



2022

کتاب

کتاب اصطلاحات الفنون

تالیف

المفتاح الامام المولوی محمد اعظمی بن علی
الکاشانی رحمہ اللہ تعالیٰ

المجلد الاول

طبعہ

اعیانتک مومبتی آف بنگال

بمبئی

المولوی محمد وحید و المولوی عبد الحق و المولوی غلام قادر

و باہتمام

ایم ایچ آر پبلیشرز و ولیم ناہر ایس ایئر لنڈن

کلکتہ

۱۸۶۵ء

30
76

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن خلق اللغات المختلفة في اللمنة • والصلوة على رسوله انصح العرب والعجم في آخر اللمنة •
وعلى آله المبلغين فصاحة كلامه في حديثهم الى سائر اللمنة • اما بعد فهذا مجموع اللغات الواقعة
في الفن الاول من هذا الكتاب على خلاف ترتيب وضعه في الخط والكتاب فاعتبر فيه الاول مع الثاني
من حروف اللغات مع رعاية ترتيب الفوائد والرابع حسب الاستطاعات بلا رعاية الاصل والمأخذ
لتحصل سهولة المأخذ فيسهل اخراجها على الطالبين ويسرع وجدانها الى الراغبين •

باب الهمزة الممدودة

الآحاد	...	١٣٩٣	الاباحة	...	١١٣
الآخر	...	٩٧	الاباحية	...	١١٤
الآخرة	...	٩٧	الاباضية	...	٧٨
الآدم	...	٨٩	الآبقي	...	٨١
الآراء الممدودة	...	٩٠٧	الآخذاء	...	١٠٧
الآل	...	٨٧	الآبتدائي	...	١٠٩
الآل	...	٨٨	الآبتدائية	...	١٠٩
الآل	...	٩٢	الآبتداء الجزئي	...	١٠٩
الآل	...	٩٨	الآبتداء الكلي	...	٢٠٨
الآل	...	٩٩	الآبتداء المرض	...	١٠٨
الآل	...	١٠٥	الآبتدائي	...	١٢٣
الآل	...	٧٨	الآبتداء	...	٢٥٨
الآل	الآل	...	٩١
الآل	الآل	...	١٢٣

٩٧	الاجارة	١٤٥	الابدال
٢٠٨	الاجازة	١٤٩	الآبدال
٢٩٧	الاجتباء	١١٩	الابرار
٢٣٨	الاجتماع	١٢٤	الابرار
٢٨٤	الاجتماع بالدايل	١٢٤	ابرار اللفظيين
٢٣٨	اجتماع الساكنين	١١٥	الابردة
١٩٨	الاجتهاد	١١٩	الابرار
٢٥٩	الاجرام الانيرية	١١٩	الابعاد الثلاثة
١٨٨	الاجزاء	٩٣	الابغة
١٩٥	الاجساد السبعة	١٣٣١	ابذة المخاض
٢٩٠	الاجسام	١٣٠٨	ابن اللبون
٨٣	الاجل	—		*
٢٣٨	الاجماع	١٩٧	الاتباع
٢٤١	الاجوف	١٤٩٨	الاتحاد
٩٧	الاجير	١٤٨١	الاتساع
	—		١٥٠٧	الاتصال
٣٩٩	الاحالة	١٥١٠	اتصال التبريع
٣٠٠*	الاحتباس	١٥١٠	اتصال الملازمة
٣٣٧	الاحتباك	١٥٠٢	الاتفاق
٣٠٢	الاحتراس	١٥٠٢	الاتفاقية
٣٢٨	الاحتراق	—		
٢٧٧	الاحتساب والحسبة	١٧٢	الاثبات
٢٩٩	الاحتكار	٩٠	الاثر
٣١٠	الاحتياط	١٨٥	الاثنا عشرى
١٣٩٢ و ٩٢	..	الاحد	١٨٠	الاثنى عشرية
٢٧٨	الاحداث	٠	—	

١٣٩٢ و ١٤٤٣ ..	اختلاف المناظر	١٤٩٣	الاحدية
١٤٣٨	الاختناق	٣٢٨	الاحراق
١٤١٩	الاختيار	٢٩٩	الاحرام
٩٥	الاخذ	٣٠٧	الاحساس
١٤٥٩	الاخفاء	٣٩٧	احصاء الاسماء الالهية
١٤٣١	الاخلاص	٢٩٥	●	الاحصار
١٤٥٠	الاخلال	٣٩٢	الاحصان
١٤٢٣	الاخنسية	١٤٠١	الاحياء
١٠٠	اخوان الصفا	—	—	
١٤٢١	الاخيار	١٤٥٤	الاخالة
—		١٤١٣	الاخبار
١٠٠	الاداء	١٤١٤	الاخبارية
١٠٠	الاداة	١٤٣٨	الاختراع
٥٣	الادب	١٤٤٩	الاختزال
١٤٩٥	الادبار	١٤١٤	الاخصار
٩٨	الادرة	١٤٢٧	الاختصاص
٥٠١	الادغام	١٤٢٨	الاختصاصات الشرعية
١٤٩٤	الادماج	١٤٢٨	الاختصاص الناعت
—		١٤١٠	الاختلاج
٥١٤	الاذالة	١٤٢٢	الاختلاس
٩٣	الاذان	١٤٤١	الاختلاف
٥١٩	الاذعان	١٤٤٣	الاختلاف الاول
٩٣	الاذن	١٤٤٣	الاختلاف الثالث
—		١٤٤٣	الاختلاف الثاني
٥٥٢	الارادة	١٤٤٣	الاختلاف الصير
٥٩٥	الاربعة الاحرف	١٤٤٣	اختلاف العمر

٥٩٩	الاستدارة	١٣٧٢ و ٥٩٥	..	الاربعة المتناسبة
٥٩٣	الاستدراج	٥٣٨	الارتفاعات
٥٨٣	الاحتدراك	٥٩٠	الارتفاع
٥٩٨	الاستدلال	٥٧٣	ارتفاع الخصية
٥٩٥	الاسترخاء	٥٧٥	الارتفاع
٧٢٩	الاستسقاء	٩٠٧	الارتفاع
٨٠٩	الاستصحاب	٥٧٧	الارتفاع
٨٣٥	الاستصناع	٧٨	الارتفاع
٩١٥	الاحتطاعة	٥٥١	الارتفاع
٩٠٩	الاستطردان	٥٣٨	الارتفاع
٩٣٢	الاستظهار	٥٦٣	الارتفاع
٩٩٣	الاستدارة	—	—	—
١٠٧٣	الامتعانة	٩١٧	الارتفاع
٩٥٢	الامتداد	٨٣	الارتفاع
١٠٧٨	الامتلاء	٨٣	الارتفاع
١٠٣٩	الامتعمال	—	—	—
١٠٩٧	الامتفرق	٩٣٨	الارتفاع
١١٥٩	الامتغناء	١٩٧	الارتفاع
١١٢٨	الامتغراف	١٨١	الارتفاع
١١١٧	الامتفصار	١٨٥	الارتفاع
١١٥٥	الامتفهام	٣١٥	الارتفاع
١٢٣٢	الامتغامة	٣٩٩	الارتفاع
١٢٠٥	الامتقبال	٣٩٧	الارتفاع
١٢١٣	الامتقراء	٣٩٠	الارتفاع
١٢٣٣	الامتقاص	٣١٣	الارتفاع
١٢٣٩	الامتقان	٣٥٥	الارتفاع

٧٢١	...	اسم المفعول	١٣٢٢	...	الاستيطان
٧١٥	...	الاسم المنصوب	١٥٢٩	...	الاستيفاء
٩٣٢	...	الاحناد	١٥٣٠	...	الاستيفاد
٧٣	...	اسوس	١٣٧٠	...	الاستيفاد
٩٩١	...	الاسوارية	٨٠	...	الاستيفانف
٩٣٣	...	الاصحاب	٩٨٩	...	الاستيفانف
٩٩٣	...	الاسمال	٩٧٧	...	الاستيفانف
	—		٩٧٩	...	الاصراف
٧٣٩	...	الاشارة	٧٨	...	الاصطفا
٧٥٨	...	الاشباع	٩٩٩	...	الاصطوانة
٧٧٩	...	الاشتراف	٩٩٩	...	الاصطاف
٧٩٩	...	الاشتقاق	٩٩٩	...	الاصطاف
٧٩٣	...	الاشرف	٩٧٩	...	الاصطاف
٧٨٧	...	الاشمام	٩٩٩	...	الاصطاف
	—		٩٣٢	...	الاصطاف
٨٣٣	...	الاصبح	٧٠٧	...	الاصطاف
١١٢٩	...	اصحاب الفرائض	٨٥	...	الاصطاف
٨٣٣	...	اصداغ الجمع	٧١٩	...	الاصطاف
٨٩٩	...	الاصطفا	٧١٩	...	الاصطاف
٨٢٢	...	الاصطاح	٧١٥	...	الاصطاف
٨٥٩	...	الاصطام	٧٢١	...	الاصطاف
٨٢٨	...	الاصفر	٧١٩	...	الاصطاف
٨٥	...	الاصل	٧٢٠	...	الاصطاف
٨٩	...	اصل القياس	٧١٩	...	الاصطاف
٨٩	...	الاصلي	٧١٥	...	الاصطاف
٨٥٩	...	الاصح	٨٢٩	...	الاصطاف

٩٥٤	الاعتقاد	٨٦	الاصول
١٠١٠	الاعتكاف	٨٦	اصول الافاعيل
١٠٣٥	الاعتلال	٨٧	اصول الدين
٩٥٧	الاعتماد	٨٧	الاصول الموضوعة
٩٥٩	الاعتيان	—	—	—
٣١١	الاعداد الخمسة	٨٨٨	الاضافة
٩٥١	الاعداد الطبيعية	٨٨٦	الاضجاع
١٣٧٢	الاعداد المتناسبة	٨٧٣	الاضراب
٩٥١	الاعداد المتوالية	٨٨٣	الاضمار
٩٤٢	الاعراب	٨٨٥	الاضمار على شريطة التفسير
٩٩٤	الاعراف	—	—	—
٩٠٣٨	الاعظم	٩٠٥	الاطراد
١٠٣٦	الاعمال	٩١٦	الاطروحة
١٠٣٤	الاعلال	٩٢١	الاطلاق
١٠٦٨	الاعلام	٩٠١	الالفاظ
٩٤٧	الاعمال	٩٠٧	الاطوار السبعة
١٠٨٩	الاعياء	—	—	—
—	—	—	٩٣١	الاطهار
١٠٩٣	الاغارة	٩٣١	اطهار المضمر
١٠٩٧	الاغراق	—	—	—
١١٠١	الاغراء	٩٥٨	الاعادة
١١٠١	الاغماء	١٠١١	الاعتاق
—	—	—	٩٥٩	الاعتبار
١١٣٤	الافاعيل	١٠١٨	الاعتدال
١١٢٧	الافتراض	٩٨٩	الاعتراض
١١٣٠	الافتراق	٩٩٠	اعتراض الكلام

١٢٢٥	الاقنوم	١١٥٩	الانقلمان
١٢٣٣	الاقواء	١١٠٧	أمراد
	—		١١٠٨	الانفراد
٨٧	الأكال	١١٤٢	الأفضل
١٢٤٧	الأكبر	١١٤٥	أعمال القلوب
١٢٨٢	الاكتفاء	١١٤٨	أعمال المدح والذم
١٢٨١	الأكراة	١١٤٧	أفعال المقاربة
١٢٤٢	الأكفاء	١١٤٥	الانفعال الناقصة
٨٧	الاكل	٨١	الانق
٨٧	الأكلة	٨٣	الانق المبين
١٢٩٩	الأكمل		—	
	—		١٢١١	الافالة
١٣٠٥	الالتزام	١٢٢٩	الاقامة
١٢٨٨	الالتفات	١٢٠٥	الاقبال
١٣٠٢	الالتفاف	١١٨٧	الامتباس
١٣١١	التقاء الخاطرين	١١٨٣	الامتدار
١٢٩٩	الالتماس	١٢٢٩	الاقتران
١٣١٢	الالتواء	١١٨٩	الاقتصار
١٣٠٢	الالحاق	١١٩٧	الاقصاص
١٣١١	الالغاء	١١٩٥	الاقضاء
٧٩	الالغة	١٢٠٩	الانقطاع
٨٩	الالهم	١١٨٣	الاقرار
١٣٠٧	الالمام	١٢٢٨	الاقران
١٠٣	الالوهية	١٢٢٣	الافليم
١٣٠٨	الالهام	١٢٢٥	أقليم الروية
١٣٠٨	الالهامية	١٢٠٣	الاقناعي

٩٠	الامهات	—		
٩٠	امهات الاحماء	٩٥	الام
٩٠	الامهات السفلية	٧١	الامارة
٩٠	الامهات العلوية	١٣٥١	الامانة
١	ام الهيلوى	٩٢	الامام
	—		٩٢	الامامان
١٣٧٣	الازابة	٩٢	الامامة
٩٨	الازايقة	٩٣	الامامية
١٣٥٨	الانباء	٩٣	الامانة
١٤٢٣	الانتحال	٩١	الامة
١٣٨٤	الانتشار	١٣٢٧	الامتداد
١٣٨١	الانتقاد	١٣٢٣	الامتزاج
١٤٠٥	الانتعاش	١٣١٣	الامتلاء
١٤٢٧	الانتقال	١٣٣٤	الامتناع
١٣٧٥	الانتكاث	٩٠	ام الدم
١٤٣٢	الانحاء التعليمية	٩٠	ام الدماغ و ام الراس
٣٢٧	الانحراف	٩٨	الامر
٣١٠	الانحطاط	٩٠	ام الصبيان
٣١٠	الانحطاط الجزئى	١٣٥٣	الامكان
٣١٠	الانحطاط الكلى	٩١	ام الكتاب
٣٥٣	الانحلال	٩١	ام ملدم
٣٣٣	الانخفاض	٩٣	الامضاء
٣٣٩	الانخلاع	٩٤٠ و ٧٢	الامور الاعتيادية
٣٤١	الاندماج	٧٢	الامور الطبيعية
٤٠٩	الانزعاج	٧٣	الامور العامة
٧٤	الانس	٧٣	الامور الكلية

١٥٣٨	الاهانة	٧٥	الانسان
٨٧	الاهل	٩٩٤	الانسجام
٨٧	اهل الاهواء	٩٢٩	الانسحاب
٩٢٧	اهل طامات	١٣٤٠	الانشاء
	—		٨٣٣	الانصداع
٧٩	الايتلاف	١٣٧٤	الانضاج
١١٤٨	الايجاب	٩٥٤	الانعقاد
١٤٧٣	الايجاز	٩٨١	الانعكاس
١٤٨٠	الايداع	١١٠٥	الانفتاح
١٠١٠	ايران المعطوفات	١١١٥	الانفجار
١٤٥١	الايضاح	١١٤١	الانفصال
١٤٤٠	الايطاء	١١٤٤	الانفعال
١٥١٠	الايزال	١٢٠٢	الانقطاع
١٠٤	الايلاء	١١٧٤	الانقلاب
١٥٣١	الايماء	١٣٩٣	الانكار
٩٤	الايمان	١٣٩٣	الانكارى
٩٣	الايمّة	١٤٠٥	الانكيس
٩٩	الايين	—	
١٥١٥	الايهام	٥٤	الوبة
١٥١٤	ايهام العكس	١٤٥٤	اوتاد زسام
	—		٥٥	الوج
	باب الباء الموحدة		١٥١٢ و ٨٩	الاول
١٠٩	ب	١٥٣٠	الاولوية الذاتية
١٠٩	الباب	١٥٣٠	الاوليائية
١١٠	باب الابواب	١٥١٢	الاوليات
١٠٤٢	البابكية	—	

١٤٢	البذل	١٤١	الباذق
١٥٠	البدن	١١٣	البارح
١٣٥	البديع	١٤١	البارقة
١٥٨	بديهة	١٥٢	الباطنية
١٥٨	البديهي	١٥٨	الباغبي
	—		١٤٠	البالغ
١٢٤	البراز		—	
١٣٥	البراءة	١١٩	البتر
١٤٩	البراهمة	١١٧	البترية
١١٢	البرج	١٤٢	البتول
١١٥	البرد		—	
١١٥	البردة	١١٧	البنور
١١٥	البردية		—	
١١٤	البرزخ	١١١	البحث
١١٥	برزخ البرازخ	١١٣	البحّة و البحوحة
١٤٩	البرسام	١١٧	البحر
١٢٥	البرش	١١٨	أبحران
١٢٥	البرص		—	
١١١	البرغوثية	١١٨	البخار
١٤١	البرق	١١٠	البخت
١٤١	البرق	١١٢	المختلج
١٥٠	البرهان	١٤٢	المخيل
١٥٢	البرهان القرسي		—	
١٥١	برهان التطبيق	١٠٩	أبدء
١٥١	البرهان السامي	١٥٧	البدائية
١٥٢	برهان المسامة	١٣٣	البدئية

١١٩	البعء المعدل	_____		
١١٩	البعء المفظور	١٤٢	البريق
-	_____		١٥٢	البصقان
١٥٩	البقاء	١٢٩	البسط
١٢٣	البقرة	١٣١	البسيط
	_____			_____	
١٢٤	البكر	١٢٠	البشارة
١١٩	البلادة	١٢٠	البشرية
١٣٨	البلاعة		_____	
١٤٨	البلدة	١٢٠	البصر
١٤٩	البدغم	١٢٣	بصر الحق
	_____		١٢٣	البصيرة
١٥٩	البذاء		_____	
١٥٣	البذائية	١٣٩	البضاعة
١٥٧	البفت		_____	
١٥٨	بفت اللبون	١١٣	البطح
١٥٨	بفت المخاص	١٤٨	البطلان
١٤٢	البندمة	١٥٣٧	بطلان الهضم
١٩٠	البنية	١٥٣٧	بطوء الهضم
	_____			_____	
١١٠	الجواب	١١١	البعث و البعثة
١٥٨	الجودة	١١٥	البعء
١١٩	الجواسير	١١٩	البعء الابعء
١٤٩	البوال	١١٩	بعد الاتصال
١٤٩	البولتان	١١٩	البعء الصواء
	_____		١١٩	البعء المضعف

١٤٨	التأخر	١٢٤	البهر
٨٤	التأخير	١٢٩	البهشية
١٤٨	التأخيرة	١٢٩	البهيمية
٧٣	التأخيس			
٩٤	التأيد	١٢٥	البياض
٩٤	تاكيد الذم بما يشبه المدح	١٥٣	البيان
٩٣	تاكيد المدح	١١٠	البيت
١٤٩	التال	١١١	بيت الحرام
١٤٩	التالي	١١١	بيت الحكمة
٧٩	التأليف	١١١	بيت العزة
١٤٩	التام	١١١	بيت المقدس
٧٥	التايس	١٢٩	البيضاء
٨٩	التاويل	١٢٥	البیضة
			١٢٩	البیضي
١٥٧	التاين	١٣٩	البيع
١٢٩	التبديل	١٥٩	البتن
١٢٩	التبر	١٥٩	البيدات
١٢٩	تبغ التابعي	١٥٥	بيت بين
١١٤	تبعد نتيجة	١٢٥	البهشية
١٢٩	التبليغ			
١٢٩	التبوع			
١٥٩	التبيين	١٢٩	التابع
			١٢٩	التابعي
١٢٩	التبصير	١٢٩	التقابل
			٩٢	التأيد
١٢٩	التبديل	٩٥	تأثير الوصف

باب الناء المثناة الفوقية

٣٠٩	التخفيض	١٧٣	التأليف
٣٣٩	التحقق	١٨١	التأنيذ
٣٣٩	التحقيق	١٧١	التأويل
٣٥٢	التحليل	—		
٣٥٢	التحليل	١٩٤	التجارة
٣٠٩	التحريض	٢٣٠	التجانس
٣٥٨	تحصيل الواقع	٢٥٥	تجاهل العارف
٣٩٧	التحويل	١٨٩	التجربة
٣٠٠	التحيز	١٩٥	التجريد
	—		١٩٣	التجريد
٣١٤	التخدير	١٨٨	تجزئة الغصة
٣١٠	تخريج المناط	٢٩٨	التجلي
٣٢٨	التخصيص	٢٩٩	التجلي الشهودي
٣٣١	تخصيص العلة	٢٢٩	التجذيس
٣٣٩	التخفيف	٥٩٧	التجذيس المرفو
٣٥٠	التخلخل	١٩٩	التجويد
٣٣٢	التخلص	٢٣١	التجوير
١٥١٣	التخمة	—		
٣٥٣	التخيل	٢٩١	التحجر
٣٥٣	التخييل	٢٨٢	التحديث
	—		٢٩١	التحذير
٣٨٥	التداهل	٣٩٧	التحريم
٣٨٤	التداول	٣٢٩	التحريف
٣٩٠	التدبير	٣٩٩	التحريم
٣٩٥	التدبير	٣٨٣	التحريم
٣٩٥	تدبير المنزل	٣٣٩	التحصيل

٥٨٩	الترقييل	٣٨٢	التدقيق
٥٩٣	الترقيص	٣٨١	التدليس
٥٩٨	الترك	٣٧٨	التدوير
٥٩٩	التركة	—	—	
٥٣٤	التركيب	٦٢٣	التذكية
—	—		٥١٠	التذنيب
٦١٨	الترزل	٥١٥	التذييل
—	—		—	—	
٦٣٩	التسامح	٥٩٥	التراخي
٦٧٥	التسامع	٥٧٨	الترادف
٧٢٧	التساوي	٥٨٢	التراقيق
٦٣٧	التسبيح	٥٤٩	التراخيص
٦٧٦	التسبيغ	٥٨٣	التربيل
٦٦٤	التصديح	٥٦٦	التربيع
٧٠٢	التصكين	٥٢٧	الترتيب
٦٨٩	التصاحل	٥٨٣	الترتيل
٦٩٦	التصليم	٥٨٧	الترجمة
٦٩٣	التسهيل	٥٩٥	الترجي
٦٩٩	التسليم	٥٣٨	الترجيح
٦٦٣	التصغير	٥٦٩	الترجيح
—	—		٥٩٠	الترخيم
٦٩٣	التشابه	٥٥١	التزويد
٧٣١	التشبيب	٥٣٩	التزويج
٧٥٩	التشبيح	٥٥٢	التزويد
٧٩٥	التشبيه	٥٧٢	التزويج
٧٣٧	التشديد	٥٥٢	التزويد

٩١٩	التطبيق	٧٣٥	التشريع
٩٢٠	التطريب	٧٤١	التشريع
٩١٥	التطوع	٧٤٥	التشريع
٩٢٦	التطوير	٧٤٤	التشريع
٩٠٦	تطهير الحرائر	٧٣٤	التشريع
	—		٧٨٠	التشريع
٩٣٢	التطهير	٧٣٤	التشريع
	—			—	
٩٩٠	التعارض	٨١٩	التصايف
٩٨١	التعكس و التعكيس	٨١٩	التصايف
٩٥٧	التعاقد	٨٣٦	التصايف
٩٤١	التعجب	٨٢٧	التصايف
١٠٧٨	التعدي	٨٥١	التصايف
١٠٨٠	التعدية	٨٣٧	التصايف
٩٥٢	التعديد	٨٣٤	التصايف
١٠١٨	التعديل	٨٣٧	التصايف
١٠٢٦	تعديل النقل	٨٣١	التصايف
١٠٨١	التعريفة	٨٤٠	التصايف
٩٨٩	التعريض		—	
١٠٠٣	التعريف	٨٧٤	التصايف
٩٤٠	التعزيز	٨٩١	التصايف
٩٤٦	التعصب	٨٨٨	التصايف
١٠٢٦	التعطيل	٨٩٦	التصايف
١٠٣٦	التعقل	٨٩٨	تضمن المزدوج
٩٥٣	التعقيد	٨٩٣	التصايف
١٠١٢	التعلق		—	

١٢١٣	تقسيم مسلسل	١٠١٤	التمايق
١١٨٩	التقطير	١٠٤٥	التمايل
١٢٠١	التقطيع	١٠٧٥	التعبين
١١٨٧	التقمير	—		
١١٧٨	التقليد	١٠٨٩	التغليب
١٢٠٩	التقليل	١٠٩٢	التغير
١٥٢٧	التقوى	١٠٩٢	التغيير
١٢٢٩	التقويم	—		
—			١٧٠	التفاهة
١٢٥٣	التكاثف	١١٠٣	التفتت
١٢٤٢	التكامؤ	١١٥٤	التفخيم
١٢٤٧	التكدر	١١٣٢	تفرق الاتصال
١٢٤٧	التكرير	١١٢٨	التفرع
١٢٥١	التكسر	١١٣٠	التفريق
١٢٥١	التكسير	١١١٥	التفسرة
١٢٥٣	التكليس	١١١٥	التفسير
١٢٥٥	التكليف	١١٥٧	التفشي
١٢٩٩	التكميل	١١٤١	التفصيل
١٢٧٩	التكوين	١١٤٢	تفضيل النسبة
—			١١٣٣	التفويق
١٣١١	التلاني	—		
١٧١	التلاوة	١٢٠٩	التلقا بل
١٣٠١	التلطيف	١٢١٣	التقدم
١٣٠٢	التلفيف	١١٨١	التقدير
١٢٩١	التلميح	١١٩٥	التقريب
١٢٩٣	التلويح	١٢٢٢	التقسيم

١٣٣٣	...	التسمية	١٣١٥	...	التأويل
١٣٣٥	...	التفويض	—	—	التبائن
١٣٧١	...	الدوائر	١٣٣٤	...	التمتع
١٥٢٥	...	الدواير	١٣٤٤	...	التمثيل
١٣٨٨	...	القواضع	١٣٢٧	...	التمديد
١٣٤٥	...	القواطع	١٣٥٢	...	التمكين
١٥٣٥	...	التوالي	١٣٥٢	...	التمكين
١٧٥	...	التوأم	١٣٢٤	...	التعليق
١٩٢	...	التوبة	١٣٥٧	...	التمذي
١٩٤	...	القوة	١٣٢٨	...	التميز
١٥٢٢	...	التوحيد	—	—	التفائر
١٥٢٣	...	توجيه سخن	١٣٨٢	...	التذازع
١٥٢٣	...	توجيه محال	١٤١٥	...	التناسب
١٣٢٣	...	توجيه دافع	١٣٧٢	...	التناسخ
١٣٩٨	...	التوحيد	١٣٨٥	...	التناظر
١٤٧٥	...	توحيد المطلب	١٣٩٢	...	التناظر
١٥٢٤	...	التوراة	١٣٩٢	...	التناقض
١٥٢٤	...	التورية	١٤١٣	...	التنبيه
١٣٧٨	...	التوسط	١٣٣٣	...	التنجز
١٣٧٩	...	التوسط بين الافعال و الادبار	١٣٩٩	...	التنزيه
١٣٥٥	...	التوشيح	١٣٣٥	...	التنزيه
١٣٨٢	...	التوشيح	١٣٣٥	...	التنزيه
١٣٥١	...	التوضيح	١٣١٨	...	تنسيق الصفات
١٣٧٣	...	توفر الدواعي	١٣١٧	...	التنصيف
١٥٥١	...	التوفيق	١٣٧٣	...	التنقيح

		١٥٨٨	...	التوقيع
١٧٦	القرن	١٥٠١	...	التوقف
		١٥١١	...	التوكل
١٧٥	العتابة	١٥٣٠	...	التولية
		١٥٧٠	...	التوليد
١٧٣	الثقل	١٤٧٠	...	توايد التواامين
		١٥١٥	...	التوهم
١٧٤	الثقل		—	
		١٥٣١	...	التهدج
٣٧٢	الثلة المناسبة	١٥٣٧	...	التهم
١٧٢	الثاني		—	
١٧٩	الثم	١٥٤٣	...	التياسر
		١٥٥٠	...	التيامن
١٧٧	التمامية *	١٥٤٤	...	التييم
١٧٨	التمن		—	
باب الثاء المثلثة				
١٧٨	الثاء	١٧٢	...	الثابت
١٨٥	الثائية	١٧٢	...	الثاقبة
١٧٩	الثوبة	١٧٨	...	الثامنة
١٧٩	الثوي	١٨٠	...	الثانية
			—	
١٧١	الثواب	١٧٢	...	الثبات
١٧١	الثوبانية	١٧٢	...	الثبوت
١٧٣	الثولول	١٧٢	...	الثبوني
١٧٨	الثوملية		—	
		١٧٧	...	الثمن

		باب الجيم	
٢٢٤	الجديري	
٢٣١	الجدع	
٢٠٤١	الجدل	٢٣٠
١٩٣	الجديد	١٨٩
	—		٢٠٧
٢٥٥	الجدام	١٩٥
١٨٩	الجدب	٢٢٣
١٨٩	جذب القلوب	٢٩٨
٢٠١	الجذر	١٩٩
٢٣١	الجدع	١٣٩
	—		٢٣٧
٢٠٢	الجر	٢٣٧
١٩٢	الجراحة	١٩٠
١٨٩	الجرب	٢٣٠
١٩٢	الجرح	٢٥٥
٢٥٩	الجرائم	—
٢٣١	الجرعة	١٨٨
٢٥٩	الجرم	١٨٥
٢٩٧	الجرذان	١٩٩
١٨٩	الجريب	٢٠٠
	—		٢٠٠
٢٩٨	الجزاء	—
٢٣١	الجزاف	١٩٢
٢٣٣	الجزالة	—
١٨٥	الجزء	١٩٢
١٨٩	الجزء	١٩٣

٢٠٣	الجمرة	١٨٨	الجزئية
٢٣١	الجمع	٢٣٢	الجزل
٢٣٥	جمع الجمع	٢٩٨	الجزية
٢٣٥	جمع المسائل في مسئلة	—	
٢٣٥	الجمع مع التفريق	١٨٨	الجماعة
٢٣٥	الجمع مع التفريق والتقسيم	١٩٥	الجدد
٢٣٥	الجمع مع التقسيم	٢٥٩	الجسم
٢٣٥	جمع المؤنث والمختلف	٢٩١	الجسماني
٢٣٥	الجملة	—	
٢٥٣	الجمال الكبير	٢٠٢	الجمفورية
١٩٩	الجمود	٢٣٣	الجمال
٢٠٣	الجمهوري	—	
—		٢٣١	الجفاف
٢٩١	الجن	٢٠٢	الجفر
١٩٠	الجنائب	—	
٢٩٢	الجناح	٢٩٨	الجلاد
٢٩٢	الجلابية	١٩٥	الجلاب
٢٢٩	الجناس	١٩٥	الجلب
٢٧٥	الجنانية	١٣٣	الجلال
٢٩٩	الجنة	١٩٩	الجلد
٢٩٩	جنة الاعمال	٢٠٧	الجلواز
٢٩٩	جنة الذات	—	
٢٩٩	جنة الصفات	٢٩١	الجم
٢٩٩	جنة الوراثة	٢٠٣	الجمار الثلث
٢٢٣	الجنس	٢٣٧	الجماعة
٢٣٩	الجنون	٢٣٣	الجمال

٢٧٥	الحاجب	٢٩٧	الجنون السبعي
٢٨٥	الحاجة	٢٩٩	الجنون المطبق
٢٨٣	الحارثية	—		
٣٧٠	الحازمية	٢٣٠	الجوارش
٣٤٩	الحامل	٢٠٧	الجواز
٣١١	الحامضة	٢٠٧	الجواهر العلوية
٣٨٠	الحاكم	٢٩٩	الجود
٣٥٢	الحال	٢٩٧	جودة القلم
٣٥٩	الحال	٢٠٢	الجزهر
٣٩٥	الحالية	٢٤٠	الجوع
٣٥٩	الحامل	٢٤١	الجوف
٣٥٩	الحامل الموقوف	٢٠٣	الجوهر
٣٥٩	الحامل الموقوف المتولد	٢٠٧	الجوهر الفرد
٢٧٤	الحبة	١٥٢١	الجهات الثلاث
٢٧٤	الحبة	١٩٧	الجهاد
		١٥٢٠	الجهة
٢٨٣	الحج	٢٥٣	الجمال
٢٧٥	الحجاب	٢٩١	الجهمية
٢٧٤	الحجب	—		
٢٨٤	الحجة	١٩٠	الجيب
٢٩٠	الحجر	٢٣٠	الجيش
٢٩١	الحجر			
٢٩١	الحجرة			باب الحاء المهملة
٣٩٧	الحجم	٣٩٥	الحائل
		٣١٠	الحابطة

٢٩٧	الحز	٢٨٥	الحذ
—	—		٢٧٩	الحذبة
٣٠٢	الحس	٢٧٧	الحذيه
٢٧٧	الحساب	٢٧٨	الحذث
٣٠٢	حساب الخطائين	٢٩١	الحذر
٣٠٣	الحس المشترك	٣٠٠	الحذس
٢٧٧	الحصب	٣٠١	الحذسيات
٢٧٧	الحسبة	٢٧٨	الحذوث
٢٨٧	الحسد	٢٧٩	الحديث
٣٨٤	الحسن	—	—	
٣٨٩	الحسن	٢٩٠	الحذ
٣٨٨	حسن الابتداء	٣١١	الحذف
٣٨٨	حسن البدان	٣١٨	الحذف و الاتصال
٣٨٨	حسن التعليل	٣٩٤	الحذو
٣٨٩	حسن القياس	—	—	
٣٨٨	حسن المطلب	٢٩١	الحجر
٣٨٨	حسن المطلع	٢٩٢	الحجرات
٣٩٠	حسن المقطع	٢٩٧	الحجور
٣٩٠	حسن النسق	٣٠٨	الحجوس
٣٠٤	الحسي	٣١٨	الحرف
٣٠٥	الحسيات	٣٢٨	الحرق
—	—		٣٢٨	الحرفه
٢٩٣	الحشر	٣٣٧	الحركة
٣٩٥	الحشو	٣٩٧	الحرمه
٣٩٤	الحشو في العروض	٣٢٩	الحروف العاليات
٣٩٤	الحشوية	—	—	

٣٣٠	حق اليقين	—		
٣٣٠	حقوق النفس	٣٩٧	الحصاد
٣٣٠	الحقيقة	٢٩٥	الخصار
٣٣٣	حقيقة الحقائق	٢٧٨	الخصبة
٣٣٤	الحقيقة القاصرة	٣٠٨	الخصه
٣٣٤	الحقيقي	٣٠٨	حصة البعد
٢٠٩	الحقيقة المعلبة	٣٠٨	حصة العرض
٢١٣	الحقيقة المغوية	٣٠٨	حصة الكوكب
	—	◆	٢٩٤	الحصر
٣٩٨	الحكاية	٢٩٥	حصر الكلي
٣٤٩	الحكمة	٣٢٨	الحصف
٣٧٢	الحكم	—		
٣٧٠	الحكمة	٣٩٣	الحضادة
٣٧١	الحكيم	٣٠٩	الحضيض
	—		—		
٣٤٧	الحل	٣١٠	الحطاط
٣٩٩	الحلارة	—		
٣٤٧	الحلال	٣١١	حفظ الكوكب
٣٢٨	الحلف	٣١١	حفظ النفس
٣٣٩	الحلقة	—		
٣٨١	الحلم	٣٠٩	الحفصية
٣٤٩	الحلول	٣١١	حفظ العهد
٣٥٢	الحلوية	٣١١	حفظ عهد الربوبية
	—		—		
٣٨١	الحصى	٣٢٩	الحق
٢٨٨	الحمد	٣٢٨	الحقة

٢٩٩	الجمال	٢٩٩	الجمال
٢٩٩	الجمال	٢٩٩	الجمال
٢٩٧	خالى السير	٢٩٧	الحمزية
٢٣٩	الخام	٢٣٩	الحقق
٢٥٣	الخامسة	٢٥٣	الحمل
١٢٤٠		١٢٤٠	حمل المواطاة
٣٥٩	الخشب	٣٥٩	الحمل
.....	الخشب	
٣٩٥	الخبر	٣٩٥	الحواة
٢٩٧	الخبل	٢٩٧	الحورية
.....	الخبن	
٣٩٧	الخبيث	٣٩٧	الحياء
٣٩٨		٣٩٨	الحيرة
٢٩٨	الختم	٢٩٨	الحيز
٣٠٩	الختن	٣٠٩	الحيض
٣٠١		٣٠١	الحيوان
٣٩٣	الخدر	٣٩٣	الحين
.....	الخدش	
.....	الخدمة	
.....	
٣٤٩	الخذلان	٣٤٩	خاتم
.....	خادم العلوم
.....	الخارج
٣٠٨	الخزانات	٣٠٨	الخارجي
٣٣٤	الخزاج	٣٣٤	الخارق
٣٢٤	الخزاج	٣٢٤	الخاص
٣٢٩	الخزف	٣٢٩	الخليفة

باب الخاء المعجمة

خاتم

خادم العلوم

الخارج

الخارجي

الخارق

الخاص

الخليفة

٤٣٤	خط الظل	٤٤٤	الخزقة
٤٣٤	الخط المدير	٤٥٥	الخزم
٤٣٤	خط المركز المعدل	٤٥٤	الخروج
٤٣٤	خط المشرق و المغرب	٤٣٩	الخريف
٤٣٩	خط نصف النهار	—	—	—
٤٣٧	خط الوسط	٤٣٩	الخزف
٤٥٣	الخطاب	٤٤٩	الخنزل
٤٥٤	الخطابة	٤٥٤	الخنز
٤٥٤	الخطابية	٤٥٤	الخنزمية
٤٥٥	الخطبة	—	—	—
٤١٥	الخطرة	٤٣٩	الخنسوف
٤٥٤	الخطيب	٤٢٢	الخنسيس
—	—	—	—	—	—
٤٣٩	الخف	٤٥٧	الخشونة
٤٣٩	الخفة	—	—	—
٤٢٣	الخفش	٤٢٣	الخصوص
٤٤٤	الخفقان	٤٢٧	الخصومية
٤٤٩	الخفيف	—	—	—
٤٥٩	الخفي	٤١٥	الخضر
—	—	—	٤١٥	الخضراء
٤٥٧	الخلاد	—	—	—
٤٣١	الخلاص	٤٣٥	الخط
٤٤١	الخلافة	٤٥١	الخطا
٤٤٩	الخلعة	٤٣٤	خط الاستواء
٤٣٢	الخلص	٤٣٩	خط التقويم
٤٣٧	الخلط	٤٣٤	خط الصمت

٣٥٤	الخيام	٣٣٨	الخجاج
٣١٧ *	الخيزر	٣٣٠	الخلف
٣٣٤	الخيفاد	٣٣١	الخلفية
			٣٣٧	الخلق
			٣٣٧	أخلق
			٣٣٨	أخلق العظيم
٣٥٩	الداد	٣٣٧	الحلقة
٣٩٠	داد الاسد	٣٥٩	الحلوة
٣٩٠	داد الثعلب			
٣٩٠	داد الحية			
٣٩٠	داد العيدل	٣١٧	الخمار
٣٩٠	داد الكلب	٣٢٢	الخماسي
٣٩٩	الدائر	٣٢٢	الخمسة المفردة
٣٧١	الدائرة			
٣٧٣	دائرة الارتفاع و الانحطاط	٣١٣	الخذايزر
٣٧٣	دائرة ازل السموات	٣٣٨	الخفاق
٣٧١	دائرة البروج	٣٠٩	الخفنى
٣٧٣	دائرة السميت			
٣٧٣	دائرة العرض	٣٥٤	الخواتيم
٣٧٣	الدائرة المارة بالاعطاب الاربعة	٣١٠	الخودة
٣٧٢	دائرة معدل النهار	٣٣٤	الخوف
٣٧٣	دائرة الميل			
٣٧٣	دائرة نصف النهار	٣٢١	الخيار
٥٠٢	الدائمة المطقة	٣٣٨	الخياطة
٣٩٠	الدابة	٣٥١	الخيال
٣٩٠	دابة الارض	٣٥٣	الخيلات
٣٩٩	الدار	٣٥٣	الخديالي

باب الدال المهملة

٥٠٣	الدعوة	٣٨١	الفاخس
	—		٣٨٥	الفاخل
٣٨٢	الدقة	٣٩٥	الدأمر
	—		٣٨٢	الدابع
٥٠٠	الدلال	٣٩٢	الدال
٣٨٩	الدلالة	٣٨٢	الدانق
٣٩٢	دلالة النص		—	
٣٩٢	الدليل	٣٩٥	الدبور
	—		٣٨٣	الدبيلة
٣٨٢	الدماغ		—	
٥٠٠	الدمل	٥٠٢	الدخان
	—		٣٨٥	الدخيل
٥٠٥	الدنيا		—	
	—		٥٠٧	الدراية
٥٠٥	الدواء	٣٩١	الدرجة
٣٧٣	دوائر الازمان	٣٩٢	درجة طلوع الكوكب
٣٧٣	دوائر العروض	٣٩٢	درجة غروب الكوكب
٣٩٩	الدوار	٣٩٢	درجة الكوكب
٥٠٠	الدوالى	٣٩٢	درجة ممر الكوكب
٥٠١	الدوام	٣٨٠	الدارز
٣٩٧	الدور	٣٨٢	الدرك
٣٩٩	الدوران	٥٠١	الدرخمي
٥٠٥	الدومي	٥٠٠	الدرهم
	—			—	
٥٠٢	الدهان	٥٠٣	الذماء
٣٧٩	الدهر	٥٠٤	الدعوى

٥٩٥	الربيع	١٥٢١	ذو الوجدتين
	—		٥١٩	الذهب
٥٨٠	الرتق	٥١٧	الذهنية
	—		٥١٣	الذهول
٥٩٣	الرجاء			
٥٨٣	رجال الغيب			باب الرأء المهملة
٥٥٩	الرجز	٥٩٣	الرابطة
٥٩٧	الرجفة	٥٩٥	الرابعة
٥٨٣	الرجل	٥٩٨	الراجع
٥٩٨	الرجوع	٥٧٢	الراحم
	—		٥٥٩	الراس
٥٩٣	الرحاء	٥٩٧	الراعي
٥٨٨	الرحمة	٥٩١	الران
	—		٥٣٧	الراهب
٥٣٩	الرخ	٥٥٩	رئيس العلوم
٥٩٠	الرخصة		—	
	—		٩٢٩	الرب
٥٥٠	الرد	٥٢٧	الرب
٥٢٩	الردء	٥٩٢	الربا
٩٠٧	الرداء	٥٩٥	رباط كوكب
٥٥١	رد العجز على الصدر	٥٩٥	الرباعي
٥٧٥	الردف	٥٩٥	الرباعية
٥٧٩	الرديف	٥٢٧	الرباعي
٥٧٧	الرديف المتجانس	٥٩٥	الربيع
٥٧٧	الرديف المسجوب	٥٩٥	الربيع المعمور و الربيع المعمور
٥٧٧	رديف المعنيين	٥٩٢	الربيع

٥٢٢	الرنج	٥٨٠	الرزق
٥٩٧	الرنو			
			٥٥٩	الرس
٥٨٢	الرق	٥٨٣	الرسالة
٥٣٣	الرقبي	٥٥٠	الرمخ
٥٣٢	الرقبة	٥٩٠	الرمم
٥٩٠	الرقم	٥٣٠	الرموب
٥٨٢	الرقية	٤٩٠	رموم العلوم و رقوم العلوم
٥٥٧	الركاز	٥٨٠	الرشغ
٥٨٢	الركة	٥٩٥	الرشوة
٥٩٣	الركض			
٥٩١	الركن	٥٥١	الرمد
٥٧٥	الركوع			
			٥٩٧	الرضاء
٥٥٢	الرمد	٥٧٢	الرضاع
٥٨٧	الرمل			
٥٨٧	الرمّل	٥٣٢	رطوبات البدن
			٥٣٢	رطوبات العين
٥٢٩	الرواتب	٥٣٠	الرطوبة
٥٩٣	الروافض	٥٣٢	الرطوبة الغريزية
٩٠٧	الرواية	٥٣٢	الرطوبة الفضلية
٥٣٠	الروح			
٥٣٨	روحاني	٥٥٩	الرعشة
٥٣٨	روح القلاد	٥٩١	الرمونة

٩١٨	الخرامية	٥٩٠	الرم
٩١٧	الزرق	٥٩٧	الزوايا
	—		٩٠٧	الزوى
٩١٩	الزعفرانيدق		—	
٩١٨	الزعم	٥٩٢	الزهن
٩١٨	الزعميم		—	
	—		٩٠٧ و ٩٠٩	الزوايا
٩٢٣	الزكوة	٥٩٤	الرياضة
٩١٩	الزكام	٥٩٤	الرياضي
	—		٥٩٩	الزيج
٩١٧	الزال	٥٩٩	الزيجان
	—				
٩١٩	الزمام			باب الزاء المعجمة
٩١٩	الزمان	٩١٢	الزائد
	—		٩١٢	زائد الثقة
٩٢٤	الزنا	٩١٨	الزائل
٩١٩	الزناز	٩١٥	الزاجر
* ٩١٧	الزندق	٩٢٤	الزاوية
	—				
٩٠٩	الزرج	٩١٥	الزبر
	—		٩١٥	الزبور
٩١٠	الزهد		—	
	—		٩١٩	الزحاف
٩١٢	الزيادة	٩١٥	..	الزحير
٩١٠	الزنج		—	
٩١٤	الزندية	٩١٥	الزارية

		٩٥٩	سر القهليات
٩٩٩	٩٥٥	سر الحال
٩٩٥	٩٥٥	سر الحقيقة
		٩٥٥	سر الربوبية
٩٨٥	٩٩٥	السرطان
٩٣٣	٩٥٥	سر العلم
٩٥٩	٩٧٧	السرقة
٩٢٩	٩٥٥	سر القدر
٧٠٠	٩٤٧	السرمدى
٧٠٢	٧٢٥	السرية
		٩٧٣	الصريح
٩٨٩			الصل
٩٩٣	٩٣٧	السطح
٩٩٧	٩٣٨	السطح لتدني
٩٩٩	٩٣٨	السطوح المتشابهة
٩٢٩	٩٣٨	..	السطوح امتكافية الاضلاع
٩٣٢	٩٣٨	السطح المطرق
٩٣٢			صاحب المزيد
٩٣٩	٩٣٥	الصناعة
٩٧٣	١٤٨١	الصحة
٩٧٩			الصاف
٩٧٧	٩٣٩	الصافية
٩٨٣	٩٥٥	الصفر
٩٩٥	٩٩٥	الصفيحة
٩٨٩	٩٨٩	الصفيحة
٩٩٧	٧٢٣	الصفة

٧٨٨	سؤال التمدية	٧٨٨
٧٨٨	سؤال المختصرين	٧٢٢	الغناء
٧٨٨	سؤال وجواب	٧٣٩	الغناحة
٧٨٨	سورة التقية	٧٧٥	السماع
٧٨٨	سورة المزاج	٧٧٥	السماع
٧٨٨	سورة الهضم	٧٣٩	السماع
٧٨٨	الحدود	٧٣٥	السماع
٧٨٨	السور	٧٣٥	السماع
٧٨٨	السورة	٧٣٥	السماع
.....	٧٧٥	السماع
٧٩١	الدهر	٧٧٥	السمعة
٧٩٣	السهل	٧٨٧	السمك
٧٩٨	السهم	٧٠٢	السمين
٧٩٣	السهو	٧٠٢	الصفية
٧٩٣	الجهرة
.....	٧٠٣	الصح
٧٩٣	السيارة	٧٤١	السنان
٧٩٣	السياسة	٧٠٣	السنّة
٧٩٣	السياق	٧٢٢	السنّة
٧٩٥	السياق البعيد	٧٣٥	السنّة
٧٩٥	سياقة الأعداء	٧٠٣	السنن
٧٩٣	السيور
٧٩٣	السيور	٧٢٨	السيور
٧٩٣	السيور	٧٣٧	سواد اعظم
٧٩٣	السيور	٧٨٧	السيور
.....	٧٨٧	سؤال التركيب

٧٣٥	الشدخ	٧٣٥	٨٧٢
٧٣٥				٨٧٣
٧٣٥	الشرب	٧٣١	الكتاب
٨٠٧	الشرب	٧٣١	الكتاب
٨٠٧	الشراء	٧٣٦	الكتاب
٧٣٢	الشرب	٧٨٢	الكتاب
٧٣١	الشرب	٧٨٧	الكتاب
٧٣٢	الشربة	٧٣٨	الكتاب
٧٣٥	الشرح			
٧٥٢	الشرط	٧٨٨	الشبه
٧٥٨	الشرط	٧٩٠	الشبه
٧٥٧	الشرطي	٧٩٢	شبهه العمد
٧٥٨	الشرطية	١١٤٣	شبهه الفعل
٧٥٩	الشرع	٧٧٠	شبهه الاشتقاق
٧٩٣	الشرف	٧٨٩	شبهه دواعين
٧٩٥	الشرق	٧٩٠	شبهه القوس
٧٧٠	الشرك			
٧٧٥	الشركة	٧٣٢	الشرك
٧٩١	الشريعة			
٧٧٩	الشريك	٧٣٥	الشريك
			٧٥٩	الشريك
٧٣٥	السطح	٧٣٢	السطح
٧٣٥	السطر			
			٧٥٠	السطر
٨٥٧	السطحية	٧٥٢	السطر

٧٨٥	...	الشكل المغني	٧٩١	...	الضام
٧٨٧	...	الشكور	٧٩٣	...	الضرب
	—		٧٩٤	...	الضرب
٧٨٨	...	الشاحي	٧٩٥	...	الشعر
	—		٧٩٦	...	الشعر
٧٨٩	...	الشم	٧٩٧	...	الشعرية
٧٩٠	...	الشمال	٧٩٨	...	الشعرية
٧٩١	...	اشمراخية		—	
٧٩٢	...	الشمس	٧٩٩	...	الشغب
٧٩٣	...	الشمع	٨٠٠	...	الشغب
	—			—	
٨٠١	...	شواهد الاشياء	٨٠٢	...	الشفاعة
٨٠٢	...	شواهد التوحيد	٨٠٣	...	الشفاف
٨٠٣	...	شواهد الحق	٨٠٤	...	الشفة
٨٠٤	...	الشرق	٨٠٥	...	الشفقان
	—		٨٠٦	...	الشفعة
٨٠٧	...	الشهادة		—	
٨٠٨	...	شهادة الاصول	٨٠٩	...	الشق
٨٠٩	...	الشهر	٨١٠	...	الحقيقة
٨١٠	...	الشهوة		—	
٨١١	...	الشهود	٨١٢	...	الشك
٨١٢	...	شهود المجهل	٨١٣	...	الشكر
٨١٣	...	شهود المفصل	٨١٤	...	الشكل
٨١٤	...	الشهود	٨١٥	...	الشكل الحماري
	—		٨١٦	...	شكل العروس
٨١٧	...	الشحن	٨١٧	...	الشكل الماموني

٨٩٩	الصدى	٧٣٥	الشيبانية
٨٠٩	الصداء	٧٨٧	الشينج
٨٥٠	الصدقة	٧٨٧	الشيطان
٨٢٥	الصدر	٧٩٥	الشيطنانية
٨٣٣	الصادع	٧٨٧	الشيعة
٨٣٧	الصدق			الشيون الذاتية
٨٥١	الصدقة			
٨٥١	الصديق	٨٠٧	
٨٥٠	الصديقية	٨٠٧	
٨٣٢	الصراط	٨٢١	
٨٣٣	الصرع	٨٢١	
٨٣٧	الصراف	٨١١	
٨١٩	الصریح			
٨١٠	الصبب	٨٩٨	
٨٥٤	المنطق	٨٠٧	
٨٢٢	المنعود	٨٢٣	
			٨١٣	
٨٢٨	المنعوى			
٨٢٨	المنعير	٨٠٧	
			٨٢٣	
٨٩٩	صفاء الذهن	٨٥٩	
٨٣٩	الصفقة	٨١٠	
١٢٩٩	الصفقة	٨٣٧	

٨٣٥	الصناعات الخمس	١٣٩٤	الصفة المشبهة
٨٣٥	الصناعة	٨٢٠	الصفحة المأهدة
٨٣٤	الصنع	٨٢٩	الصفراء
٨٣٩	الصنف	٨٢٩	الصفرة
٨٥٩	الصنم	٨٥٥	الصفقة *
		٨٦٩	الصفى
٨١١	الصواب	٨٢٠	الصفحة
٨١١	الصوت		
٨٢٩	الصورة	٨١٠	الصلابة
٨٣٥	الصوغ	٨٥٩	الصلوة
٨٣٩	الصوفي	٨٦٤	صلوة الاستخارة
٨٥٧	الصوم	٨٦٥	صلوة التبجيل
٨٥٩	صوم ايام البيض	٨٦٧	صلوة التهجيد
٨٥٨	صوم الوصال	٨٦٧	صلوة الحاجة
		٨٦٣	صلوة الضحى
٨٣٢	الصهر	٨٦٥	الصلوة الوسطى
		٨٢١	الصلاح
٨٢٣	الصيد	١٥٠٣	الصلة
٨٣٥	الصيغة	٨٢٠	الصلح
		٨٥٥	صلصلة الجرس
		٨٥٤	الصلم
٨٨٩	الضابطة	٨١٠	الصليب
٨٨٩	الضاموط	٨١١	الصليتية
٨٩٣	الضال		
٨٨٩	الضبط	٨٥٤	الضميم
٨٥٥	الضحك		

باب الضاد المعجمة

٨٩٥	الضمان	٨٩٣	الضمانة
٨٩٥	ضمان الدرك	—	—	١
٨٩٥	ضمان الرهن	٨٧٩	الضد
٨٩٥	ضمان المبيع	—	—	٢
٨٩٣	الضمة	٨٧٢	الضرب
—	—	—	٨٧٢	ضرب المثل
٨٩٩	الضدائن	٨٨٣	الضرر
—	—	—	٨٧٧	الضرورة
٨٩٩	الضوء	٨٨٥	الضرورة الشعرية
—	—	—	٨٨٥	الضروري
٨٧١	الضياء	٨٧٩	الضرورة المطلقة
٨٩٣	ضييق النفس	—	—	—
باب الطاء المهملة			٨٨٧	الضعف
			١٥٣٧	ضعف الهضم
٩٠٧	الطائر	—	—	—
٩١٣	الطاعة	٨٨٩	ضغط العين
٩٢٧	طامات	٨٨٩	ضغط القلب
٩٢٧	الطامة	—	—	—
٩٠٩	الطاهر	٨٨٩	ضغيع اللسان
٩٠٩	طاهر البطن	—	—	—
٩٠٩	طاهر السر	٨٩٣	الضلال
٩٠٩	طاهر السر والعلاية	٨٩٣	الضلالة
٩٠٩	طاهر الظاهر	٨٨٩	الضلع
			—	—	—
٨٩٩	الطب	٨٧٩	الضمد
٩١١	الطباع	٨٨٣	الضمير

٩٢٧	الطعام	٩٢١	الطبخ
٩٢٦	الطوع	٩٢٧	الطبعة
.....	٩٢٨	الطبيعة
٩٢٧	الطمانينة	٩٢١	الطبيعي
٩٢٨	الطمس
.....	٨٩٩	الطرب
٩٢٨	الطنين	٩٠٣	الطرح
.....	٩٠٣	الطرد
٩٢٩	الطواف	٩٠٥	الطرد والمكس
٩٢٣	الطوالع	٩٠٧	الطرز
٩٢٣	الطول	٩٠٨	الطرش
٩٢٥	طول البلد	٩١٢	الطرف
٩٢٥	طول الكوكب	٩١٢	الطرفة
٩٢٥	الطويل	٩١٩	الطريق
.....	٩١٩	الطريقة
٩٠٩	الطهارة	٩٢٠	طريقة الشمس
.....	٩٢٠	الطريقة المتحرقة
٩٢٨	الطي
٩٠٣	الطيب	٩٢٧	الطعام
٩٠٧	الطيرة	٩٢٩	الطعم
٩٢٨	الطينة
.....	٩٢٨	الظاء
باب الظاء المعجمة		٩٢٠	الظائق
٩٢٩	الظاهر	٩٠٠	الطلب
٩٣٠	ظاهر العلم	٩٠٠	طلب الموازنة والشهاد والخصومة
.....	ظاهر المذهب	٩٠١	الظاري

٩٩٠	...	العاصم	٩٣١	...	ظاهر السمات
٩٩٠	...	العاصم	٩٣٠	...	ظاهر الوجود
١٠٣٥	...	العقل		—	
١٠٥٣	...	العالم	٩٣٣	...	الغواية
١٠٧٧	...	العالي	٩٣٣	...	الطرف
١٠٧١	...	العامة		—	
١٠٤٥	...	العامل	٩٢٩	...	الظفرة
	—			—	
٩٣٧	...	العبادة	٩٣٩	...	الظل
١٠١٤ و ٩٣٨	..	العبادة	٩٣٨	...	الظلال و الظلالات
٩٣٩	...	العبادية	٩٣٨	...	ظل الله
٩٥٩	...	العبارة	٩٣٨	...	الظل الاول
٩٣٧	...	العبيد	٩٣٨	...	الظلم
٩٣٨	...	العبد	٩٣٩	...	الظلمة
٩٣٨	...	عبد الرحيم		—	
٩٣٨	...	عبد العزيز	٩٣٩	...	الظن
٩٣٨	...	عبد الكريم		—	
٩٣٨	...	العبودية	٩٣١	...	الظهار
٩٣٨	...	العبودية		—	
٩٣٩	...	العبودية		—	
	—			—	
٩٣١	...	العتاب	٩٥٧	...	العباد
٩٣١	...	العتبة	٩٤٠	...	العبادة
١٠١١	...	العتق	١٠٠٣	...	العبودية
١٠٧٨	...	العتة	١٠٨١	...	العبارة
	—		١٢٨٠	...	العبارة

باب العين المهمة

١٠٢٤	العرق	٩٨٩.	المخاطرة
١٠٢٤	العرق المدني	٩٨١	العصب
١٠٢٤	عرق النساء	٩٧٥	العجز
٩٨٧	العرج	١٠٢٤	العجمة
٩٨٦	العروض	٩٧٥	العجز
٩٨٦	العريض	—	—	—
—	—	—	٩٨٩	العد
١٠٢٧	العزام	١٠١٢	العدالة
١٠٢٥	العزل	٩٥٢	العدة
١٠٢٥	العزاة	٩٨٩	العدد
١٠٢٤	العزم	٩٥١	العددي
٩٧٧	العزير	٩٧٨	العدسي
١٠٢٧	العزيمة	١٠١٥	العدل
—	—	—	١٠٢٤	العدم
٩٩٠	العشرة	٩٩٠	عدم التأثير
١٠١٢	العشق	١١٨٩	عدم القصر
١٠٧٥	العشرة	—	—	—
—	—	—	٩٨٢	العذب
٩٨٤	العصب	٩٩٢	العذيبوط
٩٨٤	العصبة	—	—	—
١٠٢٧	العصمة	٩٨١	العرش
—	—	—	٩٨١	العرش
٩٨٢	المصادرة	٩٨٦	العرش
٩٨٦	العصب	١٢٢٩	مرض الوراثة
١٠٢٤	العضلة	٩٨٩	الغرضي
١٠٧٥	العضو	٩٩٢	العرف

١٠٦٤	العلاقة	١٢٤١
١٠٥٣	الغلامة	١٠٧٩	الخطاط
١٠٣٩	العمة	١٠٠٧	الخطف
١٠٨٠	العلة المتعدية	١٢١٨	خطف النسق
١٠١١	العلف
١٠٤٨	العَلَم	١٠٤٨	العظم
١٠٥٥	العِلْم	١٠٤٨	العظم
١٢٢٨	علم الاخلاق
٥٥٥ و ١٢٩٠	العلم الادبي	١٠١٠	العفة
٩٨٩	العلم الاسفل	١٠٧٩	العفو
١٠٧٨	العلم الاعلى	١٠١٠	العفيفة
١٢١٣	العلم الاقدم
١٠٤	العلم الالهى	٩٤٧	العقاب
١٢٧٨	العلم الاوسط	٩٤٢	العقار
١٢٩٠	العلم الاولى	٩٥٣	العقد
١٢٠	علم البلاغة	٩٥٣	عقد الوضع
١٠٩٩	العلم التعلوى	٩٥٣	العلاقة
١٢٧٠	علم التوحيد	٩٤٢	العقر
٢٨١	علم الحديد	٩٨١	العقص
٩٨٧	علم السلوك	١٠٢٩	العقل
١٠٩٩	علم السماء والعالم	١٢٢٩	العقلة
٩٥٢	علم العدد	١٠٣٥	العقل الكل
١٢٧٢	علم الكلام	١٠٣٩	العقلاني
١٢٩٢	العلم الكلى
١٠٩٩	العلم اللدنى	٩٧٨	العكس

٩٩٠	المنصر	١٣٩٩	علم الفقهية
٩٩٢	عنصر القضية	١٣٩٩	علم النظر والاستدلال
١٠١٣	العنقاء	١٠٧٩	الملوك
١٠٧٣	العنوان	٥٣	العلوم الأدبية
١٠٧٣	عنوان الموضوع	١٠٩٩	العلوم المتعارفة
١٠٧٢	العائين	١٠٩٩	العلوم المدونة
	—		١٠٧٨	العاوية
١٠٣٩	العول	١٠٣٥	العليل
	—			—	
٩٥٩	العهد	١٠٨١	العمى
	—		٩٥٩	العمان
١٠١١	العيانة	٩٥٩	العمد
٩٥٩	العيد	٩٥٩	العمدة
١٠٧٣	العين	٩٥٧	عمد معنوي
١٠٧٣	العينة	٩٤٢	العمري
٣٠١	عين الحياة	٩٤٢	العمرة
	—		٩٤٣	العمروية
	—		١٠١٣	العمق
	—		١٠٣٥	العملي
١٠٩٤	الغارة	٩٥٩	العمود
١٠٩٢	الغاية	١٠٩٨	العموم
	—			—	
١٠٩٥	المضبطة			
١٠٩٨	الغبين	٩٥٧	الغنادية
	—		١٠٧٢	الغنان
١٠٩٩	الغذاء	١٠٨٣	الغناية الزلية
	—		٩٥٧	الغندية

باب الغين المعجمة

١٠٩٩	الغمر	١١٠١	الغمر
١٠٩٨	الغمام	١٠٩٣	الغمام
١١٠١	الغنى	١٠٨٨	الغراب
١١٠١	الغني	١٠٨٩	الغرابية
١٠٩٨	الغنيمة	١٠٩١	الغربة
١١٠١	الغواية	١٠٩١	الغروب
١٠٩٨	الغوثة	١٠٩٣	الغروب
١١٠١	الغيب	١٠٨٨	الغروب
١٠٩٠	الغيدة	١٠٨٩	الغروب
١٠٩٠	الغيرية	١٠٩٣	الغربة
١٠٩٣	الغيب	١٠٩٨	الغزل
١١٠٣	الفاء	١٩٩	الغزو
١١١٥	الفائدة	١٠٩٨	الغصانية
١١١٥	الفار	١٠٩٨	الغسل
١١٢٣	فارس العرب	١٠٩٨	الغشي
١١٣٠	الفاصلة	١١٠١	الغضب
١١٣٢	الفاضة	١٠٨٩	الغضب
١١٣٨	الفاعل	١٠٨٩	الغضب
١١٠٣	الفالج	١٠٩٨	الغفلة
١١٠٣	الفتي	١٠٩٧	الغطا

باب الفاء

١١٤٥	الفرق	١١٠٤	فتح الباب
١١٤٦	الفرقان	١١٢٩	الفتق
١١٤٧		١١٥٩	الفتنة
١١٤٨	الفساد	١١٥٩	الفتوة
١١٤٩	فساد الاعتبار		—	
١١٥٠	فساد العلم	١١١٥	الفجور
١١٥١	فساد الشهوة		—	
١١٥٢	فساد الوضع	١١٠٤	الفخنج
١١٥٣	فساد الهضم		—	
١١٥٤	الفسخ	١١٥٧	الغذية
١١٥٥	الفسق		—	
١١٥٦	الفسوق	١١٣٣	الغذلة
١١٥٧			—	
١١٥٨	الفصاحة	١١٠٧	الفرائد
١١٥٩	الفصل	١١٢٩	الفرائض
١١٦٠	فصل الخطاب	١١٢٣	العراسة
١١٦١	الفصل المشترك	١١٢٤	الفراش
١١٦٢		١١٣٠	العراق
١١٦٣	الفضلة	١١٠٤	الفرج
١١٦٤	فضل الدور	١١١٥	الفرجاري
١١٦٥	الفضول	١١٠٥	الفرج
١١٦٦	الفضولي	١١٠٧	الفرد
١١٦٧		١٣٨٥	الفرد المنتشر
١١٦٨	الفطرة	١١٠٩	الفرسخ
١١٦٩	الفطريات	١١١٤	الغرض
١١٧٠		١١٢٨	الفرع

١١٨٩	القاصر	١١٥٩	الفتنة
١١٧٩	القاعدة	١١٣٢	القتل
١٢٣٩	القافية	١١٣٨	فعل التعجب
١١٧٣	القالب	١١٣٤	فعل مالم يسم فاعله
<hr/>					
١١٧٣	القبة	١١١٨	الفترة
١١٧٥	القبج	١١٥٧	الغدة
١١٩٨	القبض	١١١٨	الغدير
١١٩٨	قبض الخارج		—	
١١٩٨	قبض الداخل	١١٢٠	الفكر
١٢٠٣	القبلة		—	
١٢٠٣	القبول	١١٣٥	الفلک
<hr/>					
١١٧٩	القدر	١١٥٧	الفناء
١٢٨١	القدرة	١١٥٧	الفناء
١١٨٠	قدر الزوال		—	
١٢٨٨	القدسيات	١١٣٢	الفواق
١٢١١	القدم	١١٢٣	الغور
١٢١١	القدم		—	
			١١٠٣	الغيني
١٢٠٣	القنوب	١١٢٧	الفيض
<hr/>					
١١٥٨	القرابة			باب القاف
١١٥٨	القرآن	١١٩٨	القابض
١١٩٨	القراض	١٢٠٣	القابل
١١٩٩	القراصة	١٢٢٢	القائم

٢٤٨٩	القطر	١٢٢٨	الفران
١٤٧٥	القطرب	١١٤٩	العرب
١١٩٩	القطع	١١٧٥	القرحة
١٢٥٥	القطعة	١١٩٨	الغرض
١١٨٧	قفير الطحان	١١٩٩ *	القرعة
١٢٥٣	العطف	١١٤٥	القريب
١٢٥٣	القلاع	١٢٢٨	العريضة
١٢٥٣	ملاع الاذن	—		
١١٧٥	القلب	١٢١٩	القمامة
١١٧٥	قلب الدسبة	١٢١٨	القسم
١٢٥٣	القلع	١٢١٨	القسم
١٢٢٣	القلم	١٢١٩	القسم
	—			—	
١٢٢٩	القن	١١٨٣	القشر
١٢٣٥	العناة	—		
١٢٥٣	العناعة	١١٨٣	القصر
١١٧٥	العنوت	١٢٢٣	القسم
	—		١١٧٥	القصيد
١١٧٥	القوباء	—		
١١٧٥	القوت	١٢٣٤	القضاء
١٢٣٥	القوة	١٢٣٧	فضايا مياماتها معها
١٢٣٣	القوة العاقلة	٩٤٥	القضايا الاعتبارية
١١٨٨	القوس	١٢٣٥	العضية
١٣٥٤	قوس الليل	—		
١٣٩١	قوس النهار	١٢٥١	القطاع
١٢٥٩	القول	١١٩٩	القطب

١٢٣٢	الكتاب الحكمي	١٢٠٩	القول بالموجب
١٢٣٢	كتاب مبين	١٢٣٣*	القول
١٢٣٢	الكتابي	—	—	—
—	—	—	١١٨٩	القياس
١٢٥٣	الكثافة	١١٩٩	القياس المركب
١٢٣٧	الكثرة	١١٩٧	القياس المقسم
—	—	—	١٢٢٥	القيام
١٢٣٣	الكذب	١١٧٨	القيود
—	—	—	١٢٢٥	القيمة
١٢ ٩	الكرامة	١٢٢٥	القيمي
١٢٩٩	الكرامية	١٢٣٢	القيلة
١٢٨٠	الكراهة	—	—	—
١٢٧٩	الكرة	باب الكاف	—	—
١٢٧٩	كرة البخار	١٢٥٢	الكاس
١٢٨٠	كرة الكل	١٢٥٢	الكابوس
١٢٧٩	كرة الكوكب	١٢٩٥	الكامل
١٢٩٩	الكرم	١٢٩٩	الكاملية
١٢٩٧	كريم الطرفين	—	—	—
—	—	—	١٢٥٣	الكباشم
١٢٣٣	الكسب	١٢٣٧	الكبر
١٢٣٩	الكسر	١٢٣٧	الكجري
١٢٥٣	الكسوف	١٢٥٧	الكبل
—	—	—	١٢٣٧	الكبير
١٢٥٤	الكشف	—	—	—
—	—	—	١٢٣٢	الكتاب
١٢٣٤	الكعبة	١٢٣٢	الكعبة

١٢٤٥	الكوكب	١٢٤٥	الكهنية
١٢٣٤	كوكب*الصبح	—	—	—
١٢٧٣	الكون	١٢٨٠	الكفو
—	—	—	١٢٥٢	الكفارة
١٢٥٥	الكيف	١٢٥٧	الكفالة
١٢٩٩	الكيل	١٢٥٣	الكف
—	—	—	١٢٥١	الكفر
—	—	—	١٢٥٢	الكفور
٥٠٧	اللاادرية	—	—	—
١٣٠٢	اللاحق	١٢٥٨	الكل
١٣٠٥	اللام	١٢٩٨	الكلام
١٣١٢	اللاهوت	١٢٥٣	الكلف
—	—	—	١٢٩٧	الكلمة
١٢٨٨	اللب	١٢٥٨	العلي
١٢٩٥	اللبس	١٢٩٣	الكلديات الخمس
—	—	—	١٢٩٣	الكلية
١٣٠٨	اللمح	—	—	—
—	—	—	١٢٧٢	الكم
١٢٩٣	اللذة	١٢٣٩	الكماد
١٢٩٨	اللذع	١٢٩٣	الكمال
—	—	—	—	—	—
١٢٩٠	المزوجة	١٢٨٢	الكناية
١٣٠٣	اللزوم	١٢٣٩	الكنود
—	—	—	١٢٨١	الكنه
١٣٠٨	المسان	١٢٨٢	الكنية
—	—	—	—	—	—

١٢٩٨	اللمع	١٣٠٠	اللمعان
	—		١٢٩٩	اللمع
١٣٠٢	اللواحق	١٣٠٠	اللطيفة
١٣٠٧	لوازم صفتي		—	
١٣٠٧	لوازم لفظي	١٢٨٨	اللغابي
١٣٠٧	لوازم معنوي	١٣٠٩	اللغاب
١٢٩٩	الموامع	١٢٨٨	اللعب
١٢٩١	اللوح المحفوظ	١٣٠٩	اللعة
١٣٠٩	اللون		—	
	—		١٣١١	اللغة
١٣٠٤	الليل	١٢٩٥	اللغز
١٣٠٤	لجلة القدر	١٣١٠	اللغو
١٣١٠	اللين		—	
	—		١٢٩٩	اللفظ
			١٢٩٨	اللفظي
١٣٥٩	الماء	١٣٠١	اللف والذشر
١٣٥٠	المائل	١٣٠٢	اللفيف
١٣٢٧	المادة		—	
١٣٥٧	الماضي	١٣١١	اللفاء
١٣٥١	المال	١٢٨٨	اللقب
١٣٣٥	ماعة الجمع	١٢٩٩	اللقطة
١٣١٣	الماهية	١٣١١	اللقوة
١٣١٩	ماهية الحقائق	١٣١١	اللقبي
	—		١٢٩٩	اللقيط
١٤٩	مبادلة الراسين		—	
١٠٩	المبادي	١٢٩٥	اللمس

باب الميم

.....	المتراكب	١٠٩	المبادئ العالية
.....	المترادف	١٠٧	مبادئ النهايات
١٩٩	المتروك	١٠٩	المباراة
١٩٨	المنقح	١٢٠	المباشرة
٧٩٢	المتشابه	١٢٠	المبالغة
٨٣٨	المتصرف	١٥٧	المباين
٨٣٨	المتصرفة	١٥٩	المباينة
١٠٢٥	المتصل	١٣٤	المبتدع
١٠١٨	المتعدان	١٠٩	المبدأ
١٠٨٠	المتعدية	١٠٩	المبدأ الذاتي
١٢٣٢	المتعة	١٠٩	المبدأ الطبيعي
١٥٠٣	المتفق	١٠٩	المبدأ الفياض
١٥٠٣	المتفق عليه	١٥٣	المبطلون
١٢١٥	المتقادم	١٩٠	المبني
١٢٩٥	المتقارب	١٥٢	المبهم
١٢٥٧	المتكاسلية
١٣١١	المتلاقي	١٣١٢	المتى
١٣١٠	المتلون	١٩٧	المتابعة
١٣٥٢	المتمكن	١٣٣٤	المتاع
١٧٠	المتمم	١٩٧	المتبوع
٢٠٧٠	المتممان	٣٢٧	المتصرف
١٣٥٢	المتن	٣٣٩	المتحقق بالحق
١٣٧٣	المتواتر	٣٣٩	المتحقق بالحق والخلق
٢٥١٩	المتوازن	٣٠٠	المتحيز
٢٥٧٩	المتوسط	١٥٥٣	المتخيلة
٢٥٤٩	المتوسط في الذبحة	٢٨٤	المتدارك

٢٣٠	المجانسة	١٣٧٣	المقوّم
٢٠٨	المجاز	١٣٧١	المقولّدات
١٩٨	المجاهدة	—		
٢٥٥	المجاهلية	١٣٤٠	المثال
١٩١	المجتث	١٨٠	المثاني
١٩٣	المجدد	١٧٢	المثبت
٢٨٩	المجذوب	١٧٩	المثقال
٢٩٧	المجرى	١٣٤٠	المثّل
٢٩٧	المجرى	١٣٤٢	المثّل
٢٩٧	مجرى الشمس	١٧٣	المثلث
١٩٥	المجرد	١٣٤٣	المثلي
٢٩١	المجسم	١٧٨	المثمن
٢٩١	المجسمية	١٨٠	المثنوي
٢٤١	المجفف	—		
٢٣٧	مجمع الاقوال	٢٤٢	المجادل
٢٣٧ و ١١٨	..	مجمع البحريّن	٢٤٢	المجادلة
٢٣٧	مجمع البطنيين	٢٩٨	مجاراة الخصم
٢٣٧	مجمع النور	٢٠٨	المجاز
٢٥٠	المجمل	٢١٨	المجاز بالزيادة
٢٣٧	المجموع	٢١٨	المجاز بالفتقاص
—			٢١٧	..	المجاز بالزيادة وبالفتقاص
١٣٣٠	المجوس	٢١٠	المجاز العقلي
٢٥٤	المجهول	٢١٤	المجاز اللغوي
٢٥٥	مجهول النصب	٢١٧	المجاز المشهور
٢٥٥	المجهولية	١٩٩	المجاسدة
—			٢٩٨	المجالي

٣٨١	المحكومية	٣٩٤	المحاسبة
٣٨٠	..	المحكوم عليه ربه وفقيه	٢٨٣	المحاوذة
٣٥٢	المحمل	٣٩٤	المحاذاة
٣٥٣	المحمل	٢٩٦	المحاضرة
٢٩٧	المحمر	١٣٣٩	المحاق
٢٩٧	المحمرة	٢٧٠	المحبة
٣٥٩	المحمول	٢٧٤	المحبوب
٣٥٨	المحمولات	٣٥٨	المحتمل
١٣٥٢	المحنة	٣٥٨	محتمل الضدين
١٣٥٩	المحو	٣٥٨	محتمل المحلين
٢٩٧	المحور	٢٨٢	المحدث
٣١٠	المحيط	٢٨٢	المحدث
	—		٢٨٣	المحدث
٣٤٣	المخلف	٢٨٧	محدد الجهات
٣٥٤	المختم	٢٨٧	المحدد
٣١٤	المخدر	٣١٨	المحدوف
٣٠٨	المخرج	٣٢٧	المحرف
٣٣٣	المخروط	٣٩٩	المحرم
٣٥٧	المخشن	٣٠٩	المحموس
٣٢٧	المخصوص	٢٩٥	المحضر
٣٢٧	المخصوصة	٢٩٩	المحظور
٣٥٩	المخضرم	٣١١	المحفوظ
٣٣٩	المخلع	١٣٣٩	المحقق
٣٢٢	المخصص	٢٩٩	المحقق
٣٢٢	..	مخمصة الخمسة المسترقة	٢٤٩	المحكك
٣٥٤	المخيلات	٣٨٠	المحكم

٥٣٣	المراقبة	—		
٥٥٨	مراكز بحران	١٣٢٥	المهتد
٥٨٢	المراهق	١٤٧٨	المدار
١٣٢٨	المرقة	١٤٩١	المدبج
٥٢٩	المرتبة الاحدية	١٤٩٥	المدبر
٥٢٩	المرتبة الالهية	١٤٩٥	المدبرج
٥٢٩	مرتبة الانسان الكامل	١٣٢٧	المدة
٥٨٣	المرتجل	١٣٢٣	المدح
٥٥١	المرتد	١٤٨٥	المدخل
٥٢٥	المرجدة	١٣٢٩	المدن
٥٩٥	المرخي	١٤٩٣	المدنرج
٥٧٨	المردف	١٤٩٤	المدنرج
٥٨٥	المرسل	١٤٨٤	المدرك
١٣٣١	المرض	١٤٩٢	المدلول
١٣٣٤	المرض البحراني	١٤٧٨	المدور
١٣٣٤	المرض الجرثومي	١٣٢٧	المديد
١٣٣٣	المرض الخاص	١٤٧٧	المدير
١٣٣٤	المرض الطاري	—		
١٣٣٣	المرض العام	٥١٣	المدكر
١٣٣٤	المرض العصلي	٥١١	المذهب الكلامي
١٣٣٤	المرض القصري	١٣٥٧	المندي
١٣٣٤	المرض الكاهني	—		
١٣٣٤	المرض المتعدي	٩٠٩	مرآة الكون
١٣٣٤	المرض المتغير	٥٣٨	المراوحة
١٣٣٤	المرض المتوارث	٥٩٨	المراجعة
١٣٣٤	المرض المصلم	٩٠٧	مروحة النظير

٧٢٧	المصاراة	١٣٣٤	المرض المؤمن
٧٨٤	المصارقة	١٣٣٣	المرض المهباج
٧٩٨	المصارمة	٥٣٧	المركب
٧٢٨	المساوي	٥٥٧	المركز
٧٩٩	المصنع	٥٥٩	المريد
٧٧٧	المسبورق	١٣٣١	المريض
١٨٢	المستثنى	—		
١٨٢	المستثنى منه	٩١٩	المزابقة
٢٧٣	المستحب	١٣١٨	المزاج
٣٨٣	المستدركة	٩١٩	المزارة
٥٣٨	..	المستريح من العباد	٩٠٩	المزوجة
٩١٣	المستزاد	٩١٩	المزداية
٩٢٩	المستطلد	٩٠٩	المزدوج
١٠٧٨	المستعلية	٩١٧	المزلق
١١٢٨	المستفيض	٩١٩	المزورة
١٣١٣	المستنبط	٩١٣	المزيد
٩١٧	المستند	—		
٩١٧	مستند المعرفة	٩٨٨	المسئلة
٩١٨	المستور	٩٨٨	المسئلة الغامضة
٩٣٩	المسجد	٩٨٨	المسائل
٩٧٣	المسج	١٣٢٣	المساحة
١٣٢٣	المسح	٧٢٥	المساقاة
١٣٢٣	المسخ	٩٩٨	المسام
٩٥٣	المسخرة	٩٣٩	المساحة
٩٩٣	المسدس	٩٥٨	المسامرة
٩٩٣	المسدود	٩٥٨	المسامير

٧٣٥	المشيئة	٩٨٤	..	المصروفة
٧٤١	المشيد	٩٣٨	المصطح
	—		٩٩٧	مصقط بالحجر
٨٢٨	المصادرة	٧٠٢	المسكين
٨١٩	المصافحة والتصافح	٩٩٩	المسلمات
٨٣٧	المصحف	٩٩٧	المسقط
٨٢٥	المصدر	٩٩٧	المسقط المختصر
١٣٢٨	المصر	٧٠٣	المسن
٨٣٣	المصرع	٩٩٩	المصند
٨٣٤	المصرع	١٣٢٤	المصوحات
٨٢٨	المصغر		—	
٨٢١	المصلحة	٨٠٩	المشاهدة
٨١١	المصمت	٧٨٩	المشاكل
٨٣٤	المصنوع	٧٨٥	المشاكلة
٨١٣	المصوتة	٧٤٠	المشاهدة
	—		٨٠٥	المشبهة
٨٧٣	المضاربة	٨٩١	المشتبه
٨٨٩	المضارع	٧٨٠	المشترك
٨٨٨	المضاعف	٧٨٨	المشتهاة
٨٩١	المضاف	٧٤٢	المنجر
٨٩٩	المضاهاة	٧٤٢	المشجر المطير
٨٧٤	المضطرب	٧٥٧	المشروطة
٨٩٥	مضمون الجملة	٧٨٩	المشكل
٨٩٥	مضمون اللغتين	٧٨٠	المشكوك
	—		٧٤٨	المشهور
٩١٩	المطابق	٧٤٨	المشهورات

١٠٥٢٣	المعتدل	٩٢٨	المطابقة
١٠٥٢٣	المعتدل	٩٢٥	المطابق
١٠٥٧١	المعتدل	٩١٥	المطابقة
١٠٥٨٧	المعتدل	٩٢٥	المطابق
١٠٥١٧	المعتدلة	٨٩٩	المطرب
١٠٨١	المعرب	٩١٦	المطرب
٩٩٩	المعرب	٩١٣	المطالع
٩٩٥	المعرب	٩٢١	المطلق
٩٩٣	المعرفة	٩٠١	المطلوب
١٠٥٣	المعروف	—	—	المظهر
١٠٨١	المعصية	٩٣٢	المعاد
١٠٢٩	المعضل	—	—	المعارضة
١٠٧٢	المعفن	٩٥٨	المعاقبة
٩٥٩	المعقد	٩٩١	المعاقبة
٩٥٣	المعقود	٩٣٧	المعاقبة
١٠٣٥	المعقول	١٠٣٩	المعاقبة
١٠٧٨	المعلى	١٠١٣	المعاقبة
١٠٣٥	المعلل	١٠٨٥	المعاقبة
١٠٣٣	المعلول	٩٣٩	المعاقبة
١٠٩٩	المعلوم	١٠١٨	المعاقبة
١٠٩٨	المعلومية	١٠٢٥	المعاقبة
١٠٨٢	المعمى	١٠٣٥	المعاقبة
١٣٥١	المعمى الموشح	٩٧٥	المعاقبة
١٥٣٢	المعمى المهندس	١٠٣٩	المعاقبة
٩٩٣	المعمرية	١٠٧١	المعاقبة
١٠٨٣	المعشوق	٩٥٢	المعاقبة

١١٥٣	مفعول مالم يسم فاعله	١٣٧٣	المختلف
١١١٤	المفقود	١٠٧٣	المحونة
١١٢٨	المفروضة	٩٩٣	المختيار
١١٥٤	المفهوم	١٣٣٥	المحيطة
١١١٥	المفيد	١٠٧٥	المعين
<hr/>					
١٢٠٥	المقابلة	١٠٩٠	المخالفة
١٢٢٧	المقام	١٩٥	المخالطة
١١٩٨	المقايضة	١٣٣٠	المقص
١٢٠٤	المقبول	١٠٩٧	المفلاط
١٢٣٣	المقتدي	١٠٩٧	المفلق
١١٩٩	المقتضب	١٠٩١	المغمد
١٢٣٨	المقتضى	١٠٩١	مغيب الاعتدال
١٢٣٧	المقتضي	١٠٩٢	المغيرة
١١٨٠	المقدار	١٠٩٢	المغيرة
١١٨٠	المقدر			
<hr/>					
١٢١٥	المقدم	١١٣١	المفارق
١٢١٥	المقدمة	١١٣١	المفارقة
١١٧٥	المقترح	١١٢٨	المفارقة
١٢٢٩	المقرونة بالقرائن	١١٠٥	المفتح
١٢٠٠	المقطع	١١٠٤	المفتوح
١٢٠١	المقطع	١١٠٧	المفرد
١٢٠١	المقطع	١١٠٨	المفرد
١٢٠٠	المقطوع	١١٢٩	المفترق
١١٧٨	المقعد	١١٤٢	مفصول النتائج
١٢٠٩	المقل	١١٤٩	المفصول

١٢٩٩	الملاحظة	١١٨٩	المقطرة
١٣٠٠	الملاحة	١٢١٠	المقول في جواب ما هو
١٢٩٩	الملاحة	١٢١١	المقولة
١٣٠٨	الملاحة	١٢٢٩	مقوم عدد
١٣٠٩	الملاحة	١٢٣٣	المقوي
١٢٩٩	الملح	١١٩٧	المقياس
١٣٠١	الملطف	١١٩٩	المقيص
١٣١٢	الملتوي	—		
١٣٣٩	الملك	١٢٤٧	المكبرة
١٣٣٧	الملك	١٢٤٣	المكانبة
١٣٣٨	الملكة	١٢٥٥	المكالفة
١٣٣٩	الملكوت	١٢٧٧ و ١٣٥٢	المكان
—			١٢٧٩	مكان الكوكب
١٣٣٠	المناس	١٢٤٧	المكبر
١٣٣٠	المناس	١٢٨٢	المكتفى
١٣٣٩	المناس	١٢٩٩	المكتومون
١٣٣٩	المنتج	١٢٤٩	المكرر
١٣٤٥	المنثل	١٢٩٩	المكرمية
١٣٥٩	المنكحة الخاصة	١٢٨١	المكروية
١٣٥٩	المنكحة العامة	١٢٤٤	المكعب
١٣٣٠	المنس	١٢٤٩	المكلب
١٣٥٧	المنوة	—		
—			١٣١٢	إملا
١٣٥٩	المن	١٣١٣	إملا الأعلى
١٣٨٢	المنابذة	١٣٢٤	إملاحة
١٣٩٩	المناسبة	١٢٩٣	إملاحدة

١٣٢٠	المنطوق	١٣٢٣	المئاسك
١٣٣٥	المنع	١٣١٥	المناط
٩٥٣	المنعقدة	١٣٩٢	المناظر
١٣٣٥	المنعى	١٣٩١	المناظرة
١٣٨١	المنفخ	١٣٢٢	المنافق
١١٠٧	المنفرد	١٣١١	المنافضة
١٣٣٨	المنفى	١٣٢٨	المنازلة
١١٧٥	المنقلب	١٣٧٤	المنبت للمحم
٢٣٥٠٩	المنقوص	١٣٨٤	المنتشرة
١٣١٥	المنقوط	١٣١٥	المنتفع
١٣٢٤	المنقول	١٣٣٩	منتهى الشارح
١٣٩٣	المذكر	٣٢٧	المنحرف
١٣١٧	المنوع	١٣٩١	المدرب
١٣٥٧	المنى	١٣٢٣	المنزل
			١٣٢٣	مفزلة الحمل و الميزان
١٣١٧	الموات	٩٣٧	المنصرح
١٥٢٥	الموازاة	١٣٤٤	المنسوب
١٣٤٩	الموازبة	٧٣٣	المنشعب
١٥١٩	الموزنة	١٣١٧	المنشف
١٠٣	المواساة	١٣٨٤	المنشور
١٥٠١	المواقفة	٨٣٩	المنصرف
١٥٠٢	الموافق المركز	١٣١٨	المنصف
١٥٢٨	الموالة	١٣٨٥	المنصورية
١٣٧٠	الموايد الثلاثة	١٣٢٠	المنطق
٧٥	الموانسة	١٣٢١	المنطق
١٣١٦	الموت	١٣٢٠	المنطقة

١٥٢٢	...	المهموز	٨٠	...	المؤتلف والمختلف
١٥٢٨	...	الموجب	١٣٣٨	...	الموجب
١٥٢٨	...	الموجبة	١٣٣٨	...	الموجبة
١٥٥٠	...	موزون الطبع	١٥١٩	...	موزون الطبع
١٣٣٩	...	الموسخ	١٣٥٢	...	الموسخ
١٣٣٩	...	الموشى	١٥٢٥	...	الموشى
١٥٥٠	...	الموصل	١٥١٠	...	الموصل
		الموصول	١٥٠٥	...	الموصول
باب النون					
١٣٧٣	...	موصول النتائج	١٥٠٥	...	موصول النتائج
١٣٩٥	...	الموضع	١٣٨٨	...	الموضع
١٣٨٣	...	الموضوع	١٣٨٧	...	الموضوع
١٣٩٩	...	موضوع العلم	١٣٨٨	...	موضوع العلم
١٣٩٩	...	الموفور	١٣٧٣	...	الموفور
١٣٩٩	...	الموقت	١٣٥٠	...	الموقت
١٣١٨	...	الموقوف	١٥٠٠	...	الموقوف
١٣٠٩	...	مواى العتامة	١٥٢٨	...	مواى العتامة
١٣٠٣	...	مواى الموالاة	١٥٢٨	...	مواى الموالاة
١٣٣٣	...	المولد	١٣٧١	...	المولد
		المونث	٥٤	...	المونث
١٣٧٣	...	المونن	٩٨	...	المونن
١٣٥٨	...				
		المهر	١٣٢٨	...	المهر
١٣٧٥	...	المهاياة	١٥٣١	...	المهاياة
		المهتوت	١٥٣١	...	المهتوت
١٣٨٢	...	المهمل	١٥٣٥	...	المهمل
١٣٩١	...	المهملة	١٥٣٥	...	المهملة

		١٣٨١	المختارات
١٣٥٥	١٣٩٩	المسحوق
١٣٧٢	١٤٠٥	المختار
١٣٨٥	١٣٢٨	المجموع
١٣٧٢		—	
١٣٨٥	١٣٨٣	المختار
١٣٨٥	١٣٣١	المختار
١٣١٧		—	
١٣٧٩	١٣٨١	المختار
	—	١٣٣٩	المختار
١٣١٨	١٣٩١	المختار
١٣١٨		—	
١٣٢٥	١٣٨٣	المختار
	—		—	
١٣٩١	١٣١٥	المختار اللفظي و المعنوي
١٣٢٩	١٣٣٥	المختار
١٣٨٥	١٣٢٣	المختار
١٣٩١	١٣٢٣	المختار
١٣٢٨		—	
١٣٢٩	١٣٩١	المختار
١٣٩١	١٣٧٧	المختار
١٣٩١	١٣٥٩	المختار
	—	١٣٣٩	المختار
١٣٧٣	١٣٢٨	المختار
١٣٢٥		—	
	—	١٣٨٣	المختار

١٣٧٣	النفقة	١٣٨٢	النفاق
١٣٩٣	الذكورة	١٤٠٣	النفاق
—	—		١٣٨١	النفاق
١٣٢٨	النفقة	١٤٠٣	النفس
١٣٣٢	النفوس	١٣٩٩	النفس
—	—		١٤٠٣	نفس الامر
١٣٢٨	الذوال	١٤٠٣	نفس الانتصاب
١٣٩١	النوء	١٤٢٢	النقطة
١٣٧٣	الذوية	١٤٢٥	النفيل
١٣٩٣	الذور	١٤٣٧	النفى
١٤١٥	النوع	١٤٠٣	النفيس
١٣٣٠	الغوم	—	—	
١٣٣٠	الغوم المتململ	١٣٧٢	النقاب
—	—		١٣٧٣	النقباء
١٣٩٩	الذهار	١٤٠٣	النفوس
١٣٣٩	الذهاية	١٤٠٩	النقص
١٤٩٥	الذهر	١٤١٠	النفص
١٤٢٣	الذهك	١٤١٤	النقطة
١٤٣٨	الذهي	١٤٢٩	النقل
—	—		١٤٢٩	نقل النور
١٤٣٩	الذية	١٤٣٨	نقى الخد
—	—		١٤١١	النقيض
باب الواو			—	—	
١٤٩٧	الواحدية	١٣٧٩	النكاح
١٥٢٣	الوادي	١٣٧٧	نكاح المتعة
١٤٧٠	للوارد	١٣٧٧	نكاح الموقت

١٣٤١	الوجودي	١٣٧٨	الواحدة
١٣٤٢	الوجودية	١٣٧٨	الواحدة العددية
١٥٢١	الوجه	١٥٠٤	الواحدة
١٥٢١	وجه التشبيه	١٣٧٣	الواحد
١٥٢١	وجه الكواكب	١٥٢٤	الواحد
	—		١٣٨٨	الواقع
١٣٤٤	الوحدة	١٣٨٨	الواقعة
١٣٧٥	الوحشي	١٥٠٠	الواقف
١٣٧٥	وحشي السير	١٥٠٠	الواقفية
١٥٢٣	الوحي		—	
	—		١٣٤٠	الوان
١٣٧٠	الود		—	
١٥٢٣	الودي	١٣٥٢	الوند
١٣٧٩	الوديعه	١٣٧١	الوتر
	—			—	
١٣٥٠	الوردينج	١٥١٤	الورث
١٣٧٠	الورع	١٥١٤	الورثي
١٥٠١	الورماء	١٥١٤	الورثية
١٥١٣	الورم		—	
	—		١٣٥٥	الوجادة
١٥١٤	الوزن	١٣٥٣	الوجد
١٥١٨	الوزني	١٣٥٥	الوجدان
	—		١٣٧٩	الوجه
١٣٧٥	الوسط	١٣٧٩	وجه المفصل
١٣٧٥	الوسواس	١٣٤١	الوجه
	—		١٣٥٤	الوجه

١٥٢٧	الولاد	١٥٠٩	الوفال
١٣٧٠	الولد	١٣٨٩	الوصف
١٣٨٨	الولع	١٣٩٩	وصف الموضوع
١٥٢٨	الولي	١٥٠٣	الوصل
.	—		١٥٢٥	الوصية
١٥١٣	الوهم		—	
١٥١٣	الوهمي	١٣٨٢	الوضع
			١٣٤٠	الوضوء
			١٣٨٨	الوضيعة
	باب الهاء				
١٥٣٧	الهاضم		—	
١٥٣٧	الهاضمة	١٥١٩	الوطن
١٥٣٣	الهادي		—	
	—		١٥٢٩	الوعاد
١٥٣٨	الهباء		—	
١٣٥٩	الهيئة	١٥٢٩	الوفاد
١٥٣٢	الهبوط	١٥٠١	الوقت
	—			—	
١٥٣٢	التهتك	١٥١١	الوقائع
١٥٣٤	الهتم	١٣٨٩	الوقت
	—		٣٥٠	الوقنية
			١٣٧٥	الوقص
			١٣٩٧	الوقف
				—	
			١٥١١	الوكالة
				—	
			١٥٢٧	الولاد

١٥٣٣	الهدوى	١٥٣٣	الهدوى
			١٥٣٣	الهدوى
			١٥٣١	الهدوى
			١٥٣٣	الهدوى
١٥٣٣	الياقوت			
١٥٣٣	الديبوسة	١٥٣٢	الديبوسة
			١٥٣٤	الديبوسة
١٥٣٤	اليتيم			
			١٥٣٧	اليتيم
١٥٥٥	اليدان			
			١٥٣٣	اليدان
١٥٣٤	اليرقان	١٥٣٢	اليرقان
			١٥٣٤	اليرقان
٩١٣	اليزيدية	١٥٣٤	اليزيدية
١٥٣٧	اليقينى	١٥٣٧	اليقينى
١٥٣٧	اليقينيات			
			١٥٣٢	اليقينيات
١٥٣٨	اليمينى			
			١٥٣٤	اليمينى
١٥٣٤	اليوم	١٥٣٥	اليوم
١٥٣٤	اليوم بليته	١٥٣١	اليوم بليته
١٥٣٤	اليومية			

١٥٥٢	امشير	ثم هذا مجموع اللغات الواقعة في القرن الثاني من
١٥٥٢	اميري	الكتاب المشتمل على بعض اللغات العجمية المفيدة
١٥٥٢	ان بيرنج اي	للأبواب على ما رتبها المؤلف الحاذق وهو ترتيبنا
١٥٥٢	اوب	الذي مر في المجموع السابق
١٥٥٢	اوترنج اي	باب الالف
١٥٥٢	اوجونج	آب ١٥٥٠
١٥٥٢	اير	آبان ١٥٥٠
١٥٥٢	ايساغوجي	آب حيات ١٥٥٠
١٥٥٢	ايكندي اي	آبروي ١٥٥٠
١٥٥٢	ايلك	آذر ١٥٥١
١٥٥٢	ايلول	آرام آي ١٥٥١
باب الباء العربية			آزاد ١٥٥١
			آشنائي ١٥٥١
١٥٥٢	بابه	آي ١٥٥١
١٥٥٢	باد	
١٥٥٢	باد زهر	ابر ١٥٥١
١٥٥٢	باد صبا	ايبب ١٥٥١
١٥٥٣	باخون	ايبقي ١٥٥١
١٥٥٣	باران	اثور ١٥٥١
١٥٥٣	بازوي	ارثما طيفي ١٥٥١
١٥٥٣	بارفي	ارد به شتما ١٥٥١
١٥٥٣	بوننه	ارمينياس ١٥٥١
١٥٥٣	بت	امطراب ١٥٥١
١٥٥٣	بتكده	اسعدنار مذماه ١٥٥١
١٥٥٣	برموزة	التنبيح ١٥٥٢
١٥٥٣	برمهات	

١٥٥٥	ترک و تازہ	١٥٥٣	بشدشد
١٥٥٥	ترکیب بند	١٥٥٣	بغاگوش
١٥٥٥	تشری	١٥٥٣	دغدگی
١٥٥٥	تشرین الآخر	١٥٥٣	بنطاسیا
١٥٥٥	تشرین الاول	١٥٥٣	بوسه
١٥٥٥	تمز	١٥٥٣	بهت
١٥٥٥	تموز	١٥٥٣	بهمنماه
١٥٥٥	توانائی	١٥٥٤	بیداری
١٥٥٥	توت	١٥٥٤	بیشنج آی
١٥٥٥	نوبکری	١٥٥٤	دیگانگی
١٥٥٥	تبرماه	١٥٥٤	بیهوشی
باب الجیم العربیة			باب الباء العجمیة		
١٥٥٥	جام	١٥٥٤	پارسانی
١٥٥٥	جانان	١٥٥٤	پاک بازی
١٥٥٥	جان امرا	١٥٥٤	پداله
١٥٥٥	جغشباط آی	١٥٥٤	پیام
١٥٥٥	جفا	١٥٥٤	پیر
١٥٥٥	جنگ	١٥٥٤	پیر خرابات
١٥٥٤	جور	١٥٥٤	پیمانہ
باب الجیم العجمیة			باب التاء المثناة الفوقیة		
١٥٥٤	چاغ	١٥٥٤	تاراج
١٥٥٤	چشم	١٥٥٤	تر
١٥٥٤	چلیپا	١٥٥٥	ترانه
١٥٥٤	چوکان	١٥٥٥	توسا

باب الراء المهملة

١٥٥٧ رند

١٥٥٧ روز

١٥٥٧ روي

باب الزاء المعجمة

١٥٥٧ زر

١٥٥٧ زلف

١٥٥٨ زنار

١٥٥٨ زرخدان

١٥٥٨ زندگي

١٥٥٨ زهد

باب السين المهملة

١٥٥٨ ساعر

١٥٥٨ سفن

١٥٥٨ سرور

١٥٥٨ سروري

١٥٥٨ مكبمنج آي

١٥٥٨ سلطان

١٥٥٨ مييب زنج

١٥٥٨ سيم

١٥٥٨ سيميا

١٥٥٨ سيون

باب الحاء المهملة

١٥٥٧ حريزان

باب الخاء المعجمة

١٥٥٧ خردادماه

١٥٥٧ خشم

١٥٥٧ خط مياة

١٥٥٧ خم

١٥٥٧ خمار

١٥٥٧ خمنازه

١٥٥٧ خواب

١٥٥٧ خواته

باب الدال المهملة

١٥٥٧ داف

١٥٥٧ در دونه آي

١٥٥٧ دمت

١٥٥٧ دلدار

١٥٥٧ دل کشاي

١٥٥٧ درمندی

١٥٥٧ دهان کوچک

١٥٥٧ هیده

١٥٥٧ دیر

١٥٥٧ دیوانگي

١٥٤٠ فمانوث

١٥٤٠ فدك

باب القاف

١٥٤١ قامت مراي

١٥٤٠ فانون

١٥٤٠ قائد ر قلاش

١٥٤٠ قلندريات

باب الكاف العربية

١٥٤١ كامريجة

١٥٤١ كابون الاول

١٥٤١ كباب

١٥٤١ كرشمة

١٥٤١ كسليو

١٥٤١ كلبه احزان

١٥٤١ كلبها

١٥٤١ كنار

١٥٤١ كبنيا

١٥٤١ كيپك

باب الكاف العجمية

١٥٤١ كبر

١٥٤١ گرمي

١٥٤١ گوهر معاني

١٥٤٢ گيسوى

باب الشين المعجمة

١٥٥٩ شاينگان

١٥٥٩ شب

١٥٥٩ شباط

١٥٥٩ شراب خام

١٥٥٩ شغط

١٥٥٩ عروضي

١٥٥٩ شهرور

١٥٥٩ عيدا

١٥٥٩ عيرة

باب الطاء المهملة

١٥٥٩ طوى

١٥٥٩ طونحنج آب

١٥٥٩ طبييت

باب الغين المعجمة

١٥٤٠ غمزة

١٥٤٠ فمكة

١٥٤٠ فمكار

باب الفاء

١٥٤٠ فاون

١٥٤٠ فاوردين ماء

١٥٤٠ فلسفه

١٥٩٣ ناله

١٥٩٣ نائي

١٥٩٣ نبيرك اول ودوم و سوم ١٥٩٢

١٥٩٣ نوروز

١٥٩٣ نيسان ١٥٩٢

١٥٩٣ نيسن ١٥٩٢

باب الهاء

١٥٩٣ هثور

باب الياء المتناة التحتية

١٥٩٤ يار

١٥٩٤ يتنج آي

تم فهرست مجموع اللغات الواقعة في الكتاب
بتوفيق الملك الوهاب الميسر للمصعب •

في تاريخ ٩ شهر رجب سنة ١٢٧٨

الهجرية مطابقا لتاريخ ٨ شهر

جنوري سنة ١٨٩٢

العيسوية

باب اللام

١٥٩٢ لب

باب الميم

١٥٩٢ ماخير

١٥٩٢ ماسوري

١٥٩٢ ماء رومي

١٥٩٢ ماهي

١٥٩٢ مرحشوان

١٥٩٢ مرداد ماء

١٥٩٢ مره

١٥٩٢ مست

١٥٩٢ مستي

١٥٩٢ مصري

١٥٩٢ موي

١٥٩٣ مهر

١٥٩٣ مهربان

١٥٩٣ مهره گلگون

١٥٩٣ مي

١٥٩٣ ميدان

١٥٩٣ ميان ديهي

١٥٩٣ ميدان

باب النون

١٥٩٣ غاز

بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد لله الذي خلق الانسان و علمه البيان وخصّصه بروايح الاحسان و ميزه بالعقل الغريزي و اتم العرفان و الصلوة على من وجوده رحمة للعالمين محمد رسول الملائكة و الثقلين اجمعين افضل مجموع الملائكة والمرسلين و على آله و اصحابه الذين بهم طلع شمس الحق و اشرق وجه الدين و اضمحل ظلام الباطل و لمع نور اليقين و بعد يقول العبد الضعيف محمد على بن شيخ علي بن قاضي محمد حامد بن مولانا اتقى العلماء محمد صابر الفاروقي السني الحنفي التهانوي ان اكثر ما يحتاج به في تحصيل العلوم المدونة والفنون المروجة الى الاساتذة هو اشتباه الاصطلاح فان لكل اصطلاح خاص به اذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء اليه سبيلا و الى انغماسه دليلا فطريق علمه إما الرجوع اليهم او الى الكتب التي جمع فيها اللغات المصطلحة كبحر الجواهر و حدود الامراض في علم الطب و اللطائف الاشرفية و نحوه في علم التصوف و لم اجد كتابا حاويا لاصطلاحات جميع العلوم المتداولة بين الناس و غيرها و قد كان يختلج في صدري آوان التحصيل ان أولف كتابا و افيا لاصطلاحات جميع العلوم كافيا للمتعلم من الرجوع الى الاساتذة العالمين بها كي لا يبقى حينئذ للمتعلم بعد تحصيل العلوم العربية حاجة اليهم الا من حيث السند عنهم تبركا و تطوعا فلما فرغت من تحصيل العلوم العربية و الشرعية من حضرة جناب استاذي و والدي شمرت عن ساق الجد الى اقتناء ذخائر العلوم الحكمة الفلسفية من الحكمة الطبيعية و الالهية و الرياضية كعلم الحساب و الهندسة و الهيئة و الاسطرلاب و نحوه فلم يتيسر تحصيلها من الاساتذة فصرّفت شطرا من الزمان الى مطالعة مختصراتها الموجودة عندي فكشفها الله تعالى علي فاقتبست منها المصطلحات آوان المطالعة و سطررتها على حدة على حدة في كل باب باب يابق بها على ترتيب حروف التهججي كي يسهل استخراجها لكل احد و هكذا اقتبست من سائر العلوم فحصلت في بضع سنين كتابا جامعا لها و لما حصل الفراغ من تسويدها سنة الف و مائة و ثمانية و خمسين جعلته موسوما و ملقبها بكشاف اصطلاحات الفنون و رتبته على فنين فن في الالفاظ

العربية. ومن ثم لا نقاط العجمية ولما كان للعلوم المدونة نوع تقدم على غيرها من حيث أنا إذا قلنا هذا اللفظ في اصطلاح النحويين كذا مثلا وجب لنا ان نعلم النحو اولا وكان ذكرها مجموعة موجبا للايجاز والاختصار والتسهيل على النظار ذكرتها في المقدمة فنقول مستعينا بالوهاب العلم * المقدمة * في بيان العلوم المدونة وما يتعلق بها العلوم المدونة . وهي العلوم التي دونت في الكتب كعلم الصرف والنحو والمنطق والحكمة ونحوها . اعلم . ان العلماء اختلفوا فقيل لا يشترط في كون الشخص عالما بعلم ان يعلمه بالدليل و قيل يشترط ذلك حتى لو علمه بلا اخذ دليل يسمى حاكيا لا عالما و اليه يشير كلام المحقق عبد الحكيم في حاشية فوائد الضيائية حيث قال من قال العلم عبارة عن العلم بالمسائل المدللة جعل العلم بالمسائل المجردة حكاية لمسائل العلوم ومن قال انه عبارة عن المسائل جعله علما انتهى . وبالنظر الى المذهب الاول ذكر المحقق المذكور في حواشي الخيالي من ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على نفس المسائل وقد يطلق على الملكة الحاملة منها وايضا ما يقال كتبت علم فلان او سمعته او يحصر في ثمانية ابواب مثلا هو المعني الثاني ويمكن حمله على المعني الاول ايضا بلا بعد لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاوا ما تدوين الملكة فمما يباه الذوق السليم انتهى وما يقال فلان يعلم النحو مثلا لا يراد به ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل يراد به ان له حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها فالمراد بالعلم المتعلق بالنحو ههنا هو الملكة وان كان النحو عبارة عن المسائل هكذا يستفاد من المطول وحواشيه . وبالنظر الى المذهب الثاني قال صاحب الا طول في تعريف علم المعاني اسماء العلوم المدونة نحو علم المعاني تطلق على ادراك القواعد عن دليل حتى لو ادركها احد تقليد الا يقال له عالم بل حاك ذكره السيد السند في شرح المفتاح وقد تطلق على معلوماتها التي هي القواعد لكن اذا علمت عن دليل وان اطلقوا وعلى الملكة الحاملة من ادراك القواعد مرة بعد اخرى اعني ملكة استحضارها متي اريد لكن اذا كانت ملكة ادراك عن دليل وان اطلقوا كما يقتضيه تخصيص الاسم بالادراك عن دليل كما لا يخفى وكذلك لفظ العلم يطلق على المعاني الثلاثة لكن حقق السيد السند انه في الادراك حقيقة وفي الملكة التي هي تابعة لادراك في الحصول ووسيلة اليه في البقاء وفي متعلق الادراك الذي هو المسائل اما حقيقة عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور وفي كونه حقيقة الادراك نظر لان المراد به الادراك عن دليل لا الادراك مطلقا حتى يكون حقيقة انتهي وقال ابوالقاسم في حاشية المطول ان جعل اسماء العلوم المدونة مطلقة على الامور والقواعد وادراكها و الملكة الحاملة على سواء وكذا لفظ العلم صح ثم انهم ذكروا ان المناسب ان يراد بالملكة ههنا كيفية للنفس بها يتمكن من معرفة جميع المسائل يستحضرها ما كان معلوما مخزونا منها ويستحصل ما كان مجهولا لا ملكة الاستحضار فقط المصممة بالعقل بالفعل اذ الظاهر ان من تمكن من معرفة جميع مسائل علم بان يكون عنده ما يكفي في تحصيلها يعد

عالمًا بذلك العلم من غير اشتراط العلم بجميعها فضلا عن ميرورتها مخزونة ولا ملكة الاستحصال فقط المسماة بالعقل بالملكة لانه يلزم حينئذ ان يعدعا لما من له تلك الملكة مع عدم حصول شئ من المسائل فالمراد بالملكة اعم من ملكة الاستحضار والاستحصال قال في الاطول المراد ملكة الاستحضار لا الملكة المطلقة وعدم حصول العلم المدون لاحد وهو يتزايد يوما فيوما ليس بمتنوع ولا بمستبعد فان استحالة معرفة الجميع لا ينافي كون العلم سببها وتسمية البعض فقيها او نحويا او حكيما كناية عن علو شأنه في العلم بحيث كانه حصل له الكل وبأجملة فملكة الاستحصال ليست علما وانما الكلام في ان ملكة استحضار اكثر المسائل مع ملكة استحصال الباقي هل هو العلم ام لا فمن اراد ان يكون اطلاق الفقيه على الائمة حقيقة مع عجزهم عن جواب بعض الفتاوى التزم ذلك واما على ما سلطنا من ان الاطلاق مجازي فلا يلزمه • التفسير • اعلم ان ههنا اى في مقام تقسيم العلوم المدونة التي هي اما المسائل او التصديق بها تقسيمات على ما في بعض حواشي شرح المطالع وقال السيد السند ان بمعنى ملكة الادراك تناول العلوم النظرية • الاول • العلوم اما نظرية اى غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية اى متعلقة بها فالمنطق والحكمة العملية والطب العملي و علم الخياطة كلها داخله في العملي لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل اما ذهني كالمنطق او خارجي كالطب مثلا توصيحه ان العملي والنظري يستعملان لمعان احدهما في تقسيم العلوم مطلقا كما عرفت وثانيها في تقسيم الحكمة فان العملي هناك علم بما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا والنظري علم بما لا يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها عملية اى يتوقف حصولها على ممارسة العمل او نظرية لا يتوقف حصولها عليها وعلى هذا فعلم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب العملي خارجة عن العملي اذ لا حاجة في حصولها الى مزاوله الاعمال بخلاف علوم الخياطة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاوله والعملي بالمعني الاول اعم من العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه يتناول ما يتعلق بكيفية عمل ذهني كالمنطق ولا يتناوله العملي المذكور في تقسيم الحكمة لانه هو لباحث عن احوال ما لاختيارنا مدخل في وجوده مطلقا او الخارجي وموضوع المنطق معقولات ثانية لا يحاذي بها امر في الخارج ووجودها الذهني لا يكون مقدورا لنا فلا يكون داخل في العملي بهذا المعنى واما العملي المذكور في تقسيم الصناعات فهو اخص من العملي بكلا المعنيين لانه قسم من الصناعة المفسرة بعلم متعلق بكيفية العمل سواء حصل بمزاوله العمل او لا فالعملي بالمعني الاول نفس الصناعة وبالمعني الثاني اخص من الاول لكنه اعم من هذا المعنى الثالث لعدم المزاوله ثمه بخلافها ههنا • الثاني • العلوم اما آلية او غير آلية لانها اما ان لا تكون في انفسها آلة لتحصيل شئ اخر بل كانت مقصودة بذواتها او تكون آلة له غير مقصودة في انفسها الثانية تسمى آلية والاولى تسمى غير آلية ثم انه ليس المراد بكون العلم في نفسه آلة ان الآلية ذاتية لان الآلية للشئ تعرض له بالقياس الى غيره وما هو كذلك ليس ذاتيا بل

المراد انه في حد ذاته بحيث اذا قيس الى ما هو آلة يعرض له الآلية ولا يحتاج في عرضها له الى غيره كما ان الامكان الذاتي لا يعرض للشيء الا بالقياس الى وجوده والتسمية بالآلية بناء على اشتمالها على الآلة فان العلم الآلي مسائل كل منها مما يتوسل به الى ما هو آلة له وهو الاظهر ان لا يتوسل بجميع علم الى علم ثم اعلم ان مودى التقسيمين واحد ان التقسيمان متلازمان فان ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره لابد ان يكون متعلقا بكيفية تحصيله فهو متعلق بكيفية عمل و ما يتعلق بكيفية عمل لابد ان يكون في نفسه آلة لتحصيل غيره فقد رجع معنى آلي الى معنى العملي وكذا ما لا يكون آلة له كذلك لم يكن متعلقا بكيفية عمل و ما لم يتعلق بكيفية عمل لم يكن في نفسه آلة لغيره فقد رجع معنى النظري وغير الآلي الى شيء واحد ثم اعلم ان غاية العلوم الآلية اى العلة الغائية لها حصول غيرها وذلك لانها متعلقة بكيفية عمل و مبينة لها فالمقصود منها حصول العمل سواء كان ذلك العمل مقصودا بالذات او مقصودا لامر آخر يكون هو غاية اخيرة لتلك العلوم وغاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها وذلك لانها في حد انفسها مقصودة بذواتها و ان امكن ان يترتب عليها منافع اخرى فان امكان الترتب الاتفاقي بل وقوعه لا ينافي كون المرتب عليه مقصودة بالذات انما المذا في له قصد الترتب والحاصل ان المراد بالغاية هي الغاية الذاتية التي قصدها المخترع الواضح لا الغاية التي كانت حاملة للشارع على الشروع فان الباعث للشارع في الشروع في العلوم الآلية يجوز ان يكون حصولها انفسها وفي العلوم الغير الآلية يجوز ان يكون زائدا على انفسها فان قيل غاية الشيء علة له ولا يتصور كون الشيء علة لنفسه فكيف يتصور كون غاية العلوم الغير الآلية حصولها انفسها قيل الغاية تستعمل على وجهين احدهما ان تكون مضافا الى الفعل وهو الاكثر يقال غاية هذا الفعل كذا وحينئذ تكون الغاية مترتبة على نفس ذي الغاية وتكون علة لها الثاني ان تكون مضافا الى المفعول يقال غاية ما فعل كذا وحينئذ تكون الغاية مترتبة على فعله و علة له لالذي الغاية اعني ما اضيف اليه الغاية والغاية فيما نحن فيه من القسم الثاني لان المضاف اليه للغاية ههنا المفعول وهو المحصل اعني العلوم دون الفعل الذي هو التحصيل فالمراد بغايتها ما يترتب على تحصيلها ويكون علة له لالها هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و حواشيه * الثالث * الى عربية و غير عربية الرابع الى شرعية و غير شرعية الخامس الى حقيقية و غير حقيقية السادس الى عقلية و نقلية فالعقلية ما لا يحتاج فيه الى النقل و النقلية بخلاف ذلك السابع الى العلوم الجزئية و غير الجزئية فالعلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر تسمي علوم جزئية كعلم الطب فان موضوعه وهو الانسان اخص من موضوع الطبيعى والتي موضوعاتها اعم يسمي بالعلم الاقدم لان الاعم اقدم للعقل من الاخص فان ادراك الاعم قبل ادراك الاخص كذا في بحر الجواهر * اجزاء العلوم *

قالوا كل علم من العلوم المدونة لابد فيه من امور ثلاثة الموضوع و المسائل و المبادئ وهذا القول مبني على المسامحة فان حقيقة كل علم مسائله و عد الموضوع و المبادئ من الاجزاء انما هو لشدة اتصالهما بالمسائل

مختلطة

التي هي المقصودة في العلم . أما الموضوع فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وتوضيحه ان كمال الانسان بمعرفته اعيان الموجودات من تصوراتها و التصديق باحوالها على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة مع عدم افادتها كمالات معتدا بها لتغيرها وتبدلها اخذوا المفهومات الكلية الصادرة عليها ذاتية كانت او عرضية و بحثوا عن احوالها من حيث انطباقها عليها ليفيد علما بوجه كلي علما باقيا ابد الدهر ولما كان احوالها متكررة وضبطها منتشرة مختلفة متعسرا اعتبروا الاحوال الذاتية لمفهوم مفهوم وجعلوها علما منفردا بالتدوين و سمو ذلك المفهوم موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت كل طائفة من الاحوال المتشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وهذا امر استحساني اذ لا مانع عقلا من ان يعد كل مسألة علما براسه ويفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد علما واحدا ويفرد بالتدوين فالامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالامانة و للعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وان كان تعريفا للمعلوم فانفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع ثم انهم عموما الاحوال الذاتية وفسروها بما يكون محمولا على ذلك المفهوم اما لذاته او لجزئه اعم او المساوي فان له اختصاصا بالشئ من حيث كونه من احوال مقومه او للخارج المساوي له سواء كان شاملا لجميع افراد ذلك المفهوم على الاطلاق اومع مقابله مقابلة التضاد او العدم والملكة دون مقابلة السلب والايجاب اذ المتقابلان تقابل السلب والايجاب لا اختصاص لهما بمفهوم دون مفهوم ضبطا لانتشار بقدر الامكان فاثبتوا الاحوال الشاملة على الاطلاق لنفس الموضوع و الشاملة مع مقابلتها لانواعه و اللاحقة للخارج المساوي لعرضه الذاتي ثم ان تلك الاعراض الذاتية لها عوارض ذاتية شاملة لها على الاطلاق او على التقابل فاثبتوا العوارض الشاملة على الاطلاق لنفس الاعراض الذاتية و الشاملة على التقابل لانواع تلك الاعراض وكذلك عوارض تلك الاعراض وهذه العوارض في الحقيقة قيود لاعراض المثبتة للموضوع ولانواعه الا انها لكثرة مباحثها جعلت محمولات على الاعراض وهذا تفصيل ما قالوا معنى البحث عن الاعراض الذاتية ان تثبت تلك الاعراض لنفس الموضوع او لانواعه او لاعراضه الذاتية ولانواعها او لاعراض انواعها وبهذا يندفع ما قيل انه ما من علم الا و يبحث فيه عن الاحوال المختصة بانواعه فيكون بحثا عن الاعراض الغريبة للحوتها بواسطة امر اخص كما يبحث في الطبيعى عن الاحوال المختصة بالمعادن والنباتات والحيوانات وذلك لان المبحوث عنه في العلم الطبيعى ان الجسم اما ذو طبيعة او ذو نفس آلي او غير آلي وهي من عوارض الذاتية والبحث عن الاحوال المختصة بالعناصر والمركبات التامة وغير التامة كلها تفصيل لهذه العوارض وقيود لها ولاستصعاب هذا الاشكال قيل المراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقول صاحب علم اصول الفقه الكتاب يثبت الحكم قطعا

او على انواعه كقوله الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقوله يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقوله العام الذي خص منه يفيد الظن وقيل معنى قولهم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية انه يرجع البحث فيه اليها بان يثبت اعراضه الذاتية له او يثبت لنوعه ما هو عرض ذاتي لذلك النوع او لعرضه الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك العرض او يثبت لنوع العرضي الذاتي ما هو عرض ذاتي لذلك النوع ولا يخفى عليك انه يلزم ح دخول العلم الجزئي في العلم الكلي كعلم الكرة المتحركة في علم الكرة و علم الكرة في العلم الطبيعي لانه يبحث فيها عن العوارض الذاتية لنوع الكرة او الجسم الطبيعي او لعرضه الذاتي او لنوع عرضه الذاتي ثم اعلم ان هذا الذي ذكر من تفسير الاحوال الذاتية انما هو على راي المتأخرين الذاهبين الى ان اللاحق للشيء بواسطة جزئه الاعم من اعراضه الذاتية المبكوث عنها في العلم فانهم ذكروا ان العرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه و ان العرض الذاتي هو الخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته بان يكون منتهاه الذات كالحقوق ادراك الامور الغريبة للانسان بالقوة او يلحقه بواسطة جزئه الاعم كالحقوق التمييز له لكونه جسما او المساوي كالحقوق التكلم له لكونه ناطقا او يلحقه بواسطة امر خارج مساو كالحقوق التعجب له لادراكه الامور المستغربة واما ما يلحق الشيء بواسطة امر خارج اخص او اعم مطلقا او من وجه او بواسطة امر مبائن فلا يسمى عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا و التفصيل ان العوارض ستة لان ما يعرض الشيء اما ان يكون عروضه لذاته او لجزئه او لامر خارج عنه سواء كان مساويا له او اعم منه او اخص او مبائنا فالثلاثة الاول تسمى اعراضا ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض اي لنسبتها الى الذات نسبة قوية وهي كونها لاحقة بلا واسطة او بواسطة لها خصوصية بالتقديم او بالمساراة و البواقي تسمى اعراضا غريبة لعدم انتسابها الى الذات نسبة قوية واما المتقدمون فقد ذهبوا الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة التي لا يبحث عنها في ذلك العلم وعرفوا العرض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه سواء كان جزءا لها او خارجا عنها قيل هذا هو الاولى اذ الاعراض اللاحقة بواسطة الجزء الاعم تعم الموضوع وغيره فلا تكون آثارا مطلوبة له لانها هي الاعراض المعينة المخصوصة التي تعرضه بسبب استعدادها المختص ثم في عد العارض بواسطة المبائن مطلقا من الاعراض الغريبة نظرا ذ قد يبحث في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي عن اللون مع كونها عارضة له بواسطة مبائنة و هو السطح و تحقيقه ان المقصود في كل علم مدون بيان احوال موضوعه اعني احواله التي توجد فيه ولا توجد في غيره و لا يكون وجودها فيه بتوسط نوع مندرج تحته فان ما يوجد في غيره لا يكون من احواله حقيقة بل هو من احوال ما هو اعم منه و الذي يوجد فيه فقط لكنه لا يستعد لعروضه ما لم يصرنوعا مخصوصا من انواعه كان من احوال ذلك النوع حقيقة فحق هاتين الحالتين ان يبحث عنهما في علمين موضوعهما ذلك الاعم والخص و هذا امر استحساني كما لا يخفى ثم الاحوال الثابتة للموضوع على الوجه المذكور علمي قسدي..

أحدهما ما هو عارض له وليس عارضا لغيره الا بتوسطه وهو العرض الاولى و ثانيهما ما هو عارض لشيء آخر له تعلق بذلك الموضوع بحيث يقتضي عروضة له بتوسط ذلك الآخر الذي يجب ان لا يوجد في غير الموضوع سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه اما مساويا له في الصدق او مبالغا له فيه و مساويا في الوجود فالصواب ان يقتضى في الخارج بمطلق المساواة سواء كانت في الصدق او في الوجود فان المبائن اذا قام بالموضوع مساويا له في الوجود و وجد له عارض قد عرض له حقيقة لكنه يوصف به الموضوع كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم لكونها ثابتة للموضوع على الوجه المذكور * و أعلم ايضا ان المطلوب في العلم بيان انية تلك الاحوال اى ثبوتها للموضوع سواء علم لमितها اى علة ثبوتها له اولاً * و أعلم ايضا ان المعتبر في العرض الاولى هو انتفاء الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت التي هي اعم يشهد بذلك انهم صرحوا بان السطح من الاعراض الاولى للجسم التعليمي مع ان ثبوته بواسطة انتهائه و انقطاعه وكذلك الخط للسطح و النقطة للخط و صرحوا بان الالوان ثابتة للسطوح اولاً و بالذات مع ان هذه الاعراض قد فاضت على محالها من المبدء الفياض و على هذا فالمعتبر فيما يقابل العرض الاولى اعني سائر الاقسام ثبوت الواسطة في العروض و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى شرح المطالع و حواشيه و غيرها من كتب المنطق * فائدة * قالوا يجوز ان يكون الاشياء الكثيرة موضوعا لعلم واحد لكن لا مطلقا بل بشرط تناسبها بان تكون مشتركة في ذاتي كالخط و السطح و الجسم التعليمي للهندسة فانها تشارك في جنسها و هو المقدار او في عرضي كبدن الانسان و اجزائه و الاغذية و الادوية و الاركان و الامزجة و غير ذلك اذا جعلت موضوعات للطب فانها تشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية القصوى في ذلك العلم * فائدة * قالوا الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين و قال صدر الشريعة هذا غير مستنع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها الا ترى انهم جعلوا اجسام العالم و هي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل و موضوع علم السماء و العالم من حيث الطبيعة و فيه نظرا ما أولا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق انواعا و اجناسا و بحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع و ان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين و التسمية و جوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه و لا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء و ذلك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخد في احد العلمين مطلقا و في الآخر مقيدا او يوخد في كل منهما مقيدا بقيد آخر و تلك الاحوال مجهولة

مطلوبة والموضوع معلوم يبين الوجود وهو الصالح سببا للتمايز واما ثانيا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احدا ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف • فائدة • قال صدر الشريعة قد يذكر الحيثية في الموضوع وله معنيان أحدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الوجود من حيث انه موجود اى من هذه الجهة وبهذا الاعتبار موضوع العلم الالهي فيبحث فيه عن الاحوال التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية اى حيثية الوجود لان الموضوع ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية لا ما يبحث عنه وعن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن ان يكون للشيء عوارض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم من نوع منها فالحيثية بيان لذلك النوع فيجوز ان يبحث عنها فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعني الثاني لا الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة من الشكل فلو كان المراد الاول لم يبحث عنها قيل ولقائل ان يقول لانسلم انها في الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لوجعلنا في القسم الثاني ايضا قييدا للموضوع لا بيانا للاعراض الذاتية على ما هو ظاهر كلام القوم لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم للقوم ما لزم لصدر الشريعة رح من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار واما الاشكال بلزوم عدم كون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والالزم تقدم الشيء على نفسه مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض فالمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنها في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض انما يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اى لا حظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة وتحقيق هذه المباحث يطلب من التوضيح والتلويح • واما المسائل فهي القضايا التي يطلب بيانها في العلوم وهي في الغالب نظريات وقد تكون ضرورية فتور دنى العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفائها اولبيان لميتها لان القضية قد تكون بديهية دون لميتها كون النار محرقة فانه معلوم لانية اى الوجود مجهول اللمية كذا في شرح المواقف وبعض حواشي تهذيب المنطق وقال المحقق التفقار الى

المسئلة لا تكون الا نظرية وهذا مما لا اختلاف فيه لاحد وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فسهو ظاهر
ثم للمسائل موضوعات ومحمولات اما موضوعها فقد يكون موضوع العلم كقولنا كل مقدار اما مشارك
للآخر او مبائن والمقدار موضوع علم الهيئة وقد يكون موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا كل مقدار وسط
في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان فقد اخذ في المسئلة المقدار مع كونه وسطا في النسبة وهو
عرض ذاتي وقد يكون نوع موضوع العلم كقولنا كل خط يمكن تنصيفه فان الخط نوع من المقدار وقد
يكون نوعا مع عرض ذاتي كقولنا كل خط قام على خط فان زاويتي جنبتيه قائمتان او مساويتان لهما فالخط
نوع من المقدار وقد اخذ في المسئلة مع قيامه على خط وهو عرض ذاتي وقد يكون عرضا ذاتيا كقولنا
كل مثلث فان زواياه مثل القائمتين فالمثلث عرض ذاتي للمقدار وقد يكون نوع عرض ذاتي كقولنا
كل مثلث متساوي الساقين فان زاويتي قاعدته متساويتان وبالجمله فموضوعات المسائل هي موضوعات
العلم او اجزائها او اعراضها الذاتية او جزئياتها واما محمولاتها فالاعراض الذاتية لموضوع العلم فلا بد ان تكون
خارجة عن موضوعاتها لا متنازع ان يكون جزء الشيء مطلوبا بالبرهان لان الاجزاء بيينة الثبوت للشيء
كذا في شرح الشمسية اعلم ان من عادة المصنفين ان يذكروا عقيب الابواب ما مشد منها من المسائل
فتصير مسائل من ابواب متفرقة فتخرج تارة بمسائل منشورة وتارة بمسائل شتى كذا في فتح القدير
واكثر ما يوجد ذلك في كتب الفقه واما المبادي فهي التي تتوقف عليها مسائل العلم اي
تتوقف على نوعها مسائل العلم اي التصديق بها اذ لا توقف للمسئلة على دليل مخصوص وهي اما
تصورات او تصديقات اما التصورات فهي حدود الموضوعات اي ما يصدق عليه موضوع العلم لا مفهوم
الموضوع كالجسم الطبيعي وحدود اجزائها كالهيكلي والصورة وحدود جزئياتها كالجسم البسيط وحدود
اعراضها الذاتية كالحركة للجسم الطبيعي وخلاصته تصور الاطراف على وجه هو مناط للحكم واما التصديقات
فهي مقدمات اما بيينة بنفسها وتسمى علوما متعارفة كقولنا في علم الهندسة المقادير المتساوية لشيء
واحد متساوية واما غير بيينة بنفسها سواء كانت مبيينة هناك او في محل آخر او في علم آخر يتوقف
عليها الادلة المستعملة في ذلك العلم سواء كانت قياسات او غيرها من الاستقراء والتمثيل وحصرها في المبيينة
فيه والمبيينة في علم آخر وفي اجزاء القياسات كما توهم محل نظر ثم الغير البيينة بنفسها اما مسئلة
فيه اي في ذلك العلم على سبيل حسن الظن وتسمى اصولا موضوعة كقولنا في علم الهندسة لنا ان
نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم او مسئلة في الوقت اي وقت الاستدلال مع استنكار وتشكك الى
ان ستبين في موضعها وتسمى مصادرات لانه تصدر بها المسائل التي تتوقف عليها كقولنا فيه لنا ان
نرسم على كل نقطة وبكل بعد دائرة ونوقش في المثال بانه لا فرق بينه وبين قولنا لنا ان نصل الخ
في قبول المتعلم بهما بحسن الظن واورد مثال المصادرة قول اقليدس انها وقع خط على خطين وكانت

الزاويتان الداخلتان اقل من قائمتين فان الخطئين اذا اخرجنا بتلك الجهة التقيا لكن لا استبعاد في ذلك ان المقدمة الواحدة قد تكون املا موضوعا عند شخص مصادرة عند شخص آخر ثم الحدود و الاصول الموضوع و المصادرات يجب ان يصدر بها العلم و اما العلوم المتعارفة فعن تصدير العلم بها غنية لظهورها وربما تخصص العلوم المتعارفة بالصناعة ان كانت عامة و تصدر بها في جملة المقدمات كما فعل اقليدس في كتابه و اعلم ان التصدير قد يكون بالنسبة الى العلم نفسه بان يقدم عليه جميع ما يحتاج اليه و قد يكون بالنسبة الى جزئه المحتاج لكن الاول اولى هذا وقد تطلق المبادي عندهم على المعنى اعم وهو ما يبدء به قبل الشروع في مقاصد العلم كما يذكر في اوائل الكتب قبل الشروع في العلم لارتباطه به في الجملة سواء كان خارجا من العلم بان يكون من المقدمات و هي ما يكون خارجا يتوقف عليه الشروع فيه ولو على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة و وفور الرغبة في تحصيله بحيث لا يكون عبثا عرفا او في نظره كمعرفة العلم برسمه المفيد لزيادة البصيرة و معرفة غايته اولا يكن خارجا عنه بل داخلا فيه بان يكون من المبادي المصطلحة السابقة من التصورات و التصديقات و على هذا تكون المبادي اعم من المقدمات ايضا فان المقدمات خارجة عن العلم لا محالة بخلاف المبادي و المبادي بهذا المعنى قد تعد ايضا من اجزاء العلم تغليباً و ان شئت تحقيق هذا فارجح الى شرح مختصر الاصول و حواشيه و منهم من فسر المقدمة بما يعين في تحصيل الفن فتكون المقدمات اعم كذا قيل يعني تكون المقدمات بهذا المعنى اعم من المبادي بالمعنى الاول لا من المبادي بالمعنى الثاني و ان اقتضاء ظاهر العبارة ان بينها وبين المبادي بالمعنى الثاني هو المساراة ان ما يستعان به في تحصيل الفن يصدق عليه انه مما يتوقف عليه الفن اما مطلقا او على وجه البصيرة او على وجه كمال البصيرة و بالجملة فالمعتبر في المبادي التوقف مطلقا قال السيد السند مبادي العلم ما يتوقف عليه ذات المقصود فيه اعني التصورات التي يبتني عليها اثبات مسائله و هي قد تعد جزءاً منه و اما اذا اطلقت على ما يتوقف عليه المقصود ذاتا او تصورا او شروعا فليست بتمامها من اجزائه فان تصور الشيء و معرفة غايته خارجان عنه ولا من جزئيات ما يتضمنه حقيقة لدخوله في العلم قطعاً انتهى . **الرؤس الثمانية .** قالوا الواجب على من شرع في شرح كتاب ما ان يتعرض في صدره لاشياء قبل الشروع في المقصود يسميها قدماء الحكماء الرؤس الثمانية . احدها الغرض من تدوين العلم او تحصيله اي الفائدة المترتبة عليه لئلا يكون تحصيله عبثا في نظره . و ثانيها المنفعة و هي ما يتشوقه الكل طبعا و هي الفائدة المعتدة بها ليتمكن المشقة في تحصيله ولا يعرض له فتور في طلبه فيكون عبثا عرفا هكذا في تكملة الحاشية الجلالية و في شرح التهذيب و شرح اشراق الحكمة ان المراد بالغرض هو العلة الغائية فان ما يترتب على فعل يسمى فائدة و منفعة و غاية فان كان باعثا للفاعل على صدور ذلك

الفعل منه يسمى غرضاً وعلّة غائية وذكر المنفعة انما يجب ان وجدت لهذا العلم منفعة ومصلحة سوى الغرض الباعث والا فلا وبالجملّة فالمنفعة قد تكون بعينها الغرض الباعث • وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض كذا في شرح اشراق الحكمة وفي تكملة الحاشية الجلالية السمة هي عنوان العلم وكان المراد منه تعريف العلم برسمه او بيان خاصّة من خواصه ليحصل للطالب علم اجمالي بمسائله ويكون له بصيرة في طلبه وفي شرح التهذيب السمة العلامة وكان المقصود الاشارة الى وجه تسمية العلم وفي ذكر وجه التسمية اشارة اجمالية الى ما يفصل العلم من المقاصد • ورابعها المؤلف وهو مصنف الكتاب ليذكر قلب المتعلم اليه في قبول كلامه والاعتماد عليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين واما المحققون فيعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ولنعم ما قيل لا تنظر الى من قال وانظر الى ما قال ومن شرط المصنفين ان يحترزوا عن الزيادة على ما يجب والنقصان عما يجب وعن استعمال الالفاظ الغريبة المشتركة وعن رداة الوضع وهي تقديم ما يجب تاخيرها وتاخير ما يجب تقديمه • وخامسها انه من ايّ علم هو اى من اليقينيّات او الظنيّات من النظريات او العمليات من الشرعيّات او غيرها ليطالب المتعلم ماتليق به المسائل المطلوبة • وسادسها انه اية مرتبة هو اى بيان مرتبة فيما بين العلوم اما باعتبار عموم موضوعه او خصوصه او باعتبار توقّفه على علم آخر او عدم توقّفه عليه او باعتبار الاهمية او الشرف ليقدّم تحصيله على ما يجب او يستحسن تقديمه عليه ويؤخر تحصيله عما يجب او يستحسن تاخيرها عنه • وسابعها القسمة وهي بيان اجزاء العلوم وابوابها ليطالب المتعلم في كل باب منها ما يتعلق به ولا يضيع وقته في تحصيل مطالب لا تتعلق به كما يقال ابواب المنطق تسعة كذا وكذا وهذا قسمة العلم وقسمة الكتاب كما يقال كتابنا هذا مرتب على مقدمة وبابين وخاتمة وهذا الثاني كثير شائع لا يخلو عنه كتاب • وثامنها الانحاء التعليمية وهي انحاء مستحسنة في طرق التعليم احدها التقسيم وهو التكميل من فوق الى اسفل اى من اعم الى ما هو اخص كتقسيم الجنس الى الانواع والنوع الى الاصناف والصنف الى الاشخاص وثانيها التحليل وهو عكسه اى التكميل من اسفل الى فوق اى من اخص الى ما هو اعم كتكميل زيد الى الانسان والحيوان وتحليل الانسان الى الحيوان والجسم هكذا في تكملة الحاشية الجلالية وشرح اشراق الحكمة وفي شرح التهذيب كان المراد من التقسيم ما يسمى بتكريب القياس وذلك بان يقال اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية ضع طرفي المطلوب واطلب جميع موضوعات كل واحد منهما وجميع محمولات كل واحد منهما سواء كان حمل الطرفين عليها او حملها على الطرفين بواسطة او بغير واسطة وكذلك اطلب جميع ما سلب عنه الطرفين او سلب هو عن الطرفين ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات والمحمولات فان وجدت من محمولات موضوع المطلوب ما هو موضوع المحمول فقد

حصل المطلوب عن الشكل الاول او ما هو محمول على محموله فمن الشكل الثاني او من موضوعات موضوعه ما هو موضوع لمحموله فمن الشكل الثالث او محمول لمحموله فمن الرابع كل ذلك بحسب تعدد اعتبار الشرائط بحسب الكيفية والكمية والجهة كذا في شرح المطالع فمعنى قولهم وهو التكنيز من فوق اى من النتيجة لانها المقصود الاقصى بالنسبة الى الدليل واما التحليل فقد قيل في شرح المطالع كثيرا ما تورد في العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيآت المنطقية اعتمادا على الفطن العارف بالقواعد فان اردت ان تعرف انه على اى شكل من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس التركيب فحصل المطلوب فانظر الى القياس المنتج له فان كان فيه مقدمة يشاركها المطلوب بكلا جزئيه فالقياس استثنائي وان كانت مشاركة للمطلوب باحد جزئيه فالقياس اقتراني ثم انظر الى طرفي المطلوب فتتميز عندك الصغرى عن الكبرى لان ذلك الجزء ان كان محكوما عليه في النتيجة فهي الصغرى او محكوما به فهي الكبرى ثم ضم الجزء الآخر من المطلوب الى الجزء الآخر من تلك المقدمة فان تالفا على احد التاليفات الاربع فما انضم الى جزئي المطلوب هو الحد الاوسط وتميز لك المقدمات والاشكال وان لم يتالفا كان القياس مركبا فاعمل بكل واحد منهما العمل المذكور اى ضع الجزء الآخر من المطلوب والجزء الآخر من المقدمة كما وضعت طرفي المطلوب اولا اى في التقسيم فلا بد ان يكون لكل منهما نسبة الى شئ ما في القياس والا لم يكن القياس منتجا للمطلوب فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس والا فكذا تفعل مرة بعد اخرى الى ان ينتهي الى القياس المنتج للمطلوب بالذات وتبين لك المقدمات والشكل والنتيجة فقولهم التكنيز من اسفل الى فوق اى الى النتيجة انتهى وثالثها التحديد اى فعل الحد اى ايراد حد الشئ وهو ما يدل على الشئ دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الرسم فانه يدل عليه دلالة مجملة كذا في شرح اشراق الحكمة وفي شرح التهذيب كان المراد بالحد المعروف مطلقا وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شئ فلا بد ان تضع ذلك الشئ وتطلب جميع ما هو اعم منه وتحمل عليه بواسطة او بغيرها وتميز الذاتيات عن العرضيات بان تعد ما هو بين الثبوت او ما يلزم من مجرد ارتفاعه ارتفاع نفس الماهية ذاتيا وما ليس كذلك عرضيا وتطلب جميع ما هو مساره فيتميز عندك الجنس من العرض العام والفصل من الخاصة ثم تركيب اى قسم شئت من اقسام المعروف بعد اعتبار الشرائط المذكورة في باب المعروف ورابعها البرهان اى الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين ان كان المطلوب نظريا والى الوقوف عليه والعمل به ان كان عمليا كان يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل في الدليل بعد محافظة شرائط صحة الصورة اما الضروريات الست او ما يحصل منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة وتبالغ في التفحص عن ذلك حتى لا يشتبه بالمشهورات والمسلّمات والمشبّهات وغيرها بعضها ببعض وعد الانحاء التعليمية بالمقاصد اشبه فينبغي

أن تذكر في المقاصد ولذا ترى المتأخرين كصاحب المطالع يعدون ما سوى التحديد من مباحث الحجة ولو أحق القياس وأما التحديد فشأنه أن يذكر في مباحث المعرفة كذا في شرح التهذيب وأعلم أنهم إنما اقتصروا على هذه الثمانية لعدم وجدانهم شيئاً آخر يعين في تحصيل الفن ومن وجد ذلك فليضمه إليها وهذا أمر استحساني لا يلزم من تركه فساد على ما لا يخفى هكذا في تكملة الحاشية الجالية وأعلم أنهم قد يذكرون وجه الحاجة إلى العلم ولا شك أنه ههنا بعينه بيان الغرض منه وقد يذكرون وجه شرف العلم ويقولون شرف الصناعة أما بشرف موضوعها مثل الصياغة فإنها أشرف من الدباغة لأن موضوع الصياغة الذهب والفضة وهما أشرف من موضوع الدباغة التي هي الجلد وأما بشرف غرضها مثل صناعة الطب فإنها أشرف من صناعة الكفاية لأن غرض الطب إفادة الصحة و غرض الكفاية تنظيف المستراح وأما بشدة الحاجة إليها كالفقه فإن الحاجة إليه أشد من الحاجة إلى الطب إذ ما من واقعة في الكون إلا وهي مفتقرة إلى الفقه إذ به انتظام صلاح الدنيا والدين بخلاف الطب فإنه يحتاج إليه بعض الناس في بعض الأوقات والمراد بذلك بيان مرتبة العلم على ما يفهم مما سبق ويؤيده ما قال السيد السند في شرح المواقف وأما مرتبة علم الكلام أي شرفه فقد عرفت أن موضوعه أعم الأمور وأعلاها الخ *

العلوم العربية في شرح المفتاح أعلم أن علم العربية المسمى بعلم الأدب علم يحتز به عن الخلل في كلام العرب لفظاً أو كتابة و ينقسم على ما ضرحوا به إلى اثني عشر قسماً منها أصول هي العمدة في ذلك الاحتراز ومنها فروع أما الأصول فالباحث فيها إما عن المفردات من حيث جواهرها وموادها فعلم اللغة أو من حيث صورها وهيأتها فعلم الصرف أو من حيث انتساب بعضها إلى بعض بالأصاية والفرعية فعلم الاشتقاق وأما عن المركبات على الإطلاق فاما باعتبار هيأتها التركيبية وتاديتها لمعانيها الأصلية فعلم النحو وأما باعتبار إفادتها لمعان زائدة على أصل المعنى فعلم المعاني أو باعتبار كيفية تلك الفائدة في مراتب الوضوح فعلم البيان وأما عن المركبات الموزونة فاما من حيث وزنها فعلم العروض أو من حيث أو آخر إبياتها فعلم القافية و أما الفروع فالباحث فيها إما أن يتعلق بنقوش الكتابة فعلم الخط أو يختص بالمنظوم فعلم عروض الشعراء أو بالمنثور فعلم إنشاء النثر من الرسائل أو من الخطب أو لا يختص بشيء منهما فعلم المحاضرات ومنه التواريخ وأما البديع فقد جعلوه ذيلًا لعلمي البلاغة لا قسماً براسه وفي إرشاد القاصد للشيخ شمس الدين الكفافي السخاوي الأدب وهو علم يتعرف منه التفاهم عما في الضمائر بادل الالفاظ و الكتابة و موضوعه اللفظ و الخط من جهة دلالتها على المعاني ومنفعته اظهار ما في نفس الانسان من المقاصد وايصاله الى شخص آخر من النوع الانساني حاضرا كان او غائبا و هو حلية اللسان و البنان و به تميز ظاهر الانسان على سائر انواع الحيوان و انما ابتدأت به لانه

اول ادوات الكمال ولذلك من عربي عنه لم يتم بغيره من الكمالات الانسانية وتخصر مقاصده في عشرة علوم وهي علم اللغة و علم التصريف و علم المعاني و علم البيان و علم البديع و علم العروض و علم القوافي و علم النحر و علم قوانين الكتابة و علم قوانين القراءة وذلك لان نظره اما في اللفظ او الخط و الاول فاما في اللفظ المفرد او المركب او ما يعمهما و ما نظره في المفرد فاعتماده اما على السماع و هو اللغة او على الحجة و هو التصريف و ما نظره في المركب فاما مطلقا او مختصا بوزن و الاول ان تعلق بخواص تراكيب الكلام و احكامه الاسنادية فعلم المعاني و الا فعلم البيان و المختص بالوزن فنظره اما في الصورة او في المادة الثاني علم البديع و الاول ان كان بمجرد الوزن فهو علم العروض و الا فعلم القوافي و ما يعم المفرد و المركب فهو علم النحر و الثاني فان تعلق بصور الحروف فهو علم قوانين الكتابة و ان تعلق بالعلامات فعلم قوانين القراءة و هذه العلوم لا تختص بالعربية بل توجد في سائر لغات الامم الفاضلة من اليونان و غيرهم و اعلم ان هذه العلوم في العربية لم تؤخذ عن العرب قاطبة بل عن الفصحاء البلغاء منهم و هم الذين لم يخالطوا غيرهم كهذيل و كنانة و بعض تميم و قيس و غيلان و من يضاهيهم من عرب الحجاز و اوساط نجد فاما الذين صابوا العجم في الاطراف فلم تعتبر لغاتهم و احوالها في اصول هذه العلوم و هؤلاء كحمير و همدان و خولان و الازد لمقاربتهم الحبشة و الزنج و طي و غسان لمخالطتهم الروم و الشام و عبد القيس لمجاورتهم اهل الجزيرة و فارس ثم اتى ذوو العقول السليمة و الازهان المستقيمة و رتبوا اصولها و هذبوا فصولها حتى تقررت على غاية لا يمكن المزيد عليها انتهى *

علم الصرف و يسمى بعلم التصريف ايضاً و هو علم باصول تعرف بها احوال ابنية الكلم التي ليست باعراب و لا بناء هكذا قال ابن الحاجب فقله علم بمنزلة الجنس لانه شامل للعلوم كلها و قوله تعرف بها احوال ابنية الكلم يخرج الجميع سوى النحر و قوله ليست باعراب و لا بناء يخرج النحر * و فائدة اختيار تعرف على تعلم تذكر في تعريف علم المعاني ثم المراد من بناء الكلمة و كذا من صيغتها و وزنها هيئتها التي يمكن ان يشاركها فيها غيرها و هي عدد حروفها المرتبة و حركاتها المعينة و سكونها مع اعتبار حروفها الزائدة و الاصلية كل في موضعه فرجل مثلا على هيئة و صفة يشاركه فيها عضد و هي كونه على ثلاثة احرف اولها مفتوح و ثانيها مضموم و اما الحرف الاخير فلا تعتبر حركاته و سكونه في البناء فرجل و رجلا و رجل على بناء واحد و كذا جمل على بناء ضرب لان الحرف الاخير متحرك بحركة الاعراب و سكونه و حركة البناء و سكونه * و انما قلنا يمكن ان يشاركها لانه قد لا يشاركها في الوجود كالحبلى بكسر الحاء و ضم الباء فانه لم يات له نظيره و انما قلنا حروفها المرتبة لانه اذا تغير النظم و الترتيب تغير الوزن كما تقول يكس على وزن فعل و آيس على وزن عفل و انما قلنا مع اعتبار الحروف الزائدة و الاصلية لانه يقال ان كرم مثلا على وزن فَعْل لا على وزن اَفْعَل او فاعل مع توافق الجميع في الحركات المعينة و السكون و قولنا كل في موضعه لانه فحودهم

ليس على وزن قُمْطَرْتَخَالَفَ مواضع الفتحيتين والسكونين وكذا نَحْوُ بَيْطَرْتَخَالَفَ لَشَرَيْفَ في الوزن لخالف موضعي اليائين وقد يخالف ذلك في اوزان التصغير فيقال اوزان التصغير فُعِيلَ وفُعَيْعِلَ وفُعَيْعِيلَ ويدخل في فُعَيْلَ رَحِيلَ وَحُمَيْرٌ وغير ذلك وفي فَعِيلَ اَكِيلَ وَحُمَيْرٌ وَنَحْوُهَا وفي فَعِيلَ مَفَيْتَمَ وَتَمَيْثِيلَ وَنَحْوُ ذَلِكَ ويعرف وجهه في لفظ الوزن في فصل النون من باب الواو فعلى هذا لا حاجة الى تقييد الاحوال بكونها لا تكون اعرابا ولا بناء اذ هما طاريان على آخر حروف الكلمة فلم يدخل في احوال الابنية لكن بقي ههنا شيء وهو انه يخرج من الحد معظم ابواب التصريف اعني الاصول التي تعرف بها ابنية الماضي والمضارع والامر والصفة وافعل التفضيل والآلة والموضع والمصغر والمصدر لكونها اصولا تعرف بها ابنية الكلم لا احوال ابنيتهما فان اريد ان الماضي والمضارع مثلا حالان طاريان على بناء المصادر ففيه بعد لانهما بناء ان مستانفان بنيا بعد هدم بناء المصدر ولو سلم فلم عد المصادر في احوال الابنية ثم الماضي والمضارع والامر وغير ذلك مما مر كما انها ليست باحوال الابنية ليست بابنية على الحقيقة بل هي اشياء ذوات ابنية على ما مر من تفسير البناء بلى قد يقال ان ضرب مثلا هذا بناء حاله كذا مجازا ولا يقال ابدا ان ضرب حال بناء وانما يدخل في احوال الابنية الابتداء والوقف والامالة وتخفيف الهمزة والاعلال وبعض الادغام وهو ادغام بعض حروف الكلمة في بعض وكذا بعض التقاء الساكنين وهو ما اذا كان الساكنان في كلمة فهذه المذكورات احوال الابنية ثم الوقف والتقاء الساكنين في كلمتين والادغام فيهما ليست بابنية ولا احوال ابنية لعدم اعتبار حركة الحرف الاخير وكونها اللهم الا ان يقال اريد بالبناء الحروف المرتبة بلا اعتبار الحركات والسكنات كذا ذكر المحقق الرضي في شرح الشافية والجواب عن ذلك بانه اريد بابنية الكلم ما يطرو عليها اى على الكلم من الهيآت والاحوال كما عرفت فهي نفس احوال الكلم فلاضافة بيانية كما في قولهم شجر اراك فمعنى احوال ابنية الكلم على هذا احوال هي ابنية الكلم فلا يخرج من الحد معظم ابواب التصريف من ابنية الماضي والمضارع ونحوهما وبالجمله فعلم الصرف علم باصول تعرف بها ابنية الكلم ثم انه كما يبحث في العلم عن العوارض الذاتية لموضوعه كذلك يبحث فيه عن اعراض تلك الاعراض فدخل في ابنية الكلم الابتداء والامالة ونحوهما مما هو من احوال الابنية ويؤيده ما وقع في الاصول من ان الصرف علم تعرف به احوال الكلمة بناء وتصرفا فيه اى في ذلك البناء لا اعرابا و بناء وكذا يدخل في الحد الوقف لانه من احوال الابنية يعرضها باعتبار قطعها عما بعدها لا باعتبار حركة الحرف الاخير او سكونه والا لخرج بعض اقسام الوقف من الوقف كالحذف والابدال والزيادة فتدبر وذكر التقاء الساكنين في الكلمتين والادغام فيهما استطرادي كذكر الجزئي في علم المنطق وهذا الجواب مما استخرجته مما ذكره في هذا المقام فعلى هذا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث ان لها بناء وقد عرفت انه لا محذور في البحث عن قيد الحيثية اذا كانت بيانا للموضوع فلا محذور في البحث عن

الابنية في هذا العلم و يوجد هذا ما مرفي تقسيم العلوم العربية من ان الصرف يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها و هيئاتها و كذا ما ذكر المحقق عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية من ان التصريف و المعاني و البيان و البديع و النحور بل جميع العلوم الادبية تشترك في ان موضوعها الكلمة و الكلام انما الفرق بينها بالحيثيات انتهى و في شرح الشافية للجار بردي أن موضوعه الابنية من حيث تعرض الاحوال لها و الابنية عبارة عن الحروف و الحركات و السكّنات الواقعة في الكلمة فيبحث عن الحروف من حيث انها ثلاثة او اربعة او خمسة و من حيث انها زائدة او اصلية و كيف يعرف الزائد من الاصلي و عن الحركات و السكّنات من حيث انها خفيفة او ثقيلة فيخرج عن هذا العلم معرفة الابنية و يدخل فيه معرفة احوالها لان الصرف علم بقواعد تعرف بها احوال الابنية اى تعرف بها الماضي و المضارع و الامر الحاضر الى غير ذلك فان جميع ذلك احوال راجعة الى احوال الابنية لا الى نفس الابنية انتهى فعلى هذا اضافة احوال الابنية ليست بيانية و يرد عليه ان الماضي و نحوه ليس بناء ولا حال بناء بل هو شئ ذو بناء كما مروا ضعف منه ما وقع في بعض كتب الصرف من ان موضوعه الاصول و القواعد حيث قال موضوع علم صرف أن أصول چنديست که ازوي درين علم بحث کرده اند و اثبات احوالات بروي کرده اند و مراد باصول آن مسائل کليه است که متفرع شود بر آن مسائل جزئيات آن مسائل مثلا يکي از اصول اين فن اين قاعده کليه است اذا اجتمع الواو و الياء و سبقت احدهما بالسكون قلبت الواو ياء و ادغمت الاولى في الثانية و جزئيات وى مثل مرمي و مروي که در اصل مرموي و مرووي بود که اين مسئله کليه مذکوره را موضوع عنواني کرده شد که اين دو مثال فرع آن مسئله کليه است که آن در ضمن اين دو مثال متحقق شده که متکلم آن مسئله را آنگ ملاحظه نموده است و ذکر موضوع عنواني کرده اثبات احوال بران اصل کرده شد از ان حيثيت که آن اصل متحقق ميشود در ضمن آن فرع که مرمي و مروي است يعني صادق مي آيد بروي و مباديه حدود ما تبني عليه مسائله کحد الكلمة و الاسم و الفعل و الحرف و مقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل کقولهم انما يوقع الاعلال في الكلمة لازالة الثقل منها و مسائله الاحکام المتعلقة بالموضوع کقولهم الكلمة اما مجرد او مزيد او جزئه کقولهم ابتداء الكلمة لا يكون ساکنا او جزئيه کقولهم الاسم اما ثلاثي او رباعي او خماسي او عرضه کقولهم الاعلال اما بالقلب او الحذف او الاسکان و غايته غاية الجدرى حيث يحتاج اليه جميع العلوم العربية و الشريعة کعلم التفسير و الحديث و الفقه و الكلام و لذا قيل ان الصرف ام العلوم و النحوا برها قال الرضي اعلم ان التصريف جزء من اجزاء النحوبلا خلاف من اهل الصيغة و التصريف على ما حکى سيبويه عنهم هو ان تبني من الكلمة بناء لم تبني العرب على وزن ما بنته ثم تعمل في البناء الذي بنته ما يقتضيه قياس کلامهم كما يتبين في مسائل التمرين و المتأخرون على ان التصريف علم بابنية الكلمة و بما يكون

لحروفها من اصالته وزيادته وحذف وصحة و اعلال و ادغام و امالة و بما يعرض لآخرها مما ليس باعراب ولا بناء من الوقف وغير ذلك انتهى فالصرف والتصريف عند المتأخرين مترادفان والتصريف على ما حكى سيبويه عنهم جزء من الصرف الذي هو جزء من اجزاء النحو .

علم النحو ويسمى علم الاعراب ايضا على ما في شرح اللب وهو علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحة و سقاما و كيفية ما يتعلق بالالفاظ من حيث وقوعها فيه من حيث هو او لا وقوعها فيه كذا في الارشاد فقولته علم جنس و قوله كيفية التركيب العربي فصل يخرج علم اصول الفقه والفقه وغيرهما فانه لا يعرف بها كيفية التركيب العربي وهو اى التركيب العربي لا يستلزم كون جميع اجزائه عربيا فيشتمل احوال المركبات و احوال الاسماء الاعجمية ولو قيل كيفية الكلم العربية كما قال البعض لخروج العجمية الا ان يقال انها ملحقة بالعربية بعد النقل الى العرب وقوله صحة و سقاما تمييز لقوله كيفية التركيب اى تعرف به صحة التركيب العربي و سقمه اذ يعرف منه ان نحو ضرب غلامه زيد صحيح و ضرب غلامه زيدا فاسد و خرج به علم المعاني والبيان والبديع و العروض فانها تعرف بها كيفية التركيب من حيث الفصاحة والبلاغة ونحوها لا من حيث الصحة والسقم ويتناول احكام ضرورة الشعر لانها ايضا تبحث من حيث الصحة والسقام وما في قوله ما يتعلق عبارة عن الاحوال اى تعرف به احوال الالفاظ لكن لا مطلقا بل من حيث وقوعها في التركيب العربي من حيث هو او لا وقوعها فيه كتقديم المبتدأ وتأخيرها وتذكير الفعل وتانيته لا مثل الاحوال التي هي الحركات والسكنات ونحوها فخرج علم الصرف فالحاصل ان تلك الاحوال من حيث هي هي تتعلق بالالفاظ فقط ومن حيث انها باستعمالها يصح التركيب مثل ابن زيد و بتركها يفسد التركيب مثل زيد ابن تتعلق بالتركيب هذا خلاصة ما في حواشي الارشاد فعدم الصرف من اجزاء النحو بناء على كونه من مبادي النحو لانه يتوقف عليه مسائل النحو اى التصديق بها وهذا كما عد صاحب مختصر الاصول علم الكلام والعلوم العربية من مبادي اصول الفقه لتوقف مسائله عليهما تصورا او تصديقا وان شئت توضيح هذا فارجع الى شرح مختصر الاصول وحواشيه وموضوع النحو اللفظ الموضوع مفردا كان او مركبا وهو الصواب كذا قيل يعني موضوع النحو اللفظ الموضوع باعتبار هيئته التركيبية وتاديتها لمعانيها الاصلية لا مطلقا فانه موضوع العلوم العربية على ما مر قبل هذا وقيل الكلمة والكلام وفيه انه لا يشتمل المركبات الغير الاسنادية مع انها ايضا موضوع النحو وقيل هو المركب باسناد اصلي وفيه انه لا يشتمل الكلمة والمركبات الغير الاسنادية ومباديه حدود ما تبنتني عليه مسائله كحد المبتدأ والخبر ومقدمات حججها اى اجزاء علل المسائل كقولهم في حجة رفع الفاعل انه اقوى الاركان والرفع اقوى الحركات ومسائله الاحكام المتعلقة بالموضوع كقولهم الكلمة اما معرب او مبني او جزؤه كقولهم آخر الكلمة محل الاعراب او جزؤه كقولهم الاسم بالسببين يمتنع عن الصرف او عرضه كقولهم الخبر

اما مفرد او جملة او خاصته كقولهم الاضافة تعاقب التنوين ولو بواسطة او وسائط اى ولو كان تعلق الاحكام باحد هذه الامور ثابتا بواسطة او وسائط كقولهم الامر يوجب بالفاء فالامر جزئي من الانشاء و الانشاء جزئي من الكلام والغرض منه الاحتراز عن الخطأ فى التأليف و الاقتدار على فهمه و الافهام به هكذا فى الارشاد و حواشيه و غيرها • •

علم المعاني و هو علم تعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال هكذا ذكر الخطيب فى التلخيص فاعلم جنس. يشتمل جميع العلوم المدونة ثم انه ان حمل العلم على الاصول و القواعد و الادراك المتعلق بها فعدم شموله لعلم ارباب السليقة ظاهر لانهم لا يعلمون القواعد مفصلة و ان كانوا يعتبرون مقتضياتها فى المواد بسليقتهم و ان حمل على الملكة فعدم شموله لعلمهم ببناء على ان الملكة انما تحصل من ادراك القواعد مرة بعد اخرى و عدم شموله على التقدير الاول لعلم الله تعالى و علم جبرئيل غير ظاهر و اما على التقدير الثاني اى على تقدير حمله على الملكة فظاهر فتدبر كذا ذكر الفاضل الجليلي هذا و اما على ما اختاره صاحب الاطول من ان المعتبر في جميع العلوم المدونة حصول العلم عن دليل على ما سبق في تعريف العلوم المدونة فعدم شموله لعلم الله تعالى و علم جبرئيل على جميع التقادير و اوضح لان علم الله تعالى و كذا علم جبرئيل ليس استداليا و كذا الحال في علم الصرف و النحو و البيان و البديع و نحو ذلك و اختار تعرف دون تعلم لان المعرفة ادراك الجزئي فكله قال هو علم تستنبط منه ادراكات جزئية هي معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورات في هذا العلم بمعنى ان اى فرد يوجد منها امكنا ان نعرفه بذلك لا انها تحصل جملة بالفعل لان وجود ما لانهاية له محال فلا يرد ما قيل ان اريد الكل فلا يكون هذا العلم حاملا لاحد او الجنس او البعض فيكون حاملا لكل من عرف مسئلة منه و قال صاحب الاطول و يمكن ان يجاب بان المراد معرفة الكل و استحالة معرفة الكل لا ينافي كون العلم سببا لها كما ان استحالة عدم صفات الواجب لا ينافي سببية عدم الواجب و عدم حصول العلم المدون لاحد ليس بمستبعد ولا بممتنع و تسمية البعض فقيها مجاز و قد سبق الى هذا اشارة في تعريف العلوم المدونة و المراد باحوال اللفظ الامور العارضة المتغيرة كما يقتضيه لفظ الحال من التقديم و التأخير و التعريف و التنكير و غير ذلك و احوال الاسناد ايضا من احوال اللفظ باعتبار ان كون الجملة مؤكدة او غير مؤكدة اعتبار راجع اليها و يجي تحقيق قوله التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال في لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء المهملة و احتراز به عن الاحوال التي ليست بهذه الصفة كالاعلال و الادغام و الرفع و النصب و ما اشبه ذلك من المحسنات البديعية فان بعضها ما يتقدم على المطابقة و بعضها ما يتاخر منها فان الاعلال و الادغام و نحوهما مما لا بد منه في تادية اصل المعنى مقدم على المطابقة و المحسنات البديعية من التجنيس و الترميع و نحوهما مما يكون بعد رعاية المطابقة متاخر عن

المطابقة ولا بد من اعتبار قيد الحيثية المستفادة من تعليق الحكم بالموصول الذي صلته مشتقة اى التي بها يطابق اللفظ لمقتضى الحال من حيث هو كذلك ليتم امر الاحتراز والا لدخل فيه بعض المحسنات والاحوال النحوية والبيانية التي ربما يقتضيها الحال فان الحال ربما يقتضي تقديم او تأخيرا يبحث عنه النحوي وربما يقتضي السجع وغيره وربما يقتضي ايراد المجاز والتشبيه فلولا قيد الحيثية لدخلت هذه الامور التي تعلقت بعلوم آخرى المعاني ثم موضوع العلم ليس مطلق اللفظ العربي كما توهمه العبارة بل الكلام من حيث انه يفيد زوائد المعاني فلوقال احوال الكلام العربي لكان اوفق الا انه راعى ان اكثر تلك الاحوال من عوارض اجزاء الكلام بالذات وان صاحب المعاني يرجعه الى الكلام فاختر اللفظ ليكون صحيحاً في بادى الراي وقدنبه بتقييد اللفظ بالعربي واطلقه في قوله يطابق اللفظ على ان تخصيص البحث با لفظ العربي مجرد اصطلاح والا فيطابق بها مطلق اللفظ لمقتضى الحال و بها يرتفع شان كل مقال ولهذا لم يضر فاعل المطابقة فاتجه ان الاحوال الشاملة بغير اللفظ العربي كيف تكون من الاحوال التي تبحث في العلم ولا تبحث فيه الا عن الاعراض الذاتية ولا يندفع الا بما ذكره المحقق التفتازاني في بعض تصانيفه من ان اشتراط البحث عن الاعراض الذاتية انما هو عند الفيلسفي واما ارباب تدوين العربية فربما لا يتم في علومهم هذا إلا بمزيد تكلف كذا في الاطول ولا يخفى ان هذا الايراد انما هو على مذهب المتقدمين الداهيين الى ان اللاحق بواسطة الجزء الاعم من الاعراض الغريبة واما على مذهب المتأخرين الداهيين الى انه من الاعراض الذاتية فلا ايراد وقد عرف صاحب المفتاح المعاني بانه تتبع خواص تراكييب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالتوقف عليها عن الخطأ في تطبيق ما يقتضي الحال ذكره والتعريف الاول اخصرو اوضح كما لا يخفى و أيضاً التعريف بالتتابع تعريف بالمبائن اذ التتابع ليس بعلم ولا صادق عليه و ان شئت التوضيح فارجع الى المطول والاطول .

• علم البيان • وهو علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه كذا ذكر الخطيب في التلخيص فالعلم جنس وقوله يعرف به ايراد المعنى الواحد اى علم يعرف به ايراد كل معنى واحد يدخل في قصد المتكلم على ان اللام في المعنى للاستغراق الغري وهذا هو العرف في وصف العلوم بمعرفة الجزئيات بها فلو عرف من ليس له هذه الملكة او الاصول او الادراك على اختلاف معاني العلم كالعرب المتكلم بالسليقة ايراد معنى قولنا زيد جواد بطرق مختلفة لم يكن عالما بعلم البيان وفسر القوم المعنى الواحد بما يدل عليه الكلام الذي روعي فيه المطابقة لمقتضى الحال واعترض عليه بانه مما لا يفهم من العبارة ويخرج البحث عن المجاز المفرد مع انه من البيان ويمكن دفعه بان تخصيص المعنى الواحد بمعنى الكلام البليغ لاشتهار ان موضوع الفن اللفظ البليغ على ان وصف المعنى بالواحد يحتمل ان يكون باعتبار وحدة تحصل للمعنى باعتبار ترتيبه

فى النفس بحيث لا يصح تقديم جزء على جزء فهذا هو الوحدة المعتبرة فى نظر البليغ واما المجامع المفرد و امثاله فالبحت عنه راجع الى البحث عن الكلام البليغ وقد احتزبه عن ملكة الاقتدار على ايراد المعنى العاري عن الترتيب الذي يصير به المعنى معنى الكلام المطابق لمقتضى الحال بالطرق المذكورة فانها ليست من علم البيان وهذه الفائدة اقوى مما ذكره السيد السند من ان فيما ذكره القوم تنبيه على ان علم البيان ينبغي ان يتاخر عن علم المعاني فى الاستعمال و ذلك لانه يعلم منه هذه الفائدة ايضا فان رعاية مراتب الدلالة فى الوضوح و الخفاء على المعنى ينبغي ان يكون بعد رعاية مطابقته لمقتضى الحال فان هذه كالاصل فى المقصودية و تلك فرع و تمة لها وكذا خرج به ملكة الاقتدار على معنى الشجاع بالفاظ مختلفة كالاسد و الغضنفر و الليث و الحارث و قوله بطرق مختلفة اى فى طرق مختلفة و المراد بالطرق التراكيب و يستفاد منه انه لابد فى البيان من ان تكون بالنسبة الى كل معنى طرق ثلثة على ما هو ادنى الجمع ولا بعد فيه لان المعنى الواحد الذي نحن فيه له مسند و مسند اليه و نسبة لكل منها دال يجري فيه المجاز سيما باعتبار المعنى الالتزامى معتبر في هذا الفن فتحصل للمركب طرق ثلثة لا محالة ولا يشكل عليك انه و ان تحقق الطرق الثلثة بالاعتبار المذكور وازيد لكن كيف يجزم بتحقيق الاختلاف فى الوضوح و هو خفي جدا فان الامر هين اذا الاختلاف فى الوضوح و الخفاء كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازي وبعده من المعنى الحقيقي يكون بوضوح القرينة المنصوبة و خفاءها فلا محالة تتحقق المعاني المختلفة ووضوحا و خفاء و لو باعتبار القرائن التي نصبها في تصرف البليغ فتقييد ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة على تقدير ان يكون لها طرق مختلفة مما لاحاجة اليه بقي هنا شيى و هو انه كما ان الاقتدار على ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة من مزايا البلاغة كذلك الاقتدار على ايراده بطرق متساوية فى الوضوح فلا معنى لادخال الاول تحت البيان دون الثاني الا ان يقال هذا تعريف بخاصة شاملة للمعروف ولا يلزم منه ان يكون كل ما يغير هذه الخاصة خارجا عن و ظائف البيان ثم المختلفة يشتمل المختلفة فى الكلمات التي هي اجزاء المركب و المختلفة فى وضوح الدلالة فان طرق المختلفة فى الاول ليس من البيان فاخرجه بقوله فى وضوح الدلالة اما لانه اراد بالدلالة الدلالة العقلية لما انه تقرر من ان الاختلاف المذكور لا يجري الا فى الدلالات العقلية و اما لان الاختلاف فى وضوح الدلالة يخص الدلالة العقلية فلا حاجة الى تقييد الدلالة بالعقلية لاجراى الطرق المختلفة بالعبارة و تكرر فى التعريف ذكر الخفاء و ان ذكر فى المفتاح للاختصار و لاستلزام الاختلاف فى الوضوح الاختلاف فى الخفاء و قوله عليه اى على المعنى الواحد و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الاطول و موضوعه اللفظ البليغ من حيث انه كيف يستفاد منه المعنى الزائد على اصل المعنى .

• علم البديع • و هو علم تعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال و بعد رعاية

وضوح الدلالة كذا ذكر الخطيب اى علم يعرف به كل وجه جزئي يرد على سامع الكلام البليغ والمتلفظ به على ما فى الاطول وليس المراد بوجوه التحسين مفهومها الاعم الشامل للمطابقة والخلو عن التعقيد المعنوي وغير ذلك مما يورث الكلام حسنا سواء كان داخلا فى البلاغة او غير داخل فيها مما يتبين في علم المعاني والبيان واللغة والصرف والنحو لانه يدخل فيها حينئذ بعض ما ليس من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام كالخلو من التناثر ومخالفة القياس وضعف الناليف لان البلاغة موقوفة على الخلو عنها فلا يكون الخلو عنها من المحسنات التابعة لبلاغة الكلام ضرورة انها تكون بعد البلاغة بل المراد منها ما سواها مما لا دخل له فى البلاغة من المحسنات فقولته بعد رعاية مطابقة الكلام الخ ليس للاحتراز عن تلك الامور لعدم دخولها في وجوه التحسين بل للتنبية على ان الوجوه المحسنة البديعية لا تحسن بدون البلاغة والا لكان كتعليق الدرر على اعناق الخنازير فقلته بعد متعلق بالمصدر وهو التحسين والتنبية على انه يجب تاخير علم البديع عن المعاني والبيان وانها تورث حسنا عرضيا غير داخل في حد البلاغة وانها انما تكون من البديع اذا لم يقتض الحال لها ان لو اقتضاها الحال لم تكن تابعة للبلاغة ولذا ذكر في شرح المفتاح واما البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمي البلاغة لاقساما براسه من اقسام العلوم العربية على ما سبق هذا خلاصة ما فى المطول وحواشيه وموضوعه اللفظ البليغ من حيث ان له توابع .

• بيان الغرض من تلك العلوم اعلم ان البلاغة سواء كانت فى الكلام او فى المتكلم رجوعا الى امرين احدهما الاحتراز عن الخطأ في تادية المعنى المراد اى ما هو مراد البليغ من الغرض المصوغ له الكلام كما هو المتبادر من اطلاق المعنى المراد في كتب علم البلاغة فلا يندرج فيه الاحتراز عن التعقيد المعنوي كما توهمه البعض ولا الاحتراز عن التعقيد مطلقا والثاني تمييز الفصيح عن غيره ومعرفة ان هذا الكلام فصيح وهذا غير فصيح فمنه ما يبين في علم متن اللغة او التصريف لو النحواو يدرك بالحس وهواي ما يبين في هذه العلوم ما عدا التعقيد المعنوي فمست الحاجة للاحتراز عن الخطأ في تادية المعنى المراد الى علم ولاحتراز عن التعقيد المعنوي الى علم آخر فوضعوا لهما علمين المعاني والبيان وسموها علم البلاغة لمزيد اختصاص لهما بها ثم احتاجوا لمعرفة ما يتبع البلاغة من وجوه التحسين الى علم آخر فوضعوا له علم البديع فما يحتز به عن الاول اى الخطأ في التادية علم المعاني وما يحتز به عن الثاني اى التعقيد المعنوي علم البيان وما يعرف به وجوه التحسين علم البديع .

• علم العروض وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث الميزان والتقطيع والقيد الاخير احتراز عن علم

القافية وموضوعه اللفظ المركب من حيث ان له وزنا .

• علم القافية وهو علم تعرف به كيفية الاشعار من حيث التقفية والقيد الاخير احتراز عن علم

العروض وموضوعه اللفظ المركب من حيث ان له قافية .

• • العلوم الشرعية وتسمى العلوم الدينية وهي العلوم المدونة التي تذكر فيها الاحكام الشرعية العملية او الاعتقادية وما يتعلق بها تعلقا معتدا به ويجب تحقيقه في الشرع في فصل العين من باب الشين المعجمة وهي انواع فمنها •

• علم الكلام ويسمى باصول الدين ايضا وسماء ابو حنيفة رحمه الله تعالى بالفقه الاكبر وفي جميع السلوك ويسمى بعلم النظر والاستدلال ايضا ويسمى ايضا بعلم التوحيد والصفات وفي شرح العقائد للتفتازاني العلم المتعلق بالاحكام الفرعية اي العملية يسمى علم الشرائع والاحكام وبالحكام الاصلية اي الاعتقادية يسمى علم التوحيد والصفات انتهى وهو علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي في العقائد ودلائلها ويمكن ان يراد به المعلوم لكن بنوع تكلف بان يقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به الخ • وفي صيغة الاقتدار تنبيه على القدرة التامة وباطلاق المعية تنبيه على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب هذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل الى حفظ اي وضع يراد ان ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا ان ليس تترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا وفي اختيار يقتدر على يثبت اشارة الى ان الاثبات بالفعل غير لازم وفي اختيار معه على به مع شيوع استعماله تنبيه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ان المراد الترتب العادي وفي اختيار اثبات العقائد على تحصيلها اشعار بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وبان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب ان يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولاخفاء في بطلانه والمتبادر من الباء في قولنا بايراد هو الاستعانة دون السببية ولكن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ماهي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى لاثبات بناء على تناول المخطي ولايراد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غير معين حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد فحاصل الحد انه علم بامور يقتدر معه اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامها اياه بايراد الحجج ودفع الشبه عنها فايراد الحجج اشارة الى وجود المقتضي ودفع الشبه الى انتفاء المانع ثم المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير لا ما يقصد به العمل كقولنا البوتر واجب ان

قد دُونَ للعمليات الفقه و المراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة و السلام سواء كانت صوابا او خطأ فلا يخرج علم اهل البدع الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة عن علم الكلام ثم المراد جميع العقائد لانها منحصرة مضبوطة لاتزاد عليها فلا يتعذر الاحاطة بها و الاقتدار على اثباتها و انما تتكثروا جوه استدلالها و طرق دفع شبهاتها بخلاف العمليات فانها غير منحصرة فلا تقتضى الاحاطة بكلمها و انما مبلغ من يعلمها هو التمهيد التام • و موضوعه هو المعلوم من حيث ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا و ذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم و الوحدة للصانع و اما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة و جواز الخلاء و انتفاء الحال و عدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في المعاد و كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته و الشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود و المعدوم و الحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا و ان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا و للبعد مراتب متفاوتة و قد يقال المعلوم من الحينية المذكورة يتناول محمولات مسائله ايضا فاولى ان يقال من حيث انه يثبت له ما هو من العقائد او وسيلة اليها و قال القاضي الارموي موضوعه ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن عوارض الذاتية التي هي صفاته الثبوتية و السلبية و عن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم و اما في الآخرة كالخسر و عن احكامه فيهما كبعث الرسل و نصب الامام في الدنيا من حيث انهما و اجبان عليه تعالى اولا و الثواب و العقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا و فيه بحث و هو ان موضوع العلم لا يبين وجوده فيه اى في ذلك العلم فيلزم اما كون اثبات الصانع بيّنا بذاته و هو باطل او كونه مبينا في علم آخر سواء كان شرعيا اولا على ما قال الارموي و هو ايضا باطل لان اثباته تعالى هو المقصود الاعلى في هذا العلم و ايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر جدا و قال طائفة و منهم حجة الاسلام موضوعه الموجود بما هو موجود اى من حيث هو هو غير مقيد بشيى و يمتاز الكلام عن الالهي باعتبار ان البحث فيه على قانون الاسلام لا على قانون العقل و افق الاسلام اولا كما في الالهي و فيه ايضا بحث اذ قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا مع ان الخطي من ارباب علم الكلام و مسائله من مسائل الكلام و فائدة علم الكلام و غايته الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان و ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم و الزام المعاندين باقامة الحجة عليهم و حفظ قواعد الدين عن ان يزولها شبهة المبطلين و ان تبتنى عليه العلوم الشرعية اى يبتنى عليه ماعداه من العلوم الشرعية فانه اساسها و اليه يؤل اخذها و اقتباسها فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسول منزل للكتيب لم يتصور علم تفسير ولا علم فقه و اصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فلاخذ فيها بدون كيان

على غير اساس وغاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين . ومن هذا تبين مرتبة الكلام اى شرفه فان شرف الغاية يستلزم شرف العلم و ايضا دلالته يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي اى شهادة العقل مع تأيد ها بالنقل هي الغاية فى الوثاقة اذ لا تبقى حينئذ شبهة في صحة الدليل و اما مسائله التي هي المقامد فهي كل حكم نظري لمعلوم . هو اى ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شئ منها والكلام هو العلم الا على اذ تنتهي اليه العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مباد تبين في علم آخر شرعيا او غيره بل مباديه اما مبينة بنفسها او مبينة فيه . فهي اى تلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية و مباد لمسائل اخر منه لا تتوقف عليها لكلا يلزم الدور فلوجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به كثيرا للفائدة فى الكتاب فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق بالجملة فعلماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع و صفاته و افعاله و ما يتفرع عليها من مباحث الذبوة و المعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم آخر و اما وجه تسميته بالكلام فلانه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات اولان ابوابه عنونت اولا بالكلام في كذا اولان مسئلة الكلام اشهر اجزائه حتى كثر فيه التقاتل و اما تسميته باصول الدين فلكونه اصل العلوم الشرعية لا بتفائها عليه وعلى هذا القياس فى البواقي من اسمائه هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف ومنها .

علم التفسير وهو علم يعرف به نزول الآيات وشئونها واقاصيصها والاسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكيبها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها عامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها وحلالها وحرامها وعددها وعيدها وامرها ونهيها وامثالها وغيرها وقال ابو حبان التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن ومدلولاتها واحكامها الانفرادية والتركيبية ومعانيها التي يحمل عليها حالة التركيب وتتمات ذلك . قال فقولنا علم جنس و قولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن هو علم القراءة و قولنا ومدلولاتها اى مدلولات تلك الالفاظ وهذا متن علم اللغة الذي يحتاج اليه في هذا العلم و قولنا واحكامها الا فرادية والتركيبية يشتمل علم الصرف والنحو والبيان والبديع و قولنا ومعانيها التي يحمل عليها حالة التركيب يشتمل ما دلالاته بالحقيقة وما دلالاته بالمجاز فان التركيب قد يقتضي بظاهرة شيئا وبصد عن الحمل عليه صاد فيحمل على غيره وهو المجاز و قولنا وتتمات ذلك هو

مثل معرفة النسخ و سبب النزول و توضيح ما ابهى فى القرآن و نحو ذلك و قال الزركشي التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على محمد صلى الله عليه و سلم و بيان معانيه و استخراج احكامه و حكمه و استمداد ذلك من علم اللغة و النحو و التصريف و علم البيان و اصول الفقه و القرآت و يحتاج الى معرفة اسباب النزول و الناسخ و المنسوخ كذا فى الاتقان لموضوعه القرآن و اما وجه الحاجة اليه فقال بعضهم اعلم ان من المعلوم ان الله تعالى انما خاطب خلقه بما يفهمونه و لذلك ارسل كل رسول بلسان قومهم و انزل كتابه على لغتهم و انما احتيج الى التفسير لما سيذكر بعد تقرير قاعدة وهي ان كل من وضع من البشر كتابا فانما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح و انما احتيج الى الشرح لأمور ثلاثة أحدها كمال فضيلة المصنف فانه بقوته العلمية يجمع المعاني الدقيقة فى اللفظ الوجيز غربا عسرفهم مراده فقصده بالشروح ظهور تلك المعاني الدقيقة و من ههنا كان شرح بعض الأئمة لتصنيفه ادل على المراد من شرح غيره له و ثانيها اغفاله بعض متممات المسئلة او شروطها اعتمادا على و ضوحها او لانها من علم آخر فيحتاج الشارح لبيان المتروك و مراتبه و ثالثها احتمال اللفظ لمعان مختلفة كما فى المجاز و الاشتراك و دلالة الالتزام فيحتاج الشارح الى بيان غرض المصنف و ترجيحه و قد يقع فى التصانيف ما لا يخلو عنه بشر من السهو و الغلط او تكرار الشيء او حذف المهم و غير ذلك فيحتاج الشارح للتنبيه على ذلك و اذا تقرر هذا فنقول ان القرآن انما نزل بلسان عربي في زمن فصحاء العرب و كانوا يعلمون ظواهره و احكامه اما دقائق باطنه فانما كانت تظهر لهم بعد البحث و النظر مع سواهم النبي صلى الله عليه و سلم فى الأكثر كسواهم لما نزل و لم يلبسوا ايمانهم بظلم فقالوا و اينال يظلم نفسه ففسره النبي صلى الله عليه و سلم بالشرك و استدل عليه ان الشرك لظلم عظيم و غير ذلك مما سالوا عنه عليه الصلوة و السلام و نحن محتاجون الى ما كانوا يحتاجون اليه مع احكام الظواهر لقصورنا عن مدارك احكام اللغة بغير تعلم فنحن اشد احتياجا الى التفسير و اما شرفه فلا يخفى قال الله تعالى يوتى الحكمة من يشاء و من يوتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا و قال الاصمهاني شرفه من وجوه • احدها من جبة الموضوع فان موضوعه كلام الله تعالى الذي ينبوع كل حكمة و معدن كل فضيلة • و ثانيها من جبة الغرض فان الغرض منه الاعتصام بالعررة الوثقى و الوصول الى السعادة الحقيقية التي هي الغاية القصوى • و ثالثها من جبة شدة الحاجة فان كل كمال ديني او دنيوي مفتقر الى العلوم الشرعية و المعارف الدينية وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى • فاذة • اختلف الناس في تفسير القرآن هل يجوز لكل احد الخوض فيه فقال قوم لا يجوز لاحد ان يتعاطى تفسير شيء من القرآن و ان كان عالما اديبا متسعا في معرفة الادلة و الفقه و النحو و الاخبار و الآثار و ليس له الا ان ينتهي الى ما روي عن النبي صلى الله عليه و سلم في ذلك و منهم من قال يجوز تفسيره لمن كان جامعا للعلوم التي يحتاج المفسر اليها وهي خمسة عشر علما اللغة و النحو و التصريف و الاشتقاق و المعاني

و البيان و البديع و علم القرآت لانه يعرف به كيفية النطق بالقرآن و بالقرآت يرجع بعض الوجوه المحتملة على بعض و اصول الدين اى الكلام و اصول الفقه و اسباب النزول و القصص اذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما انزلت فيه و الناسخ و المنسوخ ليعلم المحكم من غيره و الفقه و الاحاديث المبينة لتفسير المبهم و المجهل و علم الموهبة و هو علم يورثه الله تعالى لمن عمل بما علم و اليه الاشارة بحديث من عمل بما علم أورثه الله تعالى علم ما لم يعلم و قال البغوي و الكواشي و غيرها التاويل و هو صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب و السنة غير محظور على العلماء بالتفسير كقوله تعالى انفروا خفافا و ثقلا قيل شبابا و شيوخا و قيل اغنياء و فقراء و قيل نشاطا و غير نشاط و قيل اصحاء و مرضى و كل ذلك سائغ و الآية تحتمله و أما التاويل المخالف للآية و الشرع فمحظور لانه تاويل الجاهلين مثل تاويل الروافض قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان انهما علي و فاطمة يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان يعنى الحسن و الحسين • فائدة و اما كلام الصوفية فى القرآن فليس بتفسير • قال النسفي في عقائده النصوص محمولة على ظواهرها و العدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن المحاد و قال التفازاني في شرحه سميت الملاحدة باطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم و قصدهم بذلك نفي الشريعة بالكيفية • و اما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص مصروفة على ظواهرها و مع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك و يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان و محض العرفان • فان قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل آية ظهرو بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطاع • فلت اما الظهور و البطن ففي معناه اوجه احدها انك اذا بحثت عن باطنها و قستته على ظاهرها و قفت على معناها • و الثاني ما من آية الاعمل بها قوم و لها قوم سيعملون بها كما قاله ابن مسعود فيما اخرجه • و الثالث ان ظاهرها لفظها و باطنها تاويلها • و الرابع و هو اقرب الى الصواب ان القصص التي قصها الله تعالى عن الامم الماضية و ما عاقبهم به ظاهرها الاخبار ببلايا الاولين و باطنها و عظ الاخرين و تحذيرهم ان يفعلوا كفعالهم • و الخامس ان ظاهرها ما ظهر من معانيها لاهل العلم بالظاهر و بطنها ما تضمنه من الاسرار التي اطلع الله عليها ارباب الحقائق • و معنى قوله و لكل حرف حداى منتهى فيما اراد من معناه و قيل لكل حكم مقدار من الثواب و العقاب • و معنى قوله و لكل حد مطاع لكل غامض من المعاني و الاحكام مطاع يتوصل به الى معرفته و يوقف على المراد به و قيل كل ما يستحقه من الثواب و العقاب يطلع عليه فى الآخرة عند المجازاة و قال بعضهم الظاهر التلاوة و الباطن الفهم و الحد احكام الحلال و الحرام و المطاع الاشراف على الوعد و الوعيد • قال بعض العلماء لكل آية ستون الف فهم فهذا يدل على ان فهم المعاني للقرآن مجالا متسعوان المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الادراك فيه بالنقل و السماع لا بد منه في ظاهر التفسير لتتقن به مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع

الفهم والاستنباط ولا يجوز التهاون في حفظ التفسير الظاهر بل لابد منه أولا اذ لا مطمع في الوصول الى الباطن قبل احكام الظاهر هذا كله نبذ مما وقع في الالتقان وان شئت الزيادة فارجع اليه .
ومنها علم القراءة وهو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن وموضوعه القرآن من حيث انه كيف يقرأ .

ومنها علم الاسناد ويسمى باصول الحديث ايضا وهو علم باصول تعرف بها احوال حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث صحة النقل وضعفه والتحمل والاداء كذا في الجواهر وفي شرح النخبة هو علم يبحث فيه عن صحة الحديث وضعفه ليعمل به او يترك من حيث صفات الرجال وصيغ الاداء انتهى . فموضوعه الحديث بالحيثية المذكورة .

ومنها علم الحديث ويسمى بعلم الرواية والخبار والآثار ايضا على ما في مجمع السلوك حيث قال ويسمى جملة علم الرواية والخبار والآثار علم الاحاديث انتهى . فعلى هذا علم الحديث يشتمل على الآثار ايضا بخلاف ما قيل فانه لا يشتمله والظاهر ان هذا مبني على عدم اطلاق الحديث على اقوال الصحابة وافعالهم على ما عرف وعلم الحديث علم تعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وافعاله . اما اقواله عليه الصلوة والسلام فهي الكلام العربي فمن لم يعرف حال الكلام العربي فهو بمعزل عن هذا العلم وهو كونه حقيقة ومجازا وكناية وصريحا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا ومنطوقا ومعنويا ونحو ذلك مع كونه على قانون العربية الذي بينه النخبة بتفاصيله وعلى قواعد استعمال العرب وهو المعبر بعلم اللغة . واما افعاله عليه الصلوة والسلام فهي الامور الصادرة عنه التي امرنا باتباعه فيها اولا كالافعال الصادرة عنه طبعيا او خاصة كذا في العيني شرح صحيح البخاري وزاد الكرماني واحواله . ثم في العيني وموضوعه ذات رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انه رسول الله ومباده هي ما تتوقف عليه المباحث وهي احوال الحديث وصفاته ومثاله هي الاشياء المقصودة منه وغايته الفوز بسعادة الدارين . فائدة . لاهل الحديث مراتب اولها الطالب وهو المبتدي الراغب فيه ثم المحدث وهو الاستاذ الكامل وكذا الشيخ والامام بمعناه ثم الحافظ وهو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا واسنادا واحوال رواية جرحا وتعديلا وتاريخا ثم الحجة وهو الذي احاط علمه بثلاثمائة الف حديث كذلك قاله ابن المطري . وقال الجزري رحمه الله الراوي ناقل الحديث بالاسناد والمحدث من تحمل بروايته واعتفى بدرايته والحافظ من روى ما يصل اليه وعنى ما يحتاج اليه وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني السخاوي دراية الحديث علم تتعرف منه انواع الرواية واحكامها وشروط الرواية واصناف المرويات واستخراج معانيها ويحتاج الى ما يحتاج اليه علم التفسير من اللغة والنحو والتصريف والمعاني والبيان والبدع والاصول ويحتاج الى تاريخ النقلة انتهى .

و منها علم أصول الفقه ويسمى هو و علم الفقه بعلم الدراية أيضا على ما في مجمع السلوك و له تعريفان أحدهما باعتبار الأضاعة و ثانيهما باعتبار اللقب أى باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص و أما تعريفها باعتبار الأضاعة فيحتاج إلى تعريف المضاف و هو الأصول و المضاف إليه و هو الفقه و الأضاعة التي هي بمنزلة الجزء الصوري للمركب الإضافي فالأصول هي الأدلة إذاً الأصل في الاصطلاح يطلق على الدليل أيضا و إذا أضيف إلى العلم يتبادر منه هذا المعنى و قيد المراد المعنى اللغوي و هو ما يبتني عليه الشيء فإن الابتداء يشتمل الحسي و هو كون الشئيين حسيين كابتداء السقف على الجدران و العقلي كابتداء الحكم على دليله فلما أضيف الأصول إلى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتداء هنا عقلي فيكون أصول الفقه ما يبتني هو عليه و يستند إليه و لا معنى لمستند العلم و مبتدأه إلا دليله و أما الفقه فتستعرف معناه و أما الأضاعة فهي تفيد اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف إذا كان المضاف مشتقا أو ما في معناه مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث أنه مبنى له و مسند إليه ثم نقل إلى المعنى العرفي اللقبى الآتي ليتناول الترجيح والاجتهاد أيضا و قيل لا ضرورة إلى جعل أصول الفقه بمعنى أدلته ثم النقل إلى المعنى اللقبى أى العلم بالقواعد المخصوصة بل يحتمل على معناه اللغوي أى ما يبتني الفقه عليه و يستند إليه و يكون شاملا لجميع معلوماته من الأدلة والاجتهاد والترجيح لاشتراكها في ابتداء الفقه عليها فيعبر عن معلوماته بلفظه و هو أصول الفقه و عنه بإضافة العلم إليه فيقال علم أصول الفقه أو يكون إطلاقها على العلم المخصوص على حذف المضاف أى علم الأصول الفقه • لكن يحتاج إلى اعتبار قيد الاجمال و من ثمه قيل في المحصول أصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال و كيفية الاستدلال بها و كيفية حال المستدل بها و في الأحكام هي أدلة الفقه و جهات دلالتها على الأحكام الشرعية و كيفية حال المستدل من جهة الجملة كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح مختصر الأصول و أما تعريفه باعتبار اللقب فهو العلم بالقواعد التي يتوصل به إلى الفقه على وجه التحقيق و المراد بالقواعد القضايا الكلية التي تكون إحدى مقدماتي الدليل على مسائل الفقه و المراد بالتوصل التوصل القريب الذي له مزيد اختصاص بالفقه إذ هو المتبادر من البأسببية و من توصيف القواعد بالتوصل فخرج المبادي كقواعد العربية و الكلام إذ يتوصل بقواعد العربية إلى معرفة الألفاظ و كيفية دلالتها على المعاني الوضعية و بواسطة ذلك يقتدر على استنباط الأحكام من الكتاب و السنة و الاجماع و كذا يتوصل بقواعد الكلام إلى ثبوت الكتاب و السنة و وجوب صدقهما و يتوصل بذلك إلى الفقه و كذا خرج علم الحساب إذا التوصل بقواعده في مثل له على خمسة في خمسة إلى تعيين مقد المقربة لا إلى وجوبه الذي هو حكم شرعي كما لا يخفى و كذا خرج المنطق إذ لا يتوصل بقواعده إلى الفقه توصلًا قريبا مختصا به إذ نسبته إلى الفقه و غيره على السوية و التحقيق في هذا المقام أن الأنسا

لم يخلق عبثاً ولم يترك سدىً بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يختصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسموا العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها . ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة . وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثل فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشروطه يتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها فضبطوها ودونها و اضافوا اليها من اللواحق والتميمات وبيان الاختلافات وما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه . ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال . وقيد التحقيق للاحتراز عن علم الخلاف والجدل فانه وان شمل على القواعد الموصلة الى الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم . ولقابل ان يمنع كون قواعد ما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محاكاة الحكم المستنبط او مدافعتة ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى يتوهم ان له اختصاصا بالفقه . ثم اعلم ان المتوصل بها الى الفقه انما هو المجتهد اذ الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة ليس دليل المقلد منها فلذا لم يذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتب الحنفية واما من ذكرهما فقد صرح بان المباحث عنهما اما وقع من جهة كونه مقابلا للاجتihad . تنبيه . بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم بالمخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك ومي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين اصول الفقه علم يتعرف منه تقرير مطلب الاحكام الشرعية العملية وطرق استنباطها ومواد حججها واستخراجها بالنظر انتهى . وموضوعه الادلة الشرعية والاحكام . توضيحه ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط وقيود مخصوصة فالقضية الكلية المذكورة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه الشرائط والقيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه الشرائط والقيود يكون علما بتلك القضية الكلية فتكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه . هذا بالنظر الى الدليل واما بالنظر الى المدلول وهو الحكم فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اتي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية ثابتة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك الشيء فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس . ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك

القضية فان الاحكام مختلفة باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن ايجابها بالقياس • ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف كعرفة الاهلية ونحوها مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها • فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه • هذا هو الصغرى ثم الكبرى وهو قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة ويدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثبت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة فهذا معنى التوصل القريب المذكور • و اذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشية عن الادلة وبعضها عن الاحكام فموضوع هذا العلم هو الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها للحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح والتلويح •

ومنها علم الفقه ويسمى هو وعلم اصول الفقه بعلم الدراية ايضا على ما في مجمع السلوك وهو معرفة النفس مآلها وما عليها هكذا نقل عن ابي حنيفة رح • والمراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد قال المحقق التفتازاني القيد الاخير في تفسير المعرفة مالا لا دلالة عليه اصلا للغة ولا اصطلاحا وقوله وما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة على ان اللام لا انتفاع وعلى الضرر وفي التقييد بالآخرى احتراز عما ينتفع به او يتضرر به في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان علم الفقه من العلوم الدينية • فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او تحريم او حرام فهذه ستة ولكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك فصارت اثنتى عشرة ففعل الواجب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شئ من القسمين • وان اريد بالنتفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب من الاول والبواقي من الثاني ويمكن ان يراد بمآلها وما عليها ما يجوز لها

و ما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريرا وترك ما سوى الواجب يجوز وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريرا مما يجب عليها فبقي فعل الحرام وترك الواجب وفعل المكروه تحريرا خارجا عن القسمين ويمكن ان يراد بهما ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتملان جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا تكون بين القسمين واسطة اولى • ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصوم والصلوة والبيع ونحوها • فمعرفة مالها وما عليها من الاعتقادات هي علم الكلام • ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فى الصلوة ونحو ذلك • ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح • فان اريد بالفقه هذا المصطلح زيد عملا على قوله ما لها وما عليها • وان اريد ما يشتمل الاقسام الثلاثة فلا يزداد قيد عملا • وابوحنيفة رح انما لم يزد قيد عملا لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقادات او الوجدانيات او العمليات ولذا سمي الكلام فقها اكبر وذكر الامام الغزالي ان الناس تصرفوا في اسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلائلها وعللها • واسم الفقه فى العصر الاول كان مطلقا على علم الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس والاطلاع على الآخرة وحقارة الدنيا ولذا قيل الفقيه هو الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة البصير بذنبه المداوم على عبادة ربه الورع الكاف عن اعراض المسلمين • قال اصحاب الشافعي الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية والمراد بالحكم النسبة التامة الخبرية التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور فالفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت فى الشرع على تلك القضايا وهي الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اعلم ان متعلق العلم اما حكم او غير حكم والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا وماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم حاصلا من دليله التفصيلي الذي ينوط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصلة من الادلة هو الفقه • فخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والاحكام الغير الماخوذة من الشرع بل من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والامطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع • وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية لمسماة بالاعتقادية والاصلية ككون الاجماع حجة والايان به واجبا • وخرج علم الله تعالى وعلم جبرئيل وعلم الرسول عليه الصلوة والسلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية • والتقيد بالتفصيلية لخراج الاجمالية كالمقتضي والنافي فان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه • والمراد بالعلم المتعلق بجميع الاحكام المذكورة تهيه للعلم بالجميع بان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه بان يرجع اليه فيحكم وعدم العلم فى الحال لا ينافيه لجواز ان يكون

ذلك لتعارض الأدلة أو لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا وقد سبق مثل هذا في بيان العلوم المدونة وعلم المعاني • ثم ان اطلاق العلم على الفقه وان كان ظنيا باعتبار ان العلم قد يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه ثم ان اصحاب الشافعي جعلوا للفقه اربعة اركان فقالوا الاحكام الشرعية اما ان تتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات • وههنا اباحت تركنا مخافة الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى التوضيح والتلويح • وموضوعه فعل المكلف من حيث الوجوب والندب والحل والحرمة وغير ذلك كالصحة والفساد • وقيل موضوعه اعم من الفعل لان قولنا الوقت سبب لوجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه الفعل • وفيه ان ذلك راجع الى بيان حال الفعل بتأويل ان الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية في الوضوء مندوبة في قوة ان الوضوء يندب فيه النية وبالجمله تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد ففي كل مسألة ليس موضوعها راجعا الى فعل المكلف يجب تأويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون والصبي فانه راجع الى فعل الولي هكذا في الخيالي وحواشيه ومسائله الاحكام الشرعية العملية كقولنا الصلوة فرض وغرضه النجاة من عذاب النار و نيل الثواب في الجنة وشرفه مما لا يخفى لكونه من العلوم الدينية •

ومنها علم الفرائض وهو علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة وموضوعه قسمة التركة بين المستحقين وقيل موضوعه التركة ومستحقوها والاول هو الصحيح لانهم عدوا الفرائض بابا من الفقه وموضوع الفقه هو عمل المكلف والتركه ومستحقوها ليس من قبيل العمل كذا في الخيالي •

ومنها علم السلوك وهو معرفة النفس ماله وما عليها من الوجدانيات على ما عرفت قبيل هذا ويسمى بعلم الاخلاق و بعلم التصوف ايضا • وفي مجمع السلوك واشرف العلوم علم الحقائق والمنازل والاحوال وعلم المعاملة والاخلاص في الطاعات والتوجه الى الله تعالى من جميع الجهات ويسمى هذا العلم بعلم السلوك فمن غلط في علم الحقائق والمنازل والاحوال المسمى بعلم التصوف فلا يسأل عن غلظه الا عالما منهم كامل العرفان ولا يطلب ذلك من البزدي والبخاري والهداية وغير ذلك • وعلم الحقائق ثمرة العلوم كلها وفايتها فاذا انتهت السالك الى علم الحقائق وقع في بحر لا ساحل له وهو اى علم الحقائق علم القلوب وعلم المعارف وعلم الاسرار ويقال له علم الاشارة • وفي موضع آخر منه مشايخ كبار اهل باطن ميفر ما يند بعد تحصيل علم معرفت وتوحيد وفقه وشرائع لازم است كه علم آفات نفس و معرفت آن وعلم رياضت ومكائد شيطان و نفس و سبيل احتراز آن بپاموزد و اين را علم حكمت گویند تا چون نفس سالك برواجبات استقامت يافت و طبع وي صالح گشت و بآداب خدای مودب گشت ممكن گردد مروريا مراقبه خواطر و تطهير سرائر و اين را علم معرفت گویند • و مراقبه خواطر آنست كه همه از حق انديشد و نتواند

همه خواطر بحق مشغول داشتن مگر باعراض از ما سوى الله تعالى و تطهير سرائر آنباشد که مرورا بشويد از هر چيزي که مرورا بيلايد تا چون علم معرفت دست دهد ممکن بود که بعلم مکشفه و مشاهده رسد و اين را علم اشارت گویند انتهى و موضوعه اخلاق النفس از يبحاث فيه عن عوارضها الذاتية مثلا حسب الدنيا في قولهم حسب الدنيا راس كل خطيئة خلق من اخلاق النفس حكم عليه بكونه راس الخطايا و راس الاخلاق الرذيلة التي تتضرر بسببها النفس و كذا الحال في قولهم بغض الدنيا راس الحسنات و غرضه التقرب و الوصول الى الله تعالى • فائدة • در مجمع السلوك مي آرد اى عزيز چون مقامات و فهم مردم مختلف شد و حضرت رسالت پناه عليه الصلوة و السلام فرموده اند نحن معاشر الانبياء امرنا ان نتكلم الناس على قدر عقولهم لاجرم صوفيه تدبير کرده اند و ميان خویش اندر علم خود الفاظي بنهادند و اصطلاح کردند و بدان الفاظ بمصالح اشارت کردند تا هر که خداوند مقام و فهم بود دريافت و هر کس که نا اهل بود نيامت •

العلوم الحقيقية هي العلوم التي لا تتغير بتغير الملل و الاديان كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح المطالع و ذلك كعلم الكلام از جميع الانبياء عليهم السلام كانوا متفقين في الاعتقادات و كعلم المنطق و بعض انواع الحكمة • و علم الفقه ليس منها لوقوع التغير فيه بالنسخ •

علم المنطق و يسمى علم الميزان از به توزن الحجج و البراهين • و كان ابو علي يسميه خادماً للعلوم از ليس مقصوداً بنفسه بل هو وسيلة الى العلوم فهو كخادم لها • و ابونصر يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها فيكون رئيساً حاكماً عليها • و انما سمي بالمنطق لان النطق يطلق على اللفظ و على ادراك الكليات و على النفس الناطقة و لما كان هذا الفن يقوي الاول و يسلك بالثاني مسلك السداد و يحصل بسببه كمالات الثالث اشتق له اسم منه و هو المنطق • و هو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات الى المجهولات و شرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر • فالقانون يجي بيانه في محله • و المعلومات تتناول الضرورية و النظرية • و المجهولات تتناول التصورية و التصديقية • و هذا اول ما ذكره صاحب الكشف تفيد معرفة طرق الانتقال من الضروريات الى النظريات لانه يوهم بالانتقال الذاتي على ما يتبادر من العبارة و المراد الاعم من ان يكون بالذات او بالواسطة • و المراد بقولنا بحيث لا يعرض الغلط في الفكر عدم عروضة عند مراعاة القوانين كما لا يخفى فان المنطقي ربما يخطأ في الفكر بسبب الاهمال هذا مفهوم التعريف و اما احترازاته فالعلم كالجنس و باقي القيود كالفصل احتراز عن العلوم التي لاتفيد معرفة طرق الانتقال كالنحو و الهندسة فان النحو انما يبين قواعد كلية متعلقة بكيفية التلفظ بافظ العرب على وجه كلي فاذا اريد ان يتلفظ بكلام عربي مخصوص على وجه صحيح احتيج الى احكام جزئية تستخرج من تلك القواعد كسائر الفروع من اصولها • فتقع هناك انتقالات فكرية من المعلوم الى المجهول لا يفيد النحو معرفتها اصلاً • و كذلك الهندسة يتوصل

بمسائلها القانونية الى مباحث الهيئة بان تجعل تلك المسائل مبادي الحجج التي تستدل بها على تلك المباحث و اما الافكار الجزئية الواقعة في تلك الحجج فليست الهندسة مفيدة لمعرفة قطعاً . قيل التعريف دوري لان معرفة طرق الاكتساب جزء من المنطق فيتوقف تحققه على معرفة طرق الاكتساب فلو كانت معرفتها مستفادة من المنطق توقفت عليه فلزم الدور . واجيب بان جزء المنطق هو العلم بالطرق الكلية و شرائطها لا العلم بجزئياتها المتعلقة بالمواد المخصوصة وهذا هو الذي جعل مستفاداً من المنطق والمشرع على ذلك استعمال المعرفة في ادراك الجزئيات ثم هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع فان مادته هي القوانين تحتمل هذا الفن و غيره كما ان المادة امر مبهم في نفسها تحتمل امورا ولا يصير شيئاً معيناً منها الا بان ينضم اليها ما يحصله وما يعينه . و قولنا تفيد معرفة طرق الانتقال اشارة الى الصورة لانه المخصص لها اى للقوانين بالمنطق و قد اشير ايضا الى العلة الفاعلية بالالتزام وهو العارف بتلك الطرق الجزئية المفادة العالم بتلك القوانين المفيدة اياها . و قولنا بحيث لا يعرض الغلط اشارة الى العلة الغائية . أعلم ان المنطق من العلوم الآلية لان المقصود منه تحصيل المجهول من المعلوم ولذا قيل الغرض من تدوينه العلوم الحكمية فهو في نفسه غير مقصود ولذا قيل المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر فالآلة بمنزلة الجنس والقانونية بمنزلة الفصل تخرج الآلات الجزئية لارباب الصنائع وقوله تعصم مراعاتها الخ يخرج العلوم القانونية التي لا تعصم مراعاتها عن الضلال في الفكر بل في المقال كالعلوم العربية . الموضوع . قيل موضوعه التصورات والتصديقات اى المعلومات التصورية والتصديقية لان بحث المنطقي عن اعراضها الذاتية فانه يبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى تصور مجهول ايصالاً قريباً اى بلا واسطة كالحد والرسم او ايصالاً بعيداً ككونها كلية و جزئية وذاتية وعرضية ونحوها فان مجرد امر من هذه الامور لا يوصل الى التصور مالم ينضم اليه آخر يحصل منهما حد او رسم ويبحث عن التصديقات من حيث انها توصل الى تصديق مجهول ايصالاً قريباً كالقياس والاستقراء والتمثيل او بعيداً ككونها قضية وعكس قضية ونقيضها فانها مالم تنضم اليها ضمنية لا توصل الى التصديق ويبحث عن التصورات من حيث انها توصل الى التصديق ايصالاً ابعد ككونها موضوعات ومحمولات ولاخفاء في ان ايصال التصورات والتصديقات الى المطالب قريباً او بعيداً من العوارض الذاتية لها فتكون هي موضوع المنطق وذهب اهل التحقيق الى ان موضوعه المعقولات الثانية لا من حيث انها ماهي في انفسها ولا من حيث انها موجودة في الذهن فان ذلك وظيفة فلسفية بل من حيث انها توصل الى المجهول او يكون لها نفع في الايصال فان المفهوم الكلي اذا وجد في الذهن وقيس الى ما تحته من الجزئيات فباعتبار دخوله في ما هيئاتها يعرض له الذاتية وباعتبار خروجه عنها العرضية وباعتبار كونه نفساً ماهياتها النوعية . وما عرض له الذاتية جنس باعتبار اختلاف افرادة وفصل باعتبار آخره وكذلك

ما عرض له العرضية إما خاصة أو عرض عام باعتبارين مختلفين • وإذا ركبت الذاتيات والعرضيات إما منفردة أو مختلطة على وجه مختلف عرض لذلك المركب الجدية والرسمية • ولا شك أن هذه المعاني أعني كون المفهوم الكلي ذاتيا أو عرضيا أو نوعا ونحو ذلك ليست من الموجودات الخارجية بل هي مما يعرض للطبائع الكلية إذا وجدت في الأذهان وكذا الحال في كون القضية حملية أو شرطية وكون الحجّة قياسا أو استقراء أو تمثيلا فانها بأسرها عوارض تعرض لطبائع النسب الجزئية في الأذهان إما وحدها أو مأخوذة مع غيرها فهي أي المعقولات الثانية موضوع المنطق • ويبحث المنطقي عن المعقولات الثالثة وما بعدها من المراتب فانها عوارض ذاتية للمعقولات الثانية فالقضية مثلا معقول ثان يبحث عن انقسامها وتناقضها وانعكاسها وانتاجها إذا ركبت بعضها مع بعض فالانعكاس والانتاج والانقسام والتناقض معقولات واقعة في الدرجة الثالثة من التعقل وإذا حكم على أحد الأقسام أو أحد المتناقضين مثلا في المباحث المنطقية بشيء كان ذلك الشيء في الدرجة الرابعة من التعقل وعلى هذا القياس • وقيل موضوعه الألفاظ من حيث انها تدل على المعاني وهو ليس بصحيح لان نظر المنطقي ليس إلا في المعاني ورعاية جانب اللفظ انما هي بالعرض • أعلم أن الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال والخير والشرف في الأفعال والحق والباطل في الاعتقادات • ومنفعته القدرة على تحصيل العلوم النظرية والعملية • وأما شرفه فهو أن بعضه فرض وهو البرهان لانه لتكميل الذات وبعضه نفل وهو ما سوى البرهان من أقسام القياس لانه للخطاب مع الغير ومن اتقن المنطق فهو على درجة من سائر العلوم ومن طلب العلوم الغير المتسقة وهي مالا يومن فيها من الغلط ولا يعلم المنطق فهو كحاطب الليل وكرامد العين لا يقدر على النظر إلى الضوء لا لبخل من الموجد بل لنقصان في الاستعداد • والصواب الذي يصدر من غير المنطقي كرمي من غير رام • وقد يندر للمنطقي خطأ في النوافل دون المهمات لكنه يمكنه استدراكه بعرضه على القوانين المنطقية • ومرتبته في القراءة أن يقرء بعد تهذيب الأخلاق وتقويم الفكر ببعض العلوم الرياضية من الهندسة والحساب أما الأول فلما قال البقراط البدن الذي ليس ينقي كلما غذوته انما يزيد شرا وبالا لا ترى أن الذين لم يهذبوا أخلاقهم إذا شرعوا في المنطق سلوكوا منهج الضلال وانخرطوا في سلك الجهال وانفوا أن يكونوا مع الجماعة ويتقلدوا ذل الطاعة فجعلوا الأعمال الطاهرة والأقوال الطاهرة من البدائع التي وردت بها الشرائع وبرآذانهم والحق تحت أقدامهم وأما الثاني فلتستأنس طبائعهم إلى البرهان كذا في شرح اشراق الحكمة • ومؤلف المنطق ومدونه أرسطو وأما القسمة فاعلم أن المنطقي إما ناظر في الموصول إلى التصور ويسمى قولا شارحا ومعرفا وإما ناظر في الموصول إلى التصديق ويسمى حجة • والنظر في المعروف إما في مقدماته وهو باب إيساغوجي وإما في نفسه وهو باب التعريفات • وكذلك النظر في الحجّة إما فيما يتوقف عليه وهو باب ارمينيّياس وهو باب القضايا واحكامها وإما في نفسها

باعتبار الصورة و هو باب القياس او باعتبار المادة و هو باب من ابواب الصناعات الخمس لانه ان اوقع ظناتهو الخطابة اويقينا فهو البرهان والان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة . واما الشعور فلا يوقع تصديقا ولكن لانادته التخيل الجاري مجرى التصديق من حيث انه يؤثر في النفس قبضا او بسطا عد في الموصل الى التصديق . وربما يضم اليها باب الالفاظ فتحصل الابواب عشرة تسعة منها مقصودة بالذات و واحد بالعرض .

علم الحكمة له تعريفات فقيل هو علم باحث عن احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية . و لفظ على متعلق بقوله باحث . والبحث عن احوال اعيان الموجودات اى احوال الموجودات العينية الخارجية حمل تلك الاحوال عليها يعني علم تحمل فيه احوال اعيان الموجودات عليها على وجه هي اى اعيان الموجودات عليه اى على ذلك الوجه من الايجاب والسلب والكلية والجزئية في نفس الامر . وقوله بقدر الطاقة البشرية متعلق ايضا بقوله باحث لكن بعد اعتبار تقييده بقوله على ما هي عليه يعني بذل جهده الانساني بتمامه في ان يكون بحثه مطابقا لنفس الامر فدخلت في التعريف المسائل المخالفة لنفس الامر المبذولة الجهد بتمامه في تطبيقها على نفس الامر . ولما كان في توصيف العلم بالباحث مسامحة قيل هو علم باعيان الموجودات الخ . وان قيل التعريف لا يشتمل العلوم التصورية قلت هذا على راي الاكثرين القائلين بانها ليست داخلية في الحكمة . وقيل المراد بالاحوال المبادي فقط وهي التي تدور عليها المسائل تصورات كانت او تصديقات او هي والمحمولات . وان قيل يخرج عن الحكمة العلم باحوال الاعراض النسبية اذ النسبة ليست موجودة في الخارج قلت هي موجودة عند الحكماء و لو سلم عدم وجودها فالبحث عنها استطرادي او نقول البحث عنها في الحقيقة بحث عن احوال العرض الذي هو موجود خارجي وان لم يكن بعض انواعه او افراده موجودا كما يبحث في الحكمة عن الحيوان وبعض انواعه كالعقار وبعض افراده غير موجود ولا يخرج الحيوان عن الموجودات الخارجية فتأمل . ولا يردان قيد ما هي عليه يغني عن قيد نفس الامر لان العلوم العربية علم باحوال الموجود كالالفاظ على وجه يكون الموجود على ذلك الوجه ككون اللفظ مفردا او مركبا ونحو ذلك لكنها ليست بنفس امرية بل باعتبار المعتبر و وضع الواضع فلا بد من تقييده . ولا يلزم من عدم كونها نفس امرية كذبها اذ لزوم الكذب انما يلزم لو حكم على مسائلها كذلك في نفس الامر مع قطع النظر عن الوضع وليس كذلك فانهم يحكمون بان بعض الالفاظ مفرد وبعضها مركب بحسب وضع الواضع وهذا الحكم مطابق لنفس الامر فلا يكون كاذبا . ولا يتوهم دخولها على هذا في الحكمة لان معنى نفس الامر ههنا هو الواقع مع غير ملاحظة الوضع . ان قيل قوله بقدر الطاقة البشرية يخرج علمه تعالى من الحكمة اذ علمه فوق طوق البشر فلا يكون هو حكيمًا قلت علمه تعالى حاصل مع الزيادة والتقييد يفيد ان هذا القدر ضروري

لان الزائد على هذا القيد مضره . او يقال هذا تعريف حكمة المخلوق لا حكمة الخالق . ثم انه لا ضرر في كون الحكمة اعلى العلوم الدينية وكونه صادقا على الكلام و الفقه اذ التحقيق ان الكلام و الفقه من الحكمة قال المحقق التفتازاني ان الحكمة هي الشرائع وهذا لاينا في ما ذكروا من ان السالكين بطريق اهل النظر والاستدلالات و طريقة اهل الرياضة و المجاهدات ان اتبعوا ملة فهم المتكلمون و الصوفيون و الا فهم الحكماء المشائيون و الاشراقيون اذ لا يلزم منه ان لا يكون المتكلم و الصوفي حكيم بل غاية ما يلزم منه ان لا يكون حكيم مشائيا و اشراقيا . ان قلت فعلى هذا ينبغي ان تذكر العلوم الشرعية في انواع الحكمة . قلت لا امتناع في ذلك لكونها شاملة للعلوم الشرعية بحسب المفهوم الا ان الحكمة لما دونها الحكماء الذين لا يبالون بمخالفة الشرائع فالإتيق ان لا تعد العلوم الشرعية منها . وايضا العلوم الشرعية اشرف العلوم فذكرها على حدة اشارة الى انها بشرفها بالغة الى حد الكمال كانها منفردة من الحكمة و انواعها غير داخلية فيها . ان قيل الحد لا يصدق على علم الحساب الباحث عن العدد الذي ليس بموجود ولا على الهيئة الباحثة عن الدوائر الموهومة . قلت العدد عندهم قسم من الكم الذي هو موجود عندهم نعم عند المتكلمين ليس من الموجودات و التعريف للحكماء . و البحث عن الدوائر الهيئية من حيث انها من المبادي و ليست موضوعاتها بل موضوعها الاجرام العلوية و السفلية من حيث مقاديرها و حركاتها و اوضاعها اللازمة لها . ان قيل يصدق التعريف على علم العقول مع انهم لا يطلقون ان العقل حكيم وعلى علم الافلاك و الكواكب على راي من يثبت النفوس الناطقة لها فيكون الفلك و الكوكب حكيم ولا قائل به . قلت هذا التعريف لحكمة البشر كما عرفت . او نقول بتخصيص العلم بالحصولي الحادث . و يجاب ايضا عن الاخير بان هذا التعريف على راي من لا يثبت النفوس الناطقة لها . ان قيل يصدق التعريف على العلم بالاحوال الجزئية المتعلقة بالاعيان كالعلم بقيام زيد . قلت ان المراد بالاحوال ماله دخل في استكمال النفس وهذه الاحوال ليست كذلك او المراد ما يعتد به من الاحوال . ثم المراد من الاحوال جميع ما يمكن لاطراف الناس العلم به او البعض المعين المعتد به مع القدرة على العلم بالباقي بقدر الطاقة على ما هو شان جميع العلوم المدونة . فحاصل التعريف على تقدير شموله للعلوم التصورية ان الحكمة علم متعلق بجميع احوال الموجودات العينية المكمل للنفس بحسب ما يمكن او بعضها المعتد به تصوريا او تصديقا محتاجا الى التنبيه او نظريا على وجه تكون الموجودات و احوالها على ذلك الوجه في الواقع لا بالوضع و الاعتبار بقدر الطاقة البشرية من اوساط الناس فيصير مآل هذا التعريف و ما قيل ان الحكمة علم باعيان الموجودات و احوالها على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية واحدا . و اذا قلنا بعدم شموله للتصورات حذفنا عن هذا الحاصل القيد الذي به يلزم الشمول . و منهم من ترك قيد الاحوال لشمول العلم التصوري و التصديق و ترك قيد نفس الامر لان التقييد به مستدرك فقال الحكمة علم باعيان الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية

أعلم أنهم اختلفوا في ان المنطق من العلم ام لا فمن قال انه ليس بعلم فليس بحكمة عنده اذ الحكمة علم • ومن قال بانه علم اختلفوا في انه من الحكمة ام لا • والقائلون بانه من الحكمة يمكن الاختلاف بينهم بانه من الحكمة النظرية جميعا ام لا بل بعضه منها وبعضه من العملية اذ الموجود الذهني قد يكون بقدرتد واختيارنا وقد لا يكون كذلك • والقائلون بانه من الحكمة النظرية يمكن الاختلاف بينهم بانه من اقسامها الثلاثة ام قسم آخر فمن اخذ في تعريفها قيد الاعيان كما في التعريفات المذكورة لم يعد من الحكمة لان موضوعه المعقولات الثانية التي هي من الموجودات الذهنية • وانما اخذ قيد الاعيان لان كمال الانسان هو ادراك الواجب تعالى والامور المستندة اليه في سلسلته العالية بحسب الوجود الاصلي اى الخارجي ولا كمال معتدا به في ادراك احوال المعدومات و اذا بحث عنها في الحكمة كان على سبيل التبعية • والبحث عن الوجود الذهني يبحث عن احوال الاعيان ايضا من حيث انها هل لها نوع آخر من الوجود اولا • ومن حذف قيد الاعيان فقال هي علم باحوال الموجودات الخ عده من الحكمة النظرية اذ لا يبحث في المنطق الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا • ومنهم من فسر الحكمة بالكمال الحاصل للنفس الخارج من القوة الى الفعل بحسب القوانين اى النظرية والعملية ولا حاجة الى التقييد بالخارج من القوة الى الفعل لانه معتبر في الكمال • ومنهم من فسرهما بما يكون تكملا للنفس الناطقة كمالا معتدا به • وقيل هي خروج النفس الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل اما في جانب العلم فبان تكون متصورة للموجودات كما هي ومصدقة بالقضايا كما هي واما في جانب العمل فبان تحصل لها الملكة التامة على الافعال المتوسطة بين الافراط والتفريط • والمراد بالخروج ما يخرج به النفس اذ الخروج ليس بحكمة • قيل الحكمة ليست ما تخرج به النفس الى كمالها بل هي الكمال الحاصل الخ فمردى التعريفات الثلاثة واحد • والمنطق على هذه التعاريف من الحكمة ايضا • ويقرب من التعريف الاخير من هذه التعاريف الثلاثة ما وقع في شرح حكمة العين من ان الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغي لتصير كاملة مضاهية للعالم العلوي وتستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية • الموضوع • موضوع الحكمة على القولين اى القول بان المنطق معنا والقول بانه ليس منها فليس شيئا واحدا هو الموجود مطلقا والموجود الخارجي بل موضوعها اشياء متعددة متشاركة في امر عرضي هو الوجود المطلق او الخارجي والا لم يجز ان يبحث في الحكمة عن الاحوال المختصة بانواع الموجود اذ يبحث عن العارض لامر اخص الذي هو من الاعراض الغريبة غير جائز • فاذا لم يكن موضوعها شيئا واحدا فالحسن ان تقيد الاحوال المشتركة فيها بقيود مخصصة لها بواحد واحد من تلك الاشياء لئلا تكون تلك الاحوال من الاعراض العامة الغريبة كتقييد الوجود الذي يحمل على الواجب بكونه مبدء لغيره ليكون مختصا بالواجب وهكذا •

والغرض من الفلسفة الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه ويعمل بمقتضاه ليفوز بسعادة الدارين • التقسيم • الاعيان الموجودة اما الافعال و الاعمال ووجودها بقدرتنا واختيارنا اولا • فالعلم باحوال الاول من حيث انه يودي الى صلاح المعاش والمعاد يسمى حكمة عملية لان غايتها ابتداء الاعمال التي لقدرتنا مدخل فيها فنسبت الى الغاية الابتدائية • والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية • وذكر الحركة والسكون والمكان فى الحكمة الطبيعية بناء على كونها من احوال الجسم الطبيعي الذي ليس وجوده بقدرتنا و ان كانت تلك مقدورة لنا • وانما سميت حكمة نظرية لان غايتها الابتدائية ما حصل بالنظر وهو الادراكات التصورية و التصديقية المتعلقة بالامور التي لا مدخل لقدرتنا واختيارنا فيه • ولا يردان الحكمة العملية ايضا منسوبة الى النظر لان النظر ليس غايتها و لان وجه التسمية لا يلزم اطراده • وانما قيدت الاحوال بالحيثية المذكورة لانهم كما لا يعدون من الكمال المعتقد به النظر فى الجزئيات المتغيرة من حيث خصوصها كذلك لا يعدون من الكمال النظر فى الاعمال لا من هذه الحيثية • قيل ان اريد بالاحوال ما لا يوجد الا بقدرتنا واختيارنا فيخرج عن الحكمة العملية بعض الاخلاق كالشجاعة والسخارة الذاتيتين و ان اريد بها ما يوجد بقدرتنا واختيارنا فى الجملة فيدخل فيها بعض مباحث الحكمة النظرية كالاصوات والنعيمات • ويجاب باختيار الشق الاول ولا بأس بخروج الاخلاق الذاتية لانها ليست من تهذيب الاخلاق • وعدم دخولها فى السياسة المدنية و تدبير المنزل ظاهر وباختيار الشق الثاني وارتكاب كون الاصوات من الحكمة العمالية • لا يقال الاعيان قد تكون ذوات وهي خارجة من التقسيم لانا نقول هي داخلة فى القسم الثاني اى قولنا اولا • ثم الحكمة العملية ثلثة اقسام لانها اما علم بمصالح شخص بانفراده و يسمى تهذيب الاخلاق و علم الاخلاق و الحكمة الخلقية • وفائدتها تهذيب الاخلاق اى تنقيح الطبائع بان تعلم الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكى بها النفس و ان تعلم الرذائل وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس و اما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المنزل كالولد والوالد والمالك والمملوك ونحو ذلك و يسمى تدبير المنزل • وفي بعض الكتب وسمى علم تدبير المنزل والحكمة المنزلية • وفائدتها ان تعلم المشاركة التي ينبغى ان تكون بين اهل منزل واحد لتنتظم بها المصلحة المنزلية التي هم بين زوج وزوجة ومالك ومملوك و والد ومولود و اما علم بمصالح جماعة متشاركة فى المدينة و يسمى السياسة المدنية بفتح الميم والبدال المهمة لاضمهما سميت بها لحصول السياسة المدنية اى مالكية الامور المنسوبة الى البلدة بسببها • وفي بعض الكتب وسمى علم السياسة والحكمة السياسية والحكمة المدنية وسياسة الملك • وفائدتها ان تعلم كيفية المشاركة التي بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان • واعلم ان فائدة الحكمة الخلقية عامة شاملة لجميع اقسام الحكمة العملية • ثم مبادي هذه الثلاثة من جهة الشريعة وبها تبين كمالات حدودها اى بعض هذه الامور معلومة من صاحب الشرع على

ما يدل عليه تقسيمهم الحكمة المدنية الى ما يتعلق بالملك والسلطنة اذ ليس العلم بهما من عند صاحب الشرع كذا ذكر السيد السند في حواشي شرح حكمة العين • ومنهم من قسم المدنية الى علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة تتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة والى علم بمصالح مذكورة تتعلق بالنبوة والشرعية ويسمى علم النواميس • وتربيع القسمة لا يناقض التثليث لدخول قسمين منها في قسم واحد عند من يثلث القسمة • قيل في تربيع القسمة نظر لان التعلق بالشرعية كما يجري في المدينة كذلك يجري في الآخرين • فالوجه في التقسيم على هذا ان يقال كل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يعتبر تعلقه بالشرعية اولا فالاقسام ستة حاصلة من ضرب الثلاثة في الاثنين • ثم اعلم ان موضوع الحكمة العملية الافعال الاختيارية فالمراد بقولهم علم بمصالح شخص او جماعة انه علم باحوال افعال اختيارية صالحة تتعلق بكل شخص او جماعة • وفي الصدرى موضوع الحكمة العملية النفس الانسانية من حيث اتصافها بالاخلاق والملكات انتهى • ثم توضيح الحصر في الاقسام الثلاثة ان الافعال الاختيارية لابد لها من غاية وفائدة وتلك الفائدة عائدة الى كمال القوة العملية للشخص اما بالقياس الى نفسه او الى الاجتماع مع جماعة خاصة او عامة • فالعلم باحوال الافعال بالقياس الى الاول تهذيب الاخلاق والقياس الى الثاني تدبير المنزل والقياس الى الثالث السياسة المدنية • فلا يرد انه يتداخل الاقسام اذا كان لفعل واحد فائدة راجعة الى الكل • ولا يرد ايضا ان اكثر مباحث الحكمة الخلقية غير مخصوص بشخص بانفراده بل يصلح لمصالح الجماعة • ولا يرد ايضا انه يخرج عن الحكمة العملية العلم بمصالح جماعة متشاركة في غير المنزل والمدينة كالقرية وامثالها • والحكمة النظرية ايضا ثلاثة اقسام لانها اما علم باحوال ما لا يفتقر في الوجود الخارجى والتعقل الى الادراك والوجود الذهني الى المادة كالأله ويسمى بالآلهي اذ مسائلها منسوبة الى الآله وبالعلم الاعلى اذ لا يبحث فيه الا عن الرب الاعلى وعن العقول وهي الملائكة والى ايضا لتنزهه عن المادة وعوارضها التي هي مبدأ للنقصان اليتق بهذا الاسم وبالفلسفة الاولى تسمية للشئ باسم سببه اذ هذا العلم سبب للفلسفة وهي في اللغة اليونانية التشبه بحضرة واجب الوجود • وتوصيفها بلأولى لحصولها من العلة الاولى وهي الآله وبالعلم الكلي للعلم بالامور العامة التي هي الكليات الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها • وبما بعد الطبيعة وقد يطلق عليه على سبيل النادرة ما قبل الطبيعة ايضا وذلك لان لمعلوماته قبلية وتقدما على معلومات الحكمة الطبيعية باعتبار الذات والعلية والشرف وبعديّة وتاخرا باعتبار الوضع لكون المحسوسات اقرب اليها فسمي بهما بالاعتبارين واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الخارجى دون التعقل كالكرة ويسمى بالعلم الاوسط لتنزهه عن المادة بوجه وهو التعقل والرياضي لرياضة النفوس بهذا العلم أولا اذ الحكماء كانوا يفتتحون به في التعلم والتعليمي لتعليمهم به أولا ولانه يبحث فيه عن الجسم التعليمي واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود

الخارجي والتعقل كالانسان ويسمى بالعلم الأدنى لدنائه وخساسته من حيث الاحتياج الى المادة في الوجودين وبالعلم الاسفل وهرو ظاهره بالطبعي لانه يبحث فيه عن الجسم من حيث اشتماله على الطبيعة . والحصر في الاقسام الثلاثة استقرائي اذ لم يجدوا موجودا في الاعيان يكون مفتقرا الى المادة في التعقل دون الوجود الخارجي فلا يكون العلم باحواله من الحكمة ومنهم من ربع القسمة فجعل ما لا يفتقر الى المادة قسمين ما لا يقارنها مطلقا كالأله والعقول وما يقارنها لا على وجه الافتقار فسمي للعلم باحوال الاول الهيا و باحوال الثاني علما كليا و الفلسفة الاولى ولا منافاة بين هذين التقسيمين كما انه لا منافاة بين تقسمي الحكمة العملية . ويمكن ان يجعل ما يقارن المادة لاعلى وجه الافتقار قسمين احدهما ما يقارنها وقد يفارقها كمباحث الامور العامة وثانيهما ما يقارنها ولا يفارقها كمباحث الصورة . ولعلم لم يعتبروا افراد هذا القسم لقلة مباحثه . ومبادي هذه الاقسام مستفادة من ارباب الشريعة على سبيل التنبيه ومتصرفه على تخصيصها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة . أعلم ان اقسام الحكمة النظرية اصولا وفروعا مع اقسام المنطق على ما يفهم من رسالة تقسيم الحكمة للشيخ الرئيس اربعة واربعون وبدون اقسام المنطق خمسة وثلاثون . فأصول الألهي خمسة الاول الامور العامة الثاني اثبات الواجب وما يليق به الثالث اثبات الجواهر الروحانية الرابع بيان ارتباط الامور الارضية بالقوى السماوية الخامس بيان نظام الممكنات . وفروعه قسمان الاول البحث عن كيفية الوحي وصيرورة المعقول محسوسا ومنه تعريف الالهييات ومنه الروح الامين الثاني العلم بالمعاد الروحاني . وأصول الرياضي اربعة الاول علم العدد الثاني علم الهندسة الثالث علم الهيئة الرابع علم التاليف الباحث عن اجوال النغمات ويسمى بالموسيقى . وفروعه ستة الاول علم الجمع والتفريق الثاني علم الجبر والمقابلة الثالث علم المساحة الرابع علم جبر الانتقال الخامس علم الزيجات والتقاويم السادس علم الارغوة وهو اتخاذ الآلات الغريبة . وأصول الطبيعى ثمانية الاول العلم باحوال الامور العامة للاجسام الثاني العلم باركان العالم وحركاتها واماكنها المسمى بعلم السماء والعالم الثالث العلم بكون الاركان وفسادها الرابع العلم بالمركبات الغير التامة كالكائنات الجو الخامس العلم باحوال المعادن السادس العلم بالنفس النباتية السابع العلم بالنفس الحيوانية الثامن العلم بالنفس الناطقة . وفروعه سبعة الاواح الطب الثاني النجوم الثالث علم الفراسة الرابع علم التعبير الخامس علم الطلسمات وهو مزج القوى السماوية بالقوى الارضية السادس علم النيرانجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض السابع علم الكيميات وهو تبديل قوى الاجرام المعدنية بعضها ببعض . وأصول المنطق تسعة على المشهور الاول باب الكليات الخمس الثاني باب التعريفات الثالث باب التصديقات الرابع باب القياس الخامس البرهان السادس الخطابة السابع الجدل الثامن المغالطة التاسع الشعر هذا خلاصة ما في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة الميبدية و شرح حكمة العين وغيرهما .

اعلم ان موضوع الحكمة النظرية هو الموجود الذي ليس وجوده بقدرتنا واختيارنا على ما لا يخفى •
 العلم الالهي هو علم باحوال ما لا يفتقر في الوجودين ابي الخارجي و الذهني الى المادة ويسمى
 ايضا بالعلم الاعلى و بالفلسفة الاولى وبالعلم الكلي وبما بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة • و البحث فيه عن
 الكميات المتصلة والكيفيات المحسوسة والمختصة بالكميات وامثالها مما يفتقر الى المادة في الوجود الخارجي
 استطرادي • وكذا البحث عن الصورة مع ان الصورة تحتاج الى المادة في التشكل كذا في العلمي • وفي
 الصدرى من الحكمة النظرية ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني
 عن اشتراط المادة كلاله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولى للموجود كالواجب والممكن والواحد والكثير
 والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالط شيئا منها المواد الجسمانية فلا يكون على سبيل
 الافتقار والوجوب وسوا هذا القسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقاسيم الوجود المسمى
 بالفلسفة الاولى ومنه الالهي الذي هو فن من المفارقات • وموضوع هذين الفنين اعم الاشياء وهو الموجود
 المطلق من حيث هو هو انتهى • و اصول الالهي و فروعه قد سبقت •

العلم الرياضي هو علم باحوال ما يفتقر في الوجود الخارجي دون التعقل الى المادة كالتربيع
 والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد و خواصه فانها امور تفتقر الى المادة في
 وجودها لا في حدودها ويسمى ايضا بالعلم التعليمي و بالعلم الاوسط و بالحكمة الوسطى كما مر •
 و اصوله اربعة على ما مر ايضا وذلك لان موضوعه الكم وهو اما متصل او منفصل • والمتصل اما
 متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة • والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية اولا
 فالاول هو الموسيقي والثاني هو الحساب • ثم انه يرد على التعريف ان العدد الذي هو موضوع
 علم الحساب لا يفتقر الى المادة في الوجود الخارجي ايضا فان المفارقات ذوات اعداد ولذا عد
 صاحب الاشراف الحساب من الالهي فان موضوعه وهو العدد من الاقسام الاولى للموجود لان الموجود بما
 هو موجود صالح لان يوصف بوحدة وكثرة من غير ان يصير رياضيا او طبعيا • وايضا انه يبحث في الهيئة عن
 الافلاك مع انها محتاجة الى المادة في كلا الوجودين • واجيب عن الاول بانه اذا يبحث عن العدد من
 حيث هو في اذهان الناس وفي الموجودات المادية فهو علم العدد والافلاك • وفيه ان العدد الماخوذ بهذه الهيئة
 لا ينفك في كلا الوجودين من المادة • ودفعه بان يراد بالمادة المادة المخصوصة كالذهب والخشب ونحوهما
 على ما تدل عليه عبارة الصدرى من ان الرياضي علم بامور مادية بحيث لا تحتاج في فرضها موجودة
 الى خصوص مادة واستعداد لا ينفع و الا لزم دخول الطبعي في الرياضي اذ موضوعه الجسم الطبعي
 وهو لا يفتقر الى مادة مخصصة • واجيب عن الثاني بان البحث عن الافلاك في الحقيقة بحث عن الكرة
 التي لا تحتاج في التعقل الى مادة مخصصة وفيه ما مر • ولهذا قال صاحب الصدرى الاجود ان تقسم •

العلوم الى ما موضوعه نفس الوجود و الى ما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول العلم الالهي والذي ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط في فرض وقوعه صلوح مادة متخصصة الاستعداد ام لا الاول الطبيعي و الثاني الرياضي • وهذه طريقة حسنة لا يلزم منها دخول الحساب في الالهي • فائدة • قد اختلف قد ماء الفلاسفة في ترجيح احد من الرياضي والطبعي على الآخر في الشرف و الفضل و كل قد مال الى طرف بحجج مذكورة فيما بينهم • و الحق ان الحكم بحزم فضيلة احدهما على الآخر غير سديد بل كل واحد افضل من الآخر من وجه • فالطبعي افضل من الرياضي من جهة ان موضوعه جسم طبعي وهو جوهر الرياضي موضوعه كم وهو عرض و الجوهر اشرف من العرض و ايضا الطبعي في الغلب معطي الم و الرياضي الآن و معطي الم افضل و ايضا هو يشتمل على علم النفس و هو ام الحكمة و اصل الفضائل • و الرياضي افضل من الطبعي من جهة ان الاحوال الوهمية و الخيالية غير متناهية القسمة فهناك لاتقف عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر و ايضا الامور الرياضية اصفى و الطيف و الذواتم عن الامور المكدرة الجسمانية و ايضا يقل التشويش و الغلط في براهينه العددية و الهندسية بخلاف الطبعي بل الالهي و من اجل ذلك قيل ادراك الالهي و الطبعي من جهة ما هو اشبه و احرى لا باليقين كذاني الصدرى • العلم الطبعي و يسمى ايضا بالعلم الادنى و بالعلم الاسفل و هو علم باحوال ما يقتقر الى المادة في الوجودين و تحقيقه قد سبق • و موضوعه الجسم الطبعي من حيث ان يستعد للحركة و السكون • وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الاكفاني العلم الطبعي و هو علم يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال و الثبات فيها فالجسم من هذه الحيثية موضوعه • و اما العلوم التي تنفرع عليه و تنشأ منه فهي عشرة علم الطب و علم البيطرة و علم الببيرة و علم الفراسة و علم تعبیر الرؤيا و علم احكام النجوم و علم السحر و علم الطلسمات و علم السيميا و علم الكيمياء و علم الفلاحة و ذلك لان نظره اما يكون فيما يتفرع على الجسم البسيط او الجسم المركب او ما يعمهما • و الاجسام البسيطة اما الفلكية فاحكام النجوم و اما العنصرية فالطلسمات • و الاجسام المركبة اما ما يلزمه مزاج و هو علم السيميا و ما يلزمه مزاج فاما بغير ذي نفس فالكيمياء او بذي نفس فاما غير مدركة فالفلاحة و اما مدركة فاما لها مع ذلك ان يعقل اول الثاني البيطرة و الببيرة و ما يجري مجراها و الذي بذي النفس العاقلة هو الانسان و ذلك اما في حفظ صحته و استرجاعها و هو الطب او احواله الظاهرة الدالة على احواله الباطنة و هو الفراسة او احوال نفسه حال غيبته عن حسه و هو تعبیر الرؤيا • و العام للبسيط و المركب السحر فلنذكر هذه العلوم على النهج المتقدم •

علم الطب و هو علم يبحث فيه عن بدن الانسان من جهة ما يصح و يمرض لالتماس حفظ الصحة و ازالة المرض • و موضوعه بدن الانسان و ما يشتمل عليه من الاركان و الامزجة و الاخلاط و الاعضاء و الارواح و القوى

والانفعال واحواله من الصحة و المرض واسبابها من الماكل والمشرب و الا هوية المحيطة بالابدان والحركات
و السكنات و الاستفراغات و الاحتقانات و الصناعات و العادات و الواردات الغريبة و العلامات الدالة
على احواله من ضرر افعاله و حالات بدنه و ما يبرز منه و التدبير بالمطاعم و المشارب و اختيار الهواء
و تقدير الحركة و السكون و الادوية البسيطة و المركبة و اعمال اليد لغرض حفظ الصحة و علاج الامراض بحسب
الامكان و يجي تفصيله في الباء الموحدة من باب الطاء المهمة •

علم البيطرة و البيطرة الحال فيه بالنسبة الى هذه الحيوانات كالحال في الطب بالنسبة الى الانسان
و عني بالخيال دون غيرها من الانعام لمنفعتها للانسان في الطلب و الهرب و محاربة الاعداء و جمال صورها
و حسن ادواتها و عني بالجوارح ايضا لمنفعتها و ادبها في الصيد و امساكه •

علم الفراسة و هو علم تتعرف منه اخلاق الانسان من هيئته و مزاجه و توابعه و حاصله الاستدلال بالخلق
الظاهر على الخلق الباطن و يجي في الفراسة •

علم تعبیر الرؤيا و هو علم يتعرف منه الاستدلال من المتخيلات الحلمية على ما شاهدته النفس حالة
النوم من عالم الغيب فخيئلته القوة المتخيلة مثلا يدل عليه في عالم الشهادة و قد جاء ان الرؤيا الصالحة
من ستة و اربعين جزء من النبوة و هذه النسبة تعرفها من مدة الرسالة و مدة الوحي قبلها من ما و ربما
طابقت الرؤيا مدلولها دون تاويل و ربما اتصل الخيال بالحس كالا حلام و يختلف ماخذ التاويل بحسب
الاشخاص و احوالهم • و منفعتة البشرية بما يرد على الانسان من خير و الانذار بما يتوقعه من شر و الاطلاع
على الحوادث في العالم قبل وقوعها و يجي تفصيله في لفظ الرؤيا •

علم احكام النجوم و هو علم يتعرف منه الاستدلال بالتشكلات الفلكية على الحوادث السفائية و يجي في
لفظ النجوم ايضا •

علم السحرو هو علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على افعال غريبة باشيء خفية • و منفعت
ان يعلم ليحذر لا يعمل و لا نزاع في تحريم عمله اما مجرد علمه فظاهر الاباحة بل قد ذهب بعضهم الى
انه فرض كفاية لجواز ظهور ساحر يدعي النبوة فيكون في الامة من يكشفه و يقطعه و يجي في لفظ السحر •
علم الطلسمات و هو علم يتعرف منه كيفية تمزج القوى العالية الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث
عنها فعل غريب في عالم الكون و الفساد و يجي في لفظ الطلسم •

علم السيميا و هو قد يطلق على غير الحقيقي من السحرو هو الاشهر و حاصله احداث مثلات خيالية
لا وجود لها في الحس و قد يطلق على ايجاد تلك المثلات بصورها في الحس و تكون صوراً في جوهر الهواء
و سبب سرعة زوالها سرعة تغير جوهر الهواء و لفظة سيميا عبراني معرب اصله سيم يه و معناه اسم الله
و يجي في الفن الثاني •

علم الكيمياء وهو علم يراد به سلب الجواهر المعدنية خواصها و افادتها خواصا لم تكن لها والاعتماد فيه على الفلزات كلها مشتركة في النوعية و الاختلاف الظاهر بينها انما هو باعتبار امور عرضية يجوز انتقالها و يجبي في الفن الثاني •

علم الفلاحة وهو علم تتعرف منه كيفية تدبير النبات من بدء كونه الى تمام نشوة وهذا التدبير انما هو باصلاح الارض بالماء وبما يخلخلها و يحميها كالمسار و الرماد و الحرة مع مراعاة الاهوية فيختلف باختلاف الاماكن انتهى •

علم العدد هو من اصول الرياضي و يسمى بعلم الحساب ايضا وهو نوعان • نظري وهو علم يبحث فيه من ثبوت الاعراض الذاتية للعدد و سلبها عنه وهو المسمى بارتماطيقى و تشتمل عليه المقالات الثلاث السابعة و الثامنة و التاسعة من كتاب الاصول و موضوعة العدد مطلقا • و عملي وهو علم تعرف به طرق استخراج المجهولات العددية من المعلومات العددية • والمراد بالمجهولات العددية مجهولات لها نسبة الى العدد نسبة الجزئي الى الكلي اى مجهولات هي من افراد العدد و كذا الحال في المعلومات العددية مثلا في الضرب المضروب و المضروب فيه معلومان و منهما يستخرج الحاصل الذي هو عدد مجهول بالطريق المعين و كذا في سائر الاعمال • فهو علم تعرف به الطرق التي يستخرج بها عدد مجهول من عدد معلوم • و قيد من المعلومات العددية احتراز عما اذا استخرج المجهول العددي بغير علم الحساب كاستخراج عدد الدراهم من علم الرمل ولا يخرج عنه علم المساحة لانها علم بطرق استخراج المجهولات المقدارية من حيث عروض العدد لها فيؤول الى المجهولات العددية عند التامل • ثم اعلم ان الحساب العملي نوعان احدهما هو ائني تستخرج منه المجهولات العددية بلا استعمال الجوارح كالقواعد المذكورة في كتاب البهائية و ثانيهما غير هوائي وهو المسمى بالتخت و التراب يحتاج الى استعمال الجوارح كالشبكة و ضرب المحاذاة • ثم النظري و العملي ههنا بمعنى ما يتعلق بكيفية العمل و ما يتعلق بها • فتسمية النوع الاول بالنظري ظاهرة و كذا تسمية القسم الثاني من النوع الثاني بالعملي • و اما تسمية القسم الاول منه بالعملي فعلى تشبيه الحركات الفكرية بالحركات الصادرة عن الجوارح او يقال المراد بالعمل في تعريفه النظري و العملي اعم من العمل الذهني و الخارجى كما مر • و اعلم ايضا ان لاستخراج المجهولات العددية من معلوماتها طرقا مختلفة و هي اما محتاجة الى فرض المجهول شيئا و هو الجبر و المقابلة و اما غير محتاجة اليه و هو علم المقدمات و هي كمقدمات الحساب التي سوى المساحة او مما يحصل ببعض من تلك المقدمات و استعانة بعض القوانين من النسبة و هو شامل لمسئلة الخطائين ايضا • و موضوعة العدد مطلقا كما هو المشهور • و التحقيق ان موضوعة العدد المعلوم تتعقل عوارضه من حيث انه كيف يمكن التادي منه الى بعض عوارضه المجهولة • و اما العدد المطلق فانما هو موضوع علم الحساب النظري هذا كله خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب •

علم الهندسة هو من اصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن احوال المقادير من حيث التقدير على ما في شرح اشكال التأسيس . فقله من حيث التقدير اى لا من حيث كون المقدار موجودا او معدوما عرضا او جوهرًا ونحو ذلك . والهندسة معرب اندازة فابدلت الالف الاولى بالهاء و الزاء بالسين وحذفت الالف الثانية فصار هندسة . ووجه التسمية ظاهر . وموضوعه المقدار الذي هو الكم المتصل من حيث التقدير . وفي ارشاد القاصد للشيخ شمس الدين الهندسة وهو علم تعرف به احوال المقادير ولواحقها و اوضاع بعضها عند بعض ونسبها و خواص اشكالها والطرق الى عمل ما سبيله ان يعمل بها واستخراج ما يحتاج الى استخراج بالبراهين اليقينية . وموضوعه المقادير المطلقة اعنى الجسم التعليمي والسطح والخط ولواحقها من الزاوية والنقطة والشكل . واما العلوم المتفرعة عليه فهي عشرة علم عقود الابنية وعلم المناظر وعلم المرايا المحرفة وعلم مراكز الاثقال وعلم المساحة وعلم انباط المياه وعلم جراثيقال وعلم البنكومات وعلم الآلات الحربية وعلم الآلات الروحانية وذلك لانه اما يبحث عن ايجاد ما يتبرهن عليه فى الاصول الكلية بالفعل اولًا والثاني اما يبحث عما ينظر اليه اولًا الثاني علم عقود الابنية والباحث عن المنظور اليه ان اختص بانعكاس الاشعة فهو علم المرايا المحرفة و الافه علم المناظر واما الاول وهو ما يبحث عن ايجاد المطلوب من الاصول الكلية بالفعل فاما من جهة تقديرها اولًا والاول منهما ان اختص بالنقل فهو علم مراكز الاثقال و الافه علم المساحة والثاني منهما فاما ايجاد الآلات اولًا الثاني علم انباط المياه والآلات اما تقديرية اولًا والتقديرية اما ثقيلة وهو جراثيقال اوزمانية وهو علم البنكومات والتي ليست تقديرية فاما حربية اولًا الثاني علم الآلات الروحانية والاول علم الآلات الحربية فلنرسم هذه العلوم على الرسم المتقدم .

علم عقود الابنية وهو علم تتعرف منه احوال اوضاع الابنية وكيفية شق الانهار وتنقية القني وسد البثوق وتنفيذ المساكن ومنفعته عظيمة في عمارة المدن والقلاع والمنازل وفي الفلاحة .

علم المناظر وهو علم تتعرف منه احوال المبصرات في كميتهما وكيفيتهما باعتبار قربها وبعدها عن المناظر واختلاف اشكالها و اوضاعها وما يتوسط بين المناظر والمبصرات وعل ذلك . ومنفعته معرفة ما يغلط فيه البصر عن احوال المبصرات ويستعان به على مساحة الاجرام البعيدة والمرايا المحرفة ايضا .

علم المرايا المحرفة وهو علم تتعرف منه احوال الخطوط الشعاعية المنعطفة والمنعكسة والمنكسرة ومواقعها وزواياها ومراجعها وكيفية عمل المرايا المحرفة بانعكاس اشعة الشمس عنها ونصبها ومحا ذاتها ومنفعته بليغة في محاصرات المدن والقلاع .

علم مراكز الاثقال وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج مركز ثقل الجسم المحمول والمراد بمركز الثقل حد في الجسم عنده يتعادل بالنسبة الى الحامل ومنفعته كيفية معادلة الاجسام العظيمة بما هو دونها لتوسط المسافة .

*

علم المساحة وهو علم تتعرف منه مقادير الخطوط والسطوح والأجسام وما يقدرها من الخط والمربع والمكعب ومنفعته جلييلة في امر الخراج وقسمة الارضين وتقدير المساكن وغيرها •

علم انباط المياه وهو علم تتعرف منه كيفية استخراج المياه الكامنة في الأرض واظهارها ومنفعته احياء الارضين الميئة و افلاحها •

علم جر الاثقال هو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الثقيلة ومنفعته نقل الثقل العظيم بالقوة اليسيرة •
علم البنكلمات وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المقدرة للزمان ومنفعته معرفة اوقات العبادات واستخراج الطوالح من الكواكب واجزاء فلک البروج •

علم الآلات الحربية وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات الحربية كالمجانيق وغيرها ومنفعته شديدة العنافي دفع الاعداء وحماية المدن •

علم الآلات الروحانية وهو علم تتبين منه كيفية ايجاد الآلات المرتبة على ضرورة عدم الخلاء ونحوها من آلات الشراب وغيرها ومنفعته ارتياض النفس بغرائب هذه الآلات انتهى •

علم الهيئة هو من اصول الرياضي وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والكيفية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم منها • فالكمية اما منفصلة كاعداد الافلاك وبعض الكواكب دون اعداد العناصر فانها مأخوذة من الطبعيات واما متصلة كمقادير الاجرام والابعاد واليوم واجزاء وما يتركب منها • واما الكيفية فكالمشكل اذ تتبين فيه استدارة هذه الاجسام وكون الكواكب وضوئها • واما الوضع فكقرب الكواكب وبعدها عن دائرة معينة وانتصاب دائرة وميلانها بالنسبة الى سمت رؤس سكان الاقاليم وحيلولة الأرض بغير النيرين والقمر بين الشمس والابصار ونحو ذلك • واما الحركة فالمبحوث عنه في هذا الفن منها هو قدرها وجهتها • واما البحث عن اصل الحركة واتباتها للافلاك فمن الطبعيات • والمراد باللازمة الدائمة على زعمهم وهي حركات الافلاك والكواكب واحترازها من حركات العناصر كالرياح والامواج والزلازل فان البحث عنها من الطبعيات • واما حركة الأرض من المغرب الى المشرق وحركة الهواء بمشايعتها وحركة النار بمشايعه الفلك فمما لم يثبت ولوثبت فلا يبعد ان يجعل البحث عنها من حيث القدر والجهة من مسائل الهيئة • والمراد بما يلزم من الحركة الرجوع والاستقامة والوقوف والتعديلات ويندرج فيه بعض الاوضاع ولم يذكر صاحب التذكرة هذا القيد اعني قيد ما يلزم منها والظاهر انه لا حاجة اليه • والغرض من قيد الحيثية الاحتراز عن علم السماء والعالم فان موضوعه البسائط المذكورة ايضا لكن يبحث فيه عنها لا عن الحيثية المذكورة بل من حيث طبائعها ومواقعها والحكمة في ترتيبها ونضدها وحركاتها لا باعتبار القدر والجهة • وبالجمله فموضوع الهيئة الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال والحركات المخصوصة ونحوها وموضوع علم السماء والعالم

الذي هو من اقسام الطبيعي الجسم البسيط ايضا لكن من حيث امكان عروض التغير و الثبات • وانما زيد لفظ الامكان اشارة الى ان ما هو من جزء الموضوع امكان العروض لا العروض بالفعل الذي هو المحمول فان ما يكون جزء الموضوع ينبغي ان يكون مسلم الثبوت و هو امكان العروض لا العروض بالفعل • وقيل موضوع كل من العلمين الجسم البسيط من حيث امكان عروض الاشكال و الحركات و التمايز بينهما انما هو بالبرهان فان اثبت المطلوب بالبرهان الآتي يكون من الهيئته و ان اثبت بالبرهان اللمبي يكون من علم السماء و العالم فان تمايز العلوم كما يكون بتمايز الموضوعات كذلك قد يقع بالمحمولات • والقول بان التمايز في العلوم انما هو بالموضوع فامر لم يثبت بالدليل بل هو مجرد رعاية مناسبة • أعلم ان الناظر في حركات الكواكب وضبطها و اقامة البراهين على احوالها يكفيها الاقتصار على اعتبار الدوائر و يسمى ذلك هيئة غير مجسمة و من اراد تصور مبادي تلك الحركات على الوجه المطابق لقواعد الحكمة فعليه تصور الكرات على وجه تظهر حركات مراكز الكواكب وما يجري مجريها في مناطقا و يسمى ذلك هيئة مجسمة و اطلاق العلم على المجسمة مجاز • و لهذا قال صاحب التذكرة انها ليست بعلم تام لان العلم هو التصديق بالمسائل على وجه البرهان فاذا لم يورد بالبرهان يكون حكاية للمسائل المثبتة بالبرهان في موضع آخر وهذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في حواشي شرح الملخص • فائدة • المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية و الالهية و ما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة و ليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ملاحظة الابتداء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة مثلا مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من نور الشمس و بعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ لما هو الاليق و الاخرى كما يقولون ان محدب الحامل يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة و كذا مقعرة بمقعرة و مستندلهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فصل لا يحتاج اليه و كذا الحال في اعداد الافلاك من انها تسعة و بعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة و البطوء اما بناء على اصل الخارج او على اصل التدوير من غير جزم باحدهما فظهر ان ما قيل من ان اثبات مسائل هذا الفن مبني على اصول فاسدة مأخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار و عدم تجويز الخرق و الالتيام على الافلاك و غير ذلك ليس بشيء و منشأه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن و دلائله و ذلك لان مشاهدة التشكلات البدرية و الهلالية على الوجه المرصود توجب اليقين بان نور القمر حاصل من نور الشمس و ان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين النيرين و الكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس و البصر مع القول بثبوت القادر المختار و نفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار و انتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال ما ذكر غاية الامر انهما يجوز اد

الاحتمالات الأخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر بحسب ارادته و ينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية و الهالية • و ايضا يجوز على تقدير الاختلاف في حركات الفلكيات و سائر احوالها ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيا و الآخر مظلما و يتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف و الكسوف اما بالعام اذا كانا تامين او ببعض ان كانا ناقصين • و على هذا القياس حال التشكلات البدرية و الهالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر النور من الشمس و ان الخسوف و الكسوف بسبب الحيلولة و مثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية و التجريبية ايضا بل في جميع الضروريات مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية و غير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات • و لو سلم ان اثبات مسائل هذا الفن يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا • اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه و يمكن ان يكون على الوجه الآخر فلا يتصور التوقف حينئذ و كفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما تنضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها ببعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تحير فيها العقول والاذهان كذا في شرح التجريد وهكذا باستفاد من شرح المواقف في موقف الجواهر في آخريان محددا للجهات وفي ارشاد القاصد الهيئته وهو علم تعرف به احوال الاجرام البسيطة العلوية و السفلية و اشكالها و اوضاعها و ابعاد ما بينها و حركات الافلاك و الكواكب و مقاديرها • و موضوعه الاجسام المذكورة من حيث كميتها و اوضاعها و حركاتها اللازمة لها • و اما العلوم المتفرعة عليه فهي خمسة علم الزيجات و علم المواقيت و علم كيفية الارصاد و علم تسطيم الكرات و الآلات الحادثة عنه و علم الآلات الظلية و ذلك لانه اما ان يبحث عن ايجاد ما تبرهن بالفعل اولا الثاني كيفية الارصاد و الاول اما حساب الاعمال او التوصل الى معرفتها بالآلات فالاول منهما ان يختص بالكواكب المجردة فهو علم الزيجات و التقاويم والا فهو علم المواقيت و الآلات اما شعاعية او ظلية فان كانت شعاعية فهو علم تسطيم الكرة وان كانت ظلية فعلم الآلات الظلية فلنرسم هذه العلوم كما تقدم •

علم الزيجات و التقاويم علم تعرف منه مقادير حركات الكواكب السيارة منتزعا من الاصول الكلية • و منفعتة معرفة موضع كل واحد من الكواكب السبعة بالنسبة الى فلكه و الى فلك البروج و انتقالاتها و رجوعها و استقامتها و تشريقها و تغريبها و ظهورها و اختفائها في كل زمان و مكان و ما

اشبه ذلك من اتصال بعضها ببعض و كسوف الشمس و خسوف القمر وما يجري هذا الجرى •
 علم المواقيت وهو علم تتعرف منه ازمدة الايام والليالي و احوالها و كيفية التوصل اليها • ومنفعته
 معرفة اوقات العبادات وتوخي جهتها و الطوالع و المطالع من اجزاء البروج و الكواكب الثابتة التي منها
 منازل القمر و مقادير الظلال و الارتفاعات و انحراف البلدان بعضها عن بعض و سموتها •

علم كيفية الارصاد وهو علم تتعرف منه كيفية تحصيل مقادير الحركات الفلكية و التوصل اليها بالآلات
 الرصدية • و منفعته علم البيئة و حصول عمله بالفعل •

علم تسطيح الكرة وهو علم تتعرف منه كيفية ايجاد الآلات الشعاعية • و منفعته الارتياض بعلم هذه الآلات
 وعملها و كيفية انتزاعها من امور ذهنية مطابقة للاوضاع الخارجية والتوصل بها الى استخراج المطالب الفلكية •
 علم الآلات الظلية وهو علم تتعرف منه مقادير ظلال المقاييس و احوالها و الخطوط التي ستنها اطرافها •
 و منفعته معرفة ساعات النهار بهذه الآلات • وهذه الآلات كالبسائط والقائمت والمائلات من الرخامات ونحوها انتهى •
 علم السماء والعالم هو من اصول الطبيعى وهو علم يبحث فيه عن احوال الاجسام التي هي اركان العالم
 وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة من حيث طبائعها وحركاتها ومواضعها وتعرف الحكمة في صنعها
 وترتيبها • وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير فى الاحوال و الثبات فيها و يبحث
 فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا فى التلويح • وقيد الحيثية احتراز عن علم البيئة • وموضوعها كما مر
 علم الطب هو من فروع الطبيعى وهو علم بقوانين تتعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة
 الصحة وعدمها لتُحفظ حاملة و تُحصل غير حاملة ما امكن • وفوائد القيود ظاهرة فان العلم جنس و قولنا
 تتعرف الخ فصل يخرج مالا تتعرف منه احوال بدنه كالبيئة وغيرها • و قولنا من جهة الصحة وعدمها
 يخرج العلم الذي تعرف منه احوال بدنه لا من الجهتين كعلم الاخلاق والكلام • و قولنا لتُحفظ الخ بيان لغاية
 الطب لا للاحتراز • ثم ان هذا اولى ممن قال من جهة ما يصح و يزول عنه الصحة فانه يرد عليه ان الجنين
 الغير الصحيح من اول الفطرة لا يصلح عليه انه زال عن الصحة او صحته زائلة كذا فى السديدي شرح
 الموجز • فالمراد بالعلم ههنا التصديق بالمسائل ويمكن ان يراد به الملكة اى ملكة حاملة بقوانين الخ • وفي
 شرح القانونچه هو علم باحوال بدن الانسان من جهة الصحة والمرض لتُحفظ الصحة او تُعاد ما امكن
 ومآل التعريفين واحد • وموضوعه بدن الانسان وما يتركب منه من حيث الصحة والمرض وقد سبق
 الاشارة اليه في بحث الموضوع •

علم النجوم هو من فروع الطبيعى وهو علم باصول تعرف بها احوال الشمس والقمر وغيرهما من بعض
 النجوم كذا في بعض حواشي الشافية • والمراد بالاحوال الآثار الصادرة منها فى العالم السفلي فلا يكون
 من اجزاء البيئة وعلم السماء والعالم • وخرج منه علم الرمل والجفر ونحوهما مما يدل على صدور اثر فى العالم

اذ لا يبحث فيها عن احوال النجوم • وموضوعه النجوم من حيث يمكن ان تعرف بها احوال العالم •
 و مسائله كقولهم كلما كان الشمس على هذا الوضع المخصوص فهي تدل على حدوث امر كذا في هذا العالم •
 فصل في بيان العلوم المحمودة والمذمومة • أما المحمودة فبعضها من فرض العين و بعضها من
 فرض الكفاية أما الاول فقال عليه الصلوة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمة و اختلف
 العلماء في ان اي علم طلبه فرض • فقال المتكلمون علم الكلام • وقال الفقهاء علم الفقه • وقال المفسرون
 والمحدثون هو علم الكتاب والسنة اذ بهما يتوصل الى سائر العلوم • وقال بعضهم هو علم العبد بحاله ومقامه
 من الله تعالى • وقيل بل هو العلم بالاخلاص وآفات النفوس • وقيل بل هو علم الباطن • وقال المتصوفة
 هو علم التصوف • وقيل هو العلم بما شمل عليه قوله عليه الصلوة والسلام بُني الاسلام على خمس الحديث
 والذي ينبغي ان يقطع ما هو مراد به هو علم بما كلف الله تعالى عباده من الاحكام الاعتقادية والعملية • وقال
 في السراجية طلب العلم فريضة بقدر ما يحتاج اليه الامر لادب منه من احكام الوضوء والصلوة وسائر الشرائع
 والامور معاشه وما وراى ذلك ليس بفرض فان تعلمها فهو الافضل وان تركها فلا اثم عليه • وأما الثاني
 فقد ذكره في منتخب الاحياء اعلم ان علم الطب في تصحيح الابدان من فروض الكفاية لكن في السراجية
 يستحب ان يتعلم الرجل من الطب قدر ما يمتنع به عما يضرب دمه • وكذا من فروض الكفاية علم الحساب في
 الوسايا والمواريث • وكذا الفلاحة والحياكة والحجامة والسياسة • اما التعمق في الطب فليس بواجب وان
 كان فيه زيادة قوة على قدر الكفاية • فهذه العلوم كالغروع فان الاصل هو العلم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله
 صلى الله عليه وسلم واجماع الامة وآثار الصحابة والتعلم بعلم اللغة التي هي آلة لتحصيل العلم
 بالشرعيات • وكذا العلم بالناسخ والمنسوخ والعام والخاص مما في علم الفقه وعلم القراءة ومخارج
 الحروف والعلم بالاخبار وتفصيلها والآثار واسامي رجالها ورواتها ومعرفة المسند والمرسل والقوي
 والضعيف منها كلها من فروض الكفاية • وكذا معرفة الاحكام لقطع الخصومات وسياسة الولاة • وهذه
 العلوم انما تتعلق بالآخرة لانها سبب استقامة الدنيا وفي استقامتها استقامتها فكان هذا علم الدنيا بواسطة
 صلاح الدنيا بخلاف علم الاصول من التوحيد وصفات الباري • وهكذا علم الفتوى من فروض الكفاية •
 اما العلم بالعبادات والطاعات ومعرفة الحلال والحرام فانه اصل فوق العلم بالغرامات والحدود والكيل •
 واما علم المعاملة فهو على المومن المتقي كالزهد والتقوى والرضا والشكر والخوف والمنة لله في جميع
 احواله والاحسان وحسن النظم وحسن الخلق والاخلاص فهذه علوم نافعة ايضا • واما علم المكشفة فلا يحصل
 بالتعليم والتعلم وانما يحصل بالمجاهدة التي جعلها الله تعالى مقدمة للهداية قال الله تعالى والذين
 جاهدوا فإنا لنهديهم سبلنا • واما علم الكلام فالسلف لم يشتغلوا به حتى ان من اشتغل به نسب الى البدعة
 والاشتغال بما لا يغنيه هذا كله خلاصة ما في التاتارخانية • وقال في خزانة الرواية في السراجية تعلم

الكلام والمناظرة فيه قدر ما يحتاج اليه غير منهى • قال شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي في اعلام الهدى بان عدم الاشتغال بعلم الكلام انما هو في زمان قرب العهد بالرسول واصحابه الذين كانوا مستغنيين عن ذلك بسبب بركة صحبة النبي عليه الصلوة والسلام ونزول الوحي وقلة الوقائع والفتن بين المسلمين ومرح به السيد الشريف والعلامة التفتازاني وغيره من المحققين المشهورين بالعدالة ان الاشتغال بالكلام في زماننا من فرائض الكفاية • وقال العلامة التفتازاني انما المنع لقاصر النظر والمتعصب في الدين واما المذمومة ففي التاتارخانية واما علم السحر والذيرنجيات والطلسمات وعلم النجوم ونحوها فهي علوم غير محمودة واما علم الفلسفة والهندسة فبعيد عن علم الآخرة استخرج ذلك الذين استحَبوا الحياة الدنيا على الآخرة • وفي فتح المبين شرح الاربعين الحلبي وغيره صرحوا بجواز تعلم الفلسفة وفروعها من الالهي والطبعي والرياضي ليرد على اهلها ويدفع شرهم عن الشريعة فيكون من باب اعداد العدة • وفي السراجية تعلم النجوم قدر ما تعرف به مواقيت الصلوة والقبلة لاباس به • وفي الخانية وما سواه حرام • وفي الخلاصة والزبادة حرام • وفي المدارك في تفسير قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم قالوا علم النجوم كان حقا ثم نسخ الاشتغال بمعرفته انتهى • وفي البيضاوي فنظر نظرة في النجوم اى فرأى مواقعها واتصالاتها او في علمها او في كتابها ولا منع منه انتهى • وفي التفسير الكبير في هذا المقام ان قيل النظر في علم النجوم غير جائز فكيف اقدم عليه ابراهيم عليه السلام قلنا لانسلم ان النظر في علم النجوم والاستدلال بمعانيها حرام وذلك لان من اعتقد ان الله تعالى خص كلوا حد من هذه الكواكب بقوة وخاصة لاجلها يظهر منه اثر مخصوص فهذا العلم على هذا الوجه ليس بباطل انتهى • فعلم من هذا ان حرمة تعلم النجوم مختلف فيها • واما اخبار المنجمين فقد ذكر في المدارك في تفسير ان الله عنده علم الساعة الآية واما المنجم الذي يخبر بوقت الغيث او الموت فانه يقول بالقياس والنظر في الطالع وما يدرك بالدليل لا يكون غيبا على انه مجرد الظن والظن غير العلم • وفي الكشف مقالات المنجمة على طريقين من الناس من يكذبهم واستدل عليه بقوله تعالى وما كان الله ليطالعكم على الغيب وبقوله عليه السلام من اتى كاهنا او عريفا فصدقه فقد كفر بما انزل على محمد ومنهم من قال بالتفصيل فان المنجم لا يخلو من ان يقول ان هذه الكواكب مخلوقات او غير مخلوقات الثاني كفر صريح واما الاول فاما ان يقول انها فاعلات مختارات بنفسها فذلك ايضا كفر صريح وان قال انها مخلوقات مسخرات ادلة على بعض الاشياء ولها اثر بخلق الله تعالى فيها كالنور والنار ونحوهما وانهم استخرجوا ذلك بالحساب فذلك لا يكون غيبا لان الغيب مالا يدل عليه بالحساب • واما الآية والحديث فهما محمولان على علم الغيب وهذا ليس بغيب • واما المنطق فقد ذكر ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي اعلم ان من آلات العلم الشرعي من فقه وحديث وتفسير المنطق الذي بأيدي الناس اليوم فانه علم مفيد لا مخدور فيه بوجه انما المخدور فيما كان يخلط به شئ من

الفلسفيات المناهضة للشرائع ولانه كالعلوم العربية في انه من مواد اصول الفقه ولان الحكم الشرعي لابد من تصوره والتصديق باحواله اثباتا و نفيا و المنطق هو المرصد لبيان احكام التصور والتصديق فوجب كونه علما شرعيا اذ هو ما صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف و جرد كعلم الكلام او توقف كمال كعلم العربية والمنطق ولذا قال الفزالي : لا ثقة بفقه من لا يتمنطق اى من لا قواعد المنطق مركوزة بالطبع فيه كالمجتهدين في العصر الاول او بالتعلم . ومن اثنى على المنطق الفخر الرازي و الآمدي وابن الحاجب و شراح كتابه وغيرهم من الائمة . والقول بتحريمه محمول على ما كان مخلوطا بالفلسفة .

الفن الاول في الالفاظ المصطلحة العربية و قد يذكر فيه بعض الالفاظ الغير المصطلحة ايضا و هو مشتمل على ابواب و الابواب مشتملة على فصول . و المراد بالباب اول الحروف الاصلية و بالفصل آخرها على عكس ما اختاره صاحب الصراح . و الالفاظ المركبة تطلب من احد ابواب مفرداتها .

باب الالف و هو مشتمل على فصول .

فصل الباء الموحدة الادب بفتح الاول و الدال المهملة دانش و فرهنگ و پاس و شكفت و طريقة كه پسندیده و باصلاح باشد و نگاهداشت حد هر چیزی كما في كشف اللغات و علم عربي كه تعلق بعلم زبان عرب و فصاحت و بلاغت دارد كذا ذكر الشيخ عبد الحق المحدث في رسالة حلية النبي صلى الله عليه وسلم . و في بحر الجواهر الادب حسن الاحوال في القيام و القعود و حسن الاخلاق و اجتماع الخصال الحميدة انتهى . و في العناية الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة فيخرج بها الانسان الى فضيلة من الفضائل . و قال ابوزيد و يجوز ان يعرف بانه ملكة تعصم من قامت به عما يشينه . و في فتح القدير الادب الخصال الحميدة و المراد بالادب في قول الفقهاء كتاب ادب القاضي اى ما ينبغي للقاضي ان يفعله لما عليه انتهى . و الاولى التعبير بالملكة لانها الصفة الراسخة للنفس فما لم يكن كذلك لا يكون ادبا كما لا يخفى كذا في البحر الرائق شرح الكنز في كتاب القضاء . و الفرق بينه وبين التعليم ان التاديب يتعلق بالمرادات و التعليم بالشرعيات اى الاول عرفي و الثاني شرعي و الاول دينوي و الثاني ديني كما في الكرمانى شرح صحيح البخاري في باب تعليم الرجل . و في التلويح في بحث الامر التاديب قريب من النذب الا ان النذب لثواب الآخرة و التاديب لتعذيب الاخلاق و اصلاح العادات انتهى . و قد يطلقه الفقهاء على المندوب في جامع الرموز و ما راي ما ذكر من الفرائض و الواجبات في الجمع سنن تاركها مسيئ و آداب تاركها غير مسيئ . و قد يطلقونه على السنة في جامع الرموز في بيان العمرة و ما سوى ذلك سنن و آداب تاركها مسيئ . و في البزازیة في كتاب الصلوة في الفصل الثاني الادب ما فعله للشارع مرة وتركه اخری و السنة ما اطلب عليه الشارع و الواجب ما شرع لإكمال الفرض و السنة لإكمال

الواجب والادب لإكمال السنة انتهى كلامه • وقيل الادب عند اهل الشرع الورع وعند اهل الحكمة ضيافة النفس • وحكي ان حاتم الامم قدم رجله اليسرى عند دخوله المسجد فتغير لونه وخرج مذعورا وقدم رجله اليمنى فقبل ما ذلك فقال لو تركت ادبا من آداب الدين خفت ان يسلبني الله جميع ما اعطاني • وقال حكيم الادب مجالسة الخلق على بساط الصدق ومطابقة الحقائق • وقال اهل التحقيق الادب الخروج من صدق الاختيار والتضرع على بساط الانتقار كذا في خلاصة السلوك • وقيل ادب نه كسب عبادت نه سعي حق طلبي است • بنير خاك شدن هر چه هست بي ادبي است • وفي تعريفات الجرجاني الادب عبارة عن معرفة ما يحترزه عن جميع انواع الخطاء وادب القاضي وهو التزامه لما ندب اليه الشرع من بسط العدل ورفع الظلم وترك الميل انتهى • واداب البحث يجي في باب الفون مع الرأ في ذكر علم المناظرة •

العلوم الأدبية هي العلوم العربية وقد سبق بيانها في المقدمة •

الآوبة بالوار عند السالكين يجي ذكرها في لفظ التوبة في فصل الباء الموحدة من باب التاء

المثناة الفرقانية •

فصل التاء المثلثة المونث هو عند النحاة اسم فيه علامة التانيث لفظا او تقديرا اى ملفوظة كانت تلك العلامة حقيقة كامرأة وناقاة وغرفة وعلامة او حكما كعقرب لاسيما اذا سمي به مذكر اذا الحرف الرابع في المونث في حكم تاء التانيث ولهذا لا يظهر التاء في تصغير الرباعي من المونثات السماعية ونحو حائض و طالق من الصفات المختصة بالمونث الثابتة له ونحو كلاب و اكلب مما جمع مكسرا او مقدرة غير ظاهرة في اللفظ كدارونار ونعل وقدم وغيرها من المونثات السماعية • وعلامة التانيث التاء المبدلة في الوقف هاء والالف مقصورة كانت كسلمى او ممدودة كصحراء والياء على راي بعضهم في قولهم ذي وتي وليس له حجة لجواز ان يكون صيغة موضوعة للتانيث مثل هي وانت ولذا بسيت بالمونثات الصيفية لكنه حينئذ تخرج هذه المونثات من التعريف فلا يبقى التعريف جامعا • فتبادلت واخت ليست للتانيث لكونها بدلا عن الواد ولذا لا يصير في حال الوقف هاء • ويقابل المونث المذكر وهو اسم ليس فيه علامة التانيث لالفاظا ولا تقديرا •

التقسيم المونث على ضربين حقيقي وغير حقيقي ويسمى لفظيا فالحقيقي اسم ما بارائه ذكر اى في مقابلة ذكر في جنس الحيوان واللفظي بخلافه • قيل الاولى ان يقال الحقيقي اسم ماله فرج من الحيوانات ليشتمل الانثى التي ليس بارائها ذكر من الحيوان لو فرض شيى من الحيوانات كذلك • وسمي لفظيا لعدم التانيث حقيقة في معناه بل تانيثه منسوب الى اللفظ لوجود علامة التانيث في لفظه حقيقة كظلمة او تقديرا كغين بدليل تصغيرها على عينة او حكما كعقرب ومنه

الجمع بغير الواو والنون • و بالجملة فاللفظي على ثلاثة اضرب الجمع بغير الواو والنون و ما فيه علامة التانيث لفظا كالظلمة و البشرى و الصحراء او تقديرا كالارض و النعل بدليل اريضة و نعيلة في التصغير و العنق لتنزل الحرف الرابع منزلة تاء التانيث • وهذا اى ما لا يكون فيه علامة التانيث ملفوظة بل مقدرة يسمى مونثا ساعيا لانه يحفظ عن العرب ولا يقاس عليه غيره و انما اعتبروا الجمع بغير الواو و النون اى غير جمع المذكر السالم مونثا غير حقيقي لتاويله بالجماعة و لم ياول بها جمع المذكر السالم كراهة اعتبار التانيث مع بقاء صيغة المذكر • تذييه • المونث اللفظي اعم من ان يكون معناه مذكرا حقيقيا كطلحة اولا يكون مذكرا حقيقيا ولا مونثا حقيقيا كظلمة و عين فالواجب فيه ان لا يكون معناه مونثا حقيقيا هذا • و قد يذكر اللفظي بمعنى ما يكون علامة التانيث فيه ملفوظة سواء كان مونثا حقيقيا او لم يكن و يقابله المعنوي وهو ما لا يكون كذلك • وهذا المعنى لللفظي يستعمل في باب منع الصرف فسلمى و سلمة علمين للمونث من المونثات اللفظية وهذا المعنى دون المعنى الاول هذا كله خلاصة ما في شرح الكافية والضوء •

فصل الجيم الـ ا و ج بفتح الاول و سكون الواو لغة معرب او ك بمعنى العلو • وعند اهل الهيئة يطلق

على معنيين أحدهما نقطة مشتركة بين ملتقى السطحين المحدبين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز الذي هو قد يسمى بفلك الـ ا و ج ايضا والآخر سطح الفلك الذي هو اى الخارج في ثخنه وسميت به لكونها ابعد على الخارج من مركز الفلك الذي هو في ثخنه • و الـ ا و ج الممثلة و يسمى بالـ ا و ج المدير ايضا هو النقطة المشتركة بين محدي عطارد و المدير وذلك لانه كالجزء من الممثل فناسب ان ينسب اليه و ابعد نقطة من محيط المدير عن مركز العالم فناسب ان يضاف اليه • و الـ ا و ج المدير و يسمى الـ ا و ج الحامل ايضا هو النقطة المشتركة بين محدي المدير و الحامل ووجه التسمية كما عرفت و يجي ذلك في لفظ الفلك ايضا في فصل الكاف من باب الفاء و تأنيها تقويم تلك النقطة المذكورة • فالـ ا و ج الشمس قوس من الممثل مبتدئته من اول الحمل الى نقطة الـ ا و ج على التوالي • والمراد بنقطة الـ ا و ج هو الـ ا و ج بالمعنى الاول • و الاولى ان يقال قوس من منطقة البروج على ما وقع في عبارات القوم لكن لما كان الممثل في سطح منطقة البروج و مركزها واحد كانت قسيته متشابهة لقسيها فلا يتغير المقصود • و اما ما قيل من انه قوس من الممثل بين اول الحمل و نقطة الـ ا و ج على التوالي ففيه انه يصدق على القوس الواقعة من الممثل مبتدئته من نقطة الـ ا و ج الى اول الحمل على التوالي اذ كلمة الواو لا تدل على الترتيب و على هذا القياس اوجات المتحيرة سوى الـ ا و ج عطارد • و الـ ا و ج القمر قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة الـ ا و ج من المائل على التوالي • و الـ ا و ج عطارد قوس من المائل من اول الحمل منه الى نقطة منه يحاذي الـ ا و ج المدير • و قد ذكر العلامة في تعريف الـ ا و ج عطارد معدل المسير بدل المائل و الاول اولى لان تشابه حركة الـ ا و ج

حول مركز المائل الذي هو مركز العالم لا حول مركز معدل المسير • واعلم ان المراد من المائل و المائل ههنا منطقتهما • فائدة • قالوا للوجات عن الجوزهرات ابعاد معينة لا تتغير اصلا فاذا عرفت هذه الابعاد و علمت مع ذلك مواضع الجوزهرات من فلك البروج علمت مواضع الوجات منه وبالعكس • و هذه الابعاد على هذا الوجه و هو ان اوج زحل متاخر عن منتصف ما بين نقطتي جوزهرية اعني غاية ميل ما ثله عن فلك البروج في الشمال على التوالي بخمسين جزء فهو متاخر عن الراس بمائة و اربعين درجة و اوج المشتري متقدم على المنتصف في الشمال على التوالي بعشرين جزء فهو متاخر عن الراس بسبعين درجة و معنى التقدم ان بلوغ الكواكب اليه متقدم على بلوغه الى المنتصف بحركة على التوالي • و قد يقال معناه ان طلوعه يتقدم على طلوع المنتصف و على هذا القياس التاخر • و اوج الكواكب الباقية على منتصف ما بين العقدتين • ففي المربخ و الزهرة اوج متاخر عن الراس على التوالي بربع دور • و في عطارد راسه متاخر عن اوجه على التوالي بذلك اذا تقدم على اوج مثلا بمقدار كان الذنب عنه متاخرا بتمام ذلك المقدار من نصف الدور فيعلم من هذا حال الذنب • و اما مواضع الوجات من فلك البروج فمذكورة في الزيجات مع قيد التواريخ هكذا حقق الفاضل عبدالعلي البرجندي في شرح التذكرة و غيره من تصانيفه •

فصل الخاء المعجمة • التاريخ في اللغة تعريف الوقت فليل هو قلب التأخير و قيل هو بمعنى

الغاية يقال فلان تاريخ قومه اى ينتهي اليه شرفهم فمعنى قولهم فعلت في تاريخ كذا فعلت في وقت الشئ الذي ينتهي اليه • و قيل و هو ليس بعربي فانه مصدر المورخ و هو معرب ما روز • و اما في اصطلاح المنجمين و غيرهم فهو تعيين يوم ظهر فيه امر شائع من ملة او دولة او حدث فيه هائل كزلزلة و طوفان ينسب اليه اى الى ذلك اليوم ما يراد تعيين وقته في مستأنف الزمان لو في متقدمه • و قد يطلق على نفس ذلك اليوم و على المدة الواقعة بين ذلك اليوم و الوقت المفروض كذا في شرح التذكرة • و البلاغ يطلقونه على اللفظ الدال بحساب الجمل بحسب حروفه المكتوبة على تعيين ذلك اليوم على ما في مجمع الصنائع حيث قال تاريخ نزد بلغا عبارتست از انكه از جهت حدوث واقعه لفظي يا مصراعي كه بحسب حروف مكتوبه از روي حساب جمل موافق تاريخ سال هجري از ان باشد تاريخ آن كنند و احسن آنست كه كلم تاريخ مناسب باشد بآن واقعه چنانچه ابراهيم خان فتح جنگ درينكاه مسجدی ساخت و شخصي تاريخش اين مصراع نمود • بناي كعبه ثاني نهاد ابراهيم • انتهى •

اعلم ان التواريخ بحسب اصطلاح كل قوم مختلفة • فمنها تاريخ الهجرة و هو اول المحرم من السنة التي وقع فيها هجرة النبي صلى الله عليه و سلم من مكة الى مدينة • و شهر هذا التاريخ معروفة ما خوزة من روية الهلال و لا يزيد شهر على ثلثين يوما و لا ينقص من تسعة و عشرين يوما • و يمكن ان يجي اربعة اشهر ثلثين يوما على التوالي لا يزيد منها و ان يجي ثلاثة اشهر تسعة و عشرين يوما على التوالي لا يزيد منها و سنوهم

وشهورهم قمرية حقيقة وكل سنة فهو اثنا عشر شهرا • والمنجمون ياخذون للمحرم ثلثين يوما وللصفر تسعة وعشرين يوما وهكذا الى الآخر فسنوهم وشهورهم قمرية اصطلاحية ويجب تفصيله في لفظ السنة في فصل الواو من باب السين المهمة • وسبب وضع التاريخ المجري انه كتب ابو موسى الاشعري الى عمر رضي الله تعالى عنه انا قد قرأنا منك من الكتب التي تاتيها من قبل امير المؤمنين رضي الله تعالى عنه وكان محله شعبان فما ندري اي الشعبانيين هو الماضي او الآتي فجمع اعيان الصحابة واستشارهم فيما تضبط به الاوقات وكان فيهم ملك اهواز اسمه الهرمزان وقد اسلم على يده حين أسر فقال ان لنا حسابا نسميه مائة روزاي حساب الشهور والاعوام وشرح كيفية استعماله فامر عمر بوضع التاريخ • فاشار بعض اليهود الى تاريخ الروم فلم يقبله لما فيه من الطول • وبعضهم الى تاريخ الفرس فردوا لعدم استناده الى مبدء معين فانهم كانوا يجدونه كلما قام ملك ويطرحون ما قبله فاستقر رأيهم على تعيين يوم من ايامه عليه الصلوة والسلام لذلك ولم يصلح وقت المبعث لكونه غير معلوم ولا وقت الولادة للاختلاف فيه • فقبل انه قد ولد ليلة الثاني او الثامن او الثالث عشر من ربيع الآخر سنة اربعين او اثنتين واربعين او ثلثة واربعين من ملك نوشيروان ولا وقت الوفاة لتنفرد الطبع عنه • فجعل مبدء الهجرة من مكة الى مدينة اذ بها ظهرت دولة الاسلام وكانت الهجرة يوم الثلاثاء لثمان خلون من ربيع الاول واول تلك السنة يوم الخميس من المحرم بحسب الامر الاوسط وكان اتفاقهم على هذا سنة سبع عشرة من الهجرة •

ومنها تاريخ الروم ويسمى ايضا بالتاريخ الاسكندري ومبدءه يوم الاثنين بعد مضي اثنى عشرة سنة شمسية من وفات ذي القرنين اسكندربن فيلقوس الرومي الذي استولى على اقاليم السبعة • وقيل بعد مضي ست سنين من جلوسه • وقيل مبدءه اول ملكه • وقيل اول ملك سولوقس وهو الذي امر ببناء انطاكية وملك الشام والعراق وبعض الهند والصين ونسب بعده الى اسكندر واشتهر باسمه الى الآن • وقيل مبدءه مقدم على مبدء المجري بثلاثمائة واربعين الفا وسبعمائة يوم • وذكر كوشيار في زيج الجوامع ان هذا التاريخ هو تاريخ السريانيين وليس بينهم وبين الروم خلاف الا في اسماء الشهور وفي اول شهور السنة فانه عند الروم كانون الثاني باسم رومي على الترتيب • واسماء الشهور في لسان السريانيين على الترتيب هي هذه تشرين الاول تشرين الآخر كانون الاول كانون الآخر شباط آذار نيسان ايار حزيران تموز آب ايلول • والمشهور ان هذه الاسماء بلسان الروم وان مبدء سنتهم اول تشرين الاول ووقته قريب من توسط الشمس الميزان على التقدير والتأخير • والسنة الشمسية ياخذون كسرها ربعا تاما بلا زيادة ونقصان • وایام اربعة اشهر منها وهي تشرين الآخر ونيسان وحزيران وايلول ثلثون ثلثون وشباط ثمانية وعشرون والبواقی احد وثلثون احد وثلثون • ويزيدون يوم الكبيسة في اربع سنين مرة في آخر شباط فيصير تسعة وعشرين • وقيل في آخر كانون الاول ويسمون تلك السنة سنة الكبيسة فسنوهم شمسية اصطلاحية •

ومنْها تاريخ القبط المحدث . واسماء شهوره هذه توت بابه هثور كيهك طوبه امشير برمهات برموزه بشند بونه ابيب مسري . و ايام سنتهم كايام سنة الروم الا ان ايام شهورهم ثلثون ثلثون والخمسة المستقرة تزداد في آخر الشهر الاخير وهو مسري والكبيسة ملحقة بآخر السنة . واول سنتهم وهو التاسع والعشرون من شهر آب الرومي الا ان يكون في سنة الروم كبيسة فانه حينئذ يكون اول السنة هو الثلثون منه . ومبدء هذا التاريخ حين استولى دقيانوس ملك الروم على القبط وهو موخر عن مبدء تاريخ الروم بمائتين وسبعة عشر الف يوم ومائتين واحد وتسعين يوما . واوله كان يوم الجمعة وعلى هذا التاريخ يعتمد اهل مصر واسكندرية .

ومنْها تاريخ الفرس ويسمى تاريخا يزددجريا و قديما ايضا . اعلم ان اهل الفرس كانوا ياخذون كسر السنة الشمسية ايضا ربعا تاما كالروم . و اول وضعه كان في زمن جمشيد . ثم كانوا يجددون التاريخ في زمان كل سلطان عظيم لهم . و ايام شهورهم ثلثون ثلثون . واسماء شهورهم هذه فروردين ماه اردى بهشتماه خردادماه تيرماه مردادماه شهريرماه مهرماه آبانماه آذرماه ديماء بهمن ماه اسفندارمذماه . لكن يقيد جميعها بالقديم بان يقال فروردين ماه القديم الخ وهذه الاسماء بعينها اسماء شهور التاريخ الجلاي الا انها تقيد بالجلالي . ثم انهم كانوا يزيدون في كل مائة وعشرين سنة شهرا فتصير شهور السنة ثلاثة عشر ويسمونه باسم الشهر الذي الحق به . و ينقلون الشهر الزائد من شهر الى شهر حتى اذا تكرر فروردين في سنة تكرر ارديبهشت بعد مائة وعشرين سنة وهكذا الى ان تصل النوبة الى اسفندارمذ وذلك في الف واربع مائة واربعين سنة وتسمى دور الكبيسة ويزيدون الخمسة المستقرة في سنة الكبيسة في آخر الشهر الزائد فيصير خمسة و ثلثون يوما . وفي السنين الاخرى يزيدونها في آخر الشهر الذي وافق اسمه اسم هذا الشهر . فاذا تمت مائة وعشرون سنة اخرى وقعت كبيسة اخرى وصار اسم الشهر الزائد موافقا لاسم شهر آخر يزيدونها على آخر هذا الشهر وهكذا . وكان مبدء السنة ابداهو الشهر الذي يكون بعد الخمسة . ولما جددوا التاريخ ليزددجرد كان قد مضى تسعمائة وستون سنة من دور الكبيس وانتهى الشهر الزائد الى آبانماه والمستقرة كانت في آخره . ثم لما ذهب دولة الفرس على يده في زمن عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه حيث انهزم من العرب عند محاربتهم اياه ولم يبق مقامه من يجدد له التاريخ اشتهر هذا التاريخ به من بين سائر ملوك الفرس وبقيت الخمسة تابعة لآبانماه من غير نقل ولاكيس . وكان كذلك الى سنة ثلثمائة وخمس وسبعين يزددجردية وقد تم الدور حينئذ وحلت الشمس اول الحمل في اول فروردين ماه فنقلت الخمسة بفارس الى آخر اسفندارمذ ماه وترك في بعض النواحي الى آخر آبانماه لانهم كانوا يظنون ان ذلك دين المجوسة لا يجوز ان يبدل و يغير . و لما خلا هذا التاريخ عن الكسور حينئذ صار استعمال المنجمين له اكثر من غيره . واول هذا التاريخ يوم الثلاثاء اول يوم

من تلك السنة فيها يزدجرد وهو موخر عن مبدء المجري بثلاثة آلاف وستمائة واربعة وعشرين يوما •
 ومنها التاريخ الملكي ويسمى بالتاريخ الجلاي ايضا وهو تاريخ وضعه ثمانية من الحكماء لمامهرهم
 جلال الدين ملك شاه السلجوقي بافتتاح التقويم من بلوغ مركز الشمس اول الحمل • وكانت سنوالتواريخ
 المشهورة غير مطابقة لذلك فوضعوا هذا التاريخ ليكون انتقال الشمس اول الحمل ابدا اول يوم من سنتهم •
 واسماء شهورهم هي اسماء الشهور اليزدجردية الا انها تقيد بالجلالي • واول ايام هذا التاريخ كان يوم الجمعة
 وكان في وقت وضعه قد اتفق نزول الشمس اول الحمل في الثامن عشر من فرودينماه القديم فهم
 جعلوه اول فرودينماه الجلاي وجعلوا الايام الثمانية عشر كبيسة ومن هذا تسميهم يقولون ان مبدء التاريخ
 الملكي هو الكبيسة الملك شاهية وهو متاخر عن مبدء التاريخ اليزدجدي بمائة وثلاثة وستين الف
 يوم ومائة وثلاثة وسبعين يوما •

ومنها التاريخ اليلخاني وهو كالتاريخ الملكي مبدءا وشهورا بلاتفاوت وكان ابتداءه في سنة اربع
 وعشرين ومائتين من التاريخ الملكي وكان اول هذا التاريخ يوم الاثنين •
 ومنها تاريخ القبط القديم وهو تاريخ بخت نصر الاول من ملوك بابل • وايام سنة هذا التاريخ
 ثلثمائة وخمسة وستون يوما بلاكسر • واسماء شهوره هذه توت فاوفي اتور خوافي طوبى ماخير
 فامينوث فرموت باخون باريتي ايبقي ماسوري • وايام كل شهر ثلثون • والخمسة المسترقة تلحق
 بالشهر الاخير • واول هذا التاريخ كان يوم الاربعاء من اول جلوس بخت نصر • ومبدءه مقدم على مبدء تاريخ
 الروم بمائة وتسعة وخمسين الف يوم ومائتي يوم ويومين وعلى هذا التاريخ وضع بطلميوس اوساط
 الكواكب في المجسطي •

ومنها تاريخ اليهود وسنوه شمسية حقيقة وشهوره قمرية • واسماء شهورهم هي هذه تسري
 مرخشان كسليو طيبث شفت آذر نيسن ايرسيون تموز اب ايلول • وسبب وضعه ان موسى عليه السلام
 لما نجا من فرعون وقومه وغرقوا استبشر بذلك اليوم وامر بتعظيمه وجعله عيداً • وكان ذلك في
 ليلة الخميس خامس عشر شهر نيسن وقد طلع القمر مع غروب الشمس في ذلك الوقت وكان القمر
 في الميزان والشمس في الحمل وكانوا يفركون سنبل الحنطة بايديهم • وذلك يكون في المصر بقرب
 اوائل الحمل • فاحتاجوا الى استعمال السنة الشمسية والشهور القمرية وكبس بعض السنين بشهرزائد
 ثلثا يتغير وقت عبادتهم • وسما سنة الكبيسة عبورا وغير الكبيسة بسيطة وكبسوا تسع عشرة سنة بسبعة
 اشهر قمرية على ترتيب بهزيجوج كبائس لكن العرب كانوا يزيدون الشهر الزائد على جميع السنة واليهود
 • ابدا يكون يرون الشهر السادس وهو آذر فيصير في السنة آذر ان آذر الكبس فيعدونه زائدا وبعده
 آذر الاصل ويعدونه من اصل السنة وبعدهما نيسن • واول سنتهم يكون مترددا بين اواخر آب واول

بعضهم

من سنة الروم • واما الشهور فبعضهم ياخذونها من روية الالهة ولا يلتفتون الى التفاوت الواقع في الاقاليم كالمسلمين وكان في زمن موسى عليه السلام كذلك • ومعظمهم ياخذون بعض الشهور ثلثين وبعضها تسعة وعشرين على ترتيب اهل الحساب حتى لا يتغير ابتداء الشهور في جميع العالم • فالشهور تكون قمرية وسطية لكنهم يجعلون كلاما من البسيطة والكبيسة ناقصة ومعتدلة وكاملة • فالبسيطة الناقصة شنج يوم • والمعتدلة شند • والكاملة شنه • والكبيسة الناقصة شفح يوم • والمعتدلة سفة • والكاملة شفه • فايم كل من تسري وشفط وينسن وسيون ووب ثلثون • وكذا ايام آذر الكبس • وايم كل من طيبث واذر الاصل وايرو تموز وايلول تسعة وعشرون • وايم مرخشان في السنة المعتدلة تسعة وعشرون • وايم كسليو فيها ثلثون • وايمها في السنة الزائدة ثلثون ثلثون وفي الناقصة تسعة وعشرون تسعة وعشرون • والحاصل انهم رتبوا الشهور في السنة البسيطة الى آخرها وفي السنة الكبيسة الى الشهر الزائد كترتيب الشهور العربية اعني جعل الشهر الاول ثلثين والثاني تسعة وعشرين وعلى هذا الى آخر السنة البسيطة • واما في الكبيسة فتغير ترتيب شهرين فقط وهما الخامس والسادس المكبوس فان كل واحد منهما ثلثون يوما • وفي السنة الناقصة من البسيطة والكبيسة يكون كل من الشهرين الثاني والثالث تسعة وعشرين يوما • وفي الكاملة كل واحد منهما يكون ثلثين يوما • ويشترطون ان يكون اول ايام السنة احد ايام السبت والاثنين والثلاثاء والخميس لا غير وان يكون الخامس عشر من نيسان الذي هو عندهم هو الاحد او الثلاثاء او الخميس او السبت لا غير ويكون حينئذ الشمس في الحمل والقمر في الميزان وهو اما يوم الاستقبال او اليوم الذي قبله او بعده • وقد ترحفان الى اوائل الثور والعقرب بسبب الكبس وهو نادر • ويجعلون مبدء تاريخهم من هبوط آدم عليه السلام ويزعمون ان بين هبوطه وزمان موسى عليه السلام اى زمان خروج بني اسرائيل من مصر وهو زمان غرق فرعون الفيلين واربعمائة وثمان واربعين سنة وبين موسى واسكندر الف سنة اخرى •

شفت • شدد • شنه

ومنها تاريخ الترك وسنوه ايضا شمسية حقيقة • ويقسمون اليوم بليلته اثني عشر قسما كل قسم يسمى چاغ وكل چاغ يقسم ثمانية اقسام يسمى كل قسم كهنا • وايضا يقسمون اليوم بليلته بعشرة آلاف قسم يسمى كل قسم منها فنكا • والسنة الشمسية بحسب ارمادهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما والفان واربعمائة وستة وثلثون فنكا • ويقسمون السنة باربعة وعشرين قسما متساوية خمسة عشر يوما والفان ومائة واربعة وثمانون فنكا وخمسة اسداس فنكا • ومبدء السنة يكون عند وصول الشمس الى الدرجة السادسة عشر من الدلو • وكذا مبادي الفصول الباقية تكون في اواسط البروج الباقية • واما شهورهم فتكون قمرية حقيقة ومبدء كل منها الاجتماع الحقيقي • واسماء الشهور هذه آرام اى ايكندي اى اوجونج اى درونج اى بيشنج اى البقح اى بئنج اى سكيسم اى طونج اى لوترنج اى ان پيرنج اى چغشباط اى • ويقع في كل شهر

ركها • بهها

مونج • دونج • بيشنج

من الشهور القمرية قسم زوج من اقسام السنة يكون عدده ضعف عدد ذلك الشهر • فان لم يقع في شهر قسم زوج وهو ممكن لان مجموع قسمين اعظم من شهر واحد فذلك الشهر يكون زائداً ويسمى بلغتهم شون آى • وانما يزيدون هذا الشهر ليكون مبدء الشهر الاول ابداء في حوالي مبدء السنة وهذا الشهر هو الكبيسة • وترتيب سنني الكبائس عندهم كترتيبها عند العرب اعني انهم يكبسون احد عشر شهرا في كل ثلثين سنة قمرية على ترتيب بهز يجوج ادو ط لكن لا يقع شهر الكبيس في موضع معين من السنة بل يقع في كل موضع مننا • وعدد ايام الشهر عندهم اما ثلثون او تسعة وعشرون • ولا يقع اكثر من ثلاثة اشهر متوالية تاما ولا اكثر من شهرين متواليين ناقصا • واذا اسقط من السنين الناقصة اليزد جردية ستمائة واثان وثلثون وطرح من الباقي ثلثون ثلثون الى ان يبقى ثلثون او اقل منه فان وافقت احدى السنين المذكورة للكبيس فكبيسة والا فلا • واما ان هذا الشهر يكون بعد ابي شهر من شهور السنة فذلك انما يعرف بالاستقراء وحساب الاجتماعات • واعلم ان لهم ادوارا • الاول منها يعرف بالدور العشري ومدته عشر سنين لكل سنة منها اسم بلغتهم • والثاني يعرف بالدور الاثنا عشري ومدته اثنا عشرة سنة وكل سنة منها تنسب الى حيوان بلغتهم وهذا الدور هو المشهور فيما بين الامم • والثالث الدور الستوني ومدته ستون سنة وهو مركب من الدورين الاولين فانه ستة ادوار عشرية وخمسة ادوار اثنا عشرية • واول هذا الدور يكون اول العشري واول الاثنا عشري جميعا • وبهذه الادوار الثلاثة يعدون الايام ايضا كما يعدون السنين بها • ولهم دور آخر يسمى با لدور الرابع والدور الاختياري يعدون به الايام فقط ومدته اثنا عشر يوما وهو مثل ايام الاسابيع عندهم وكل يوم منه ينسب الى لون من الالوان ويسمى باسم ذلك اللون بلغتهم • وبعض هذه الايام عندهم منحوس وقريب منه • وبعضها مسعود وقريب منه وفي الاختيارات يعتمدون على ذلك • واذا بلغ هذا الدور الى اول قسم فرد من اقسام السنة يكرر يوم هذا الدور اعني يعد الايام من هذا القسم واليوم الذي قبله في هذا الدور واحدا • ولكل قسم من اقسام السنة وكذا لكل يوم من ايام الادوار الاربعة اسم بلغتهم وتغصيل ذلك يطلب من كتب العمل • ويجعلون مبدء تاريخهم ابتداء خلق العالم وقد انقضت بزعمهم في سنة ستين وثمانمائة يزد جردية من ابتداء خلق العالم ثمانية آلاف وثمانمائة وثلثة وستون قرنا وتسعة آلاف وتسعمائة وخمس وستون سنة ويزعمون ان مدة بقاء العالم ثلثمائة الف قرن كل قرن عشرة آلاف سنة هذا كله خلاصة ما في شرح التذكرة وغيره وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى الزيجات •

فصل الدال المهمة • الابد بفتح الاول و الموحدة دوام الوجود في المستقبل كما ان الازل دوام الوجود في الماضي على ما في شرح المطالع في بيان القضايا الموجهة وهكذا في بعض كتب اللغة • وفي الانسان الكامل اعلم ان ابداء تعالى عين ازله وازله عين ابداء لانه عبارة عن انقطاع الطرفين الاضافيين عنه ليتفرد بالبقاء لذاته • فسمى تعقل الاضافة الاولى عنه ووجوده قبل تعقل

الاولية ازلا • وسمي انقطاع الاضافة الآخريه عنه وبقائه بعد تعقل الآخريه ابدًا • و الازل و الابد لله تعالى صفتان اظهرتهما الاضافة الزمانية لتعقل وجوب و جوده و الا فلا ازل و لا ابد كان الله ولم يكن معه شيء • وفي تعريفات السيد الجرجاني الابد مدة لا يتوهم انتهاءها بالفكر والتامل البتة •

التأيد نزد بلغاء دعائي باشد كه آنرا تعليق كنند بچيزي كه بقای او تا قيامت باشد كذا في جامع الصنائع

الا حد بفتح الاول والحاء المهملة في اللغة بمعنى يكي وهو في الاصل وحد و يجي في فصل الدال

من باب الواو مع ذكر الاحدية •

التاكيد وكذا التوكيد في اللغة بمعنى استوار کردن كما في الصراح و غيره • وفي اصطلاح اهل العربية يطلق على معنيين • احدهما التقرير اى جعل الشيء مقررا ثابتا في ذهن المخاطب كما في الاطول في بحث تاكيد المسند اليه • وثانيهما اللفظ الدال على التقرير اى اللفظ المؤكد الذي يقرره ولذا قال المحقق التفتازاني في المطول في بحث تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرن بحرف النفي ان التاكيد لفظ يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر انتهى • وهو اعم من ان يكون تابعا او لا • واما ما قيل من ان التاكيد الاصطلاحي انما يكون بالفاظ مخصوصة او بتكرير اللفظ فاراد بالتاكيد التاكيد الذي هو احد التوابع الخمسة كيف و قد قالوا الوصف قد يكون للتاكيد و ايضا قالوا ضربت ضربا للتاكيد ونحو ذلك هكذا وقع في بعض حواشي المطول • وقد يطلق التاكيد مجازا على ان يكون لفظ لافادة معنى كان حاصلا بدونه اى لفظ يذكر لافادة معنى كان حاصلا بدون ذكره نحو لم يقم كل انسان فان لفظ كل تاكيد على راي لانه كما يفيد لم يقم انسان عموم النفي كذلك يفيد لم يقم كل انسان وليس تاكيدا على الاول لان الاسناد حينئذ الى كل لا الى انسان • وانما كان هذا المعنى مجازا لان افادة معنى كان حاصلا بدونه لازمة للتاكيد لانفس معناه اذ التاكيد يقتضي سايقية مطلوب مذكور هكذا يستفاد من جمال حاشية المطول • فالتاكيد بالمعنى المجازي اعم منه بالمعنى الاصطلاحي • و ضد التاكيد التأسيس • ثم التاكيد الصناعي اى الاصطلاحي اقسام • منها التابع مطلقا اى سواء كان تابعا للاسم او تابعا لغيره وهو التاكيد اللفظي و يسمى تاكيدا صريحا ايضا وهو تكرير اللفظ الاول او اللفظ المكرر • والتكرير اعم من ان يكون بلفظه حقيقة نحو قوارير قوارير من فضة ونحو فمهل الكافرين امهلم ونحو هيهات هيهات لما توعدون ونحو نفى الجنة خالدين فيها ونحو فان مع العسر يسرا مع العسر يسرا او حكما نحو ضربت انت فان تكرير الضمير لا يجوز متصلا او يكون بمرادفه نحو ضيقا حرجا بكسر الراء المهملة هكذا يستفاد من الاتقان وقال الرضي اللفظي ضربان احدهما ان يعيد الاول نحو جاءني زيد زيد والثاني ان يقويه بموازنه مع اتفاقهما في الحرف الاخير و يسمى اتباعا • وهو على ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون للثاني معنى ظاهر نحو هنيئا مريئا او لا يكون له معنى اصلا بل ضم الى الاول لتزيين الكلام لفظا وتقويته معنى وان لم يكن له حال الافراد معنى كقولك

حسن بسن و شيطان ليطان او يكون له معنى متكلف غير ظاهر نحو خبيث نبيل من
 نبيل الشراى استخرجه انتهى • فعلى هذا يكون الاتباع داخلا فى اللفظي الحكمي كما لا يخفى
 • فائدة • الموكد اما مستقل يجوز الابتداء به والوقف عليه او غير مستقل • وغير المستقل ان كان على
 حرف واحد و كان مما يجب اتصاله باول نوع من الكلم او بآخر نوع منها يكرر بتكرار عماده فى السعة نحو بك
 بك وضربت وضربت وان لم يكن على حرف واحد ولا واجب الاتصال جاز تكريره وحده نحو ان زيدا قائم •
 ومنها احد التوابع الخمسة للاسم وهو تابع يقرر امر المتبوع فى النسبة او الشمول اى يقرر
 حاله وشانه عند السامع يعني يجعل حاله ثابتا متقدرا عنده فى النسبة اى في كونه منسوب او منسوب اليه
 نحو زيد قتيل قتيل وضرب زيد زيد فيثبت عنده ان المنسوب او المنسوب اليه في هذه النسبة هو
 المتبوع لا غير او يقرر شمول المتبوع افراده نحو جاءني القوم كلهم وهذا التقرير هو الغرض من جميع
 الفاظ التاكيد فبقولنا يقرر امر المتبوع خرج البدل و عطف النسق وهذا ظاهر • وكذلك الصفة لان وضعها
 للدلالة على معنى في متبوعها و افادتها توضيح متبوعها في بعض المواضع كما في قولنا نفخة واحدة
 ليست بالوضع و بقولنا فى النسبة او الشمول خرج عطف البيان فانه وان كان يوضح و يقرر متبوعه لكن
 لا يوضح فى النسبة او الشمول • فان قيل قد ذكر صاحب المفصل ان زيد في نحو يا زيد زيد من
 البدل و يصدق عليه هذا الحد • قيل ان ذكر زيد بهذه الكيفية فلا شك انه تأكيد وان ذكر زيد اولا بحيث
 يكون توطية لذكر غيره ثم بداله ان يقصده دون غيره فذكره ثانيا بهذا الطريق يكون بدلا لكونه مقصودا دون
 الاول ولا يغير في كون الشئ الواحد مقصودا وغير مقصود لاختلاف الزمان • ثم ان هذا التاكيد قسمان لفظي
 و يسمى صريحا وقد سبق و معنوي و يسمى غير صريح و هو بخلافه سمي به لحصوله من ملاحظة المعنى
 كما سمي باللفظي لحصوله من تكرير اللفظ • و التاكيد الغير الصريح مختص بالفاظ محصورة و هي نفسه
 وعينه و كلاهما و كله و اجمع و اكتب و ابصع و ابتع •

ومنها ما هو غير تابع للاسم ولا لغيره • ومنه تأكيد الفعل بمصدره وهو عوض من تكرير الفعل مرتين نحو
 سلموا تسليما و يجي ذكره مع ذكر التاكيد لنفسه المسمى ايضا بالتاكيد الخاص و التاكيد لغيره المسمى ايضا
 بالتاكيد العام في لفظ المفعول المطلق في فصل اللام من باب الفاء • ومنه الحال الموكدة نحو يوم يبعث حيا
 و يذكر في لفظ الحال ومنه الوصف الموكد نحو امس الدابر هذا كله خلاصة ما فى الاتقان والعباب وشرح الكافية
 تأكيد المدح بما يشبه الذم عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و هو ضربان افضلهما ان تستثنى
 من صفة ذم منفية عن الشئ صفة مدح لذلك بتقدير دخولها فيها اى بتقدير دخول صفة المدح في
 صفة الذم كقول النابغة الذبياني • ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بهن فلول من قراع الكتائب • اى من
 مضاربة الجيوش • و فلول اى كسر في حديثها • فالعيب صفة ذم منفية قد استثنى منها صفة مدح و هو ان

سيوفهم ذات فلول اى لا عيب فيهم الا هذا الفلول ان كان عيبا وكونه عيبا محال • فاثبات الشيء من العيب في المعنى تعليق بالمحال كما يقال حتى يلج الجمل في سم الخياط • فتاكيد المدح ونفي صفة الذم في هذا الضرب من جهة انه كدعوى الشيء ببيينة لان المعلق بالمحال محال ضرورة • ومن جهة ان الاصل في الاستثناء الاتصال فذكر آداته قبل ذكر المستثنى يوهم اخراج الشيء الذي هو من افراد المستثنى منه فاذا وليتها صفة مدح جاء التاكيد لما فيه من المدح على المدح و الاشعار بان لم توجد فيه صفة ذم اصلا حتى يثبتها • و الضرب الثاني ان تثبت لشيء صفة مدح وتعقب بأداة الاستثناء تليها صفة مدح اخرى له اى لذلك الشيء نحو انا افصح العرب بيداني من قريش • واصل الاستثناء في هذا الضرب الانقطاع ايضا كما في الاول لكن الاستثناء المنقطع في هذا الضرب لم يقدر متصلا كما في الاول لانه ليس فيه صفة ذم منفية عامة يمكن تقدير دخول صفة المدح فيها فلا يفيد التاكيد الا من الوجه الثاني لانه مبني على التعليق بالمحال المبني على تقدير الاستثناء متصلا و لهذا كان الضرب الاول افضل • و أما قوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا الا سلا ما فيحتمل ان يكون من الاول بان يقدر السلام د اخلا في اللغو او ان يكون من الثاني بان لا يقدر متصلا • فالفرق بين الضربين انما هو باعتبار تقدير الدخول في الاول وعدمه في الثاني قال السيد السند الظاهر ان الآية من الضرب الاول فان قدر دخول السلام في اللغو فقد اعتبر جهة تأكيدها و الا فلم تعتبر الا جهة واحدة وذلك جار في جميع افراد الضرب الاول ولا يصير بذلك من الضرب الثاني الذي لا يمكن فيه الا اعتبار جهة واحدة للتاكيد و ان كان مثله في ملاحظة جهة واحدة للتاكيد انتهى • فالفرق على هذا ان في الاول لا بد من امكان اعتبار الجهتين وفي الثاني من امكان اعتبار الجهة الواحدة فقط • ومنه ضرب آخر وهو ان يوتى بالاستثناء مفرغا و يكون العامل مما فيه معنى الذم و المستثنى مما فيه معنى المدح نحو و ما تنقم منا الا ان "أما بآيات ربنا اى ما تعيب شيئا منا الا اصل المفاخر و المناقب كلها وهو الايمان بآيات الله وعليه قوله تعالى ومانقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد الآية وقوله تعالى قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا الا ان "أما بالله الآية فان الاستفهام فيه لانكار فيكون بمعنى النفي وهو كالضرب الاول في افادة التاكيد من وجهين • والاستدراك في هذا الباب كالاستثناء قال ابن ابي الاصبع هو في غاية العزة في القرآن •

تاكيد الذم بما يشبه المدح عند اهل البديع من المحسنات المعنوية وهو ضربان أحدهما ان يستثنى من صفة مدح منفية عن الشيء صفة ذم له بتقدير دخولها فيه اى دخول صفة الذم في صفة المدح كقولك فلان لاخير فيه الا انه يسمى الى من احسن اليه والثاني ان تثبت للشيء صفة ذم وتعقب بأداة استثناء تليها صفة أخرى له كقولك فلان فاسق الا انه جاهل فالضرب الاول يفيد التاكيد من وجهين • والثاني من وجه واحد على قياس ما عرفت في تأكيد المدح بما يشبه الذم • ومنه ضرب آخر اعنى الاستثناء المفرغ نحو لانستحسن منه الاجهله و الاستدراك فيه بمنزلة الاستثناء نحو جاهل لكنه فاسق هكذا في المطول و حواشيه والاتقان •

فصل الذال المعجمة * الاخذ بفتح الاول وسكون الخاء المعجمة هو السرقة كما يجيى في فصل

القاف من باب السين المهملة • الآخذة بالهمزة الممدودة والحاء والذال المعجمتين والهاء هي الجمود كذا في حدود الامراض و يجيى في فصل الدال المهملة من باب الجيم •

فصل الراء المهملة * الاثر بفتح الالف والهاء المثلثة فى اللغة نشان ونشان زخم وسنت رسول

عليه الصلوة والسلام كذا فى الصراح • وفي مجمع السلوك الرواية تطلق على فعل النبي وقوله صلى الله عليه وسلم والخبر على قول النبي لا على فعله والآثار على افعال الصحابة رضي الله تعالى عنهم وفي مقدمة ترجمة شرح المشكوة الاثر عند المحدثين يطلق على الحديث الموقوف والمقطوع كما يقولون جاء فى الآثار كذا • والبعض يطلقه على الحديث المرفوع ايضا كما يقال جاء فى الادعية الماثورة كذا • وفي خلاصة الخلاصة ويسمي الفقهاء الموقوف اثرا والمرفوع خبرا واطلق المحدثون الاثر عليهما • وفي الجواهر واما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف و يجيى في لفظ الحديث في فصل الراء المثلثة من باب الحاء المهملة • وفي تعريفات السيد الجرجاني الاثر له اربعة معان الاول بمعنى النتيجة وهو الحاصل من الشئى والثاني بمعنى العلامة والثالث بمعنى الخبر والرابع ما يترتب على الشئى وهو المسمى بالحكم عند الفقهاء •

تأثير الوصف اى العلة في اصطلاح الاصوليين من الحنفية هو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوع

ذلك الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه • والمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وبالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى اجناسها انواع لمطلق الوصف والحكم فاضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اى النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم • وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب الاحتراز عن الانواع العالية او المتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس • واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فبمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعروف والحكم المطلوب كما في حال اضافة النوع • والمراد بالجنس هو الجنس القريب مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف وهو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر • فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى الظاهرة والباطنة على ما يشتمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشتمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشتمل المسافرين ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج • وهكذا في جانب الحكم فانه يقابل كلا مما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبته عموما وخصوصا فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقق الانواع والاجناس واقسامها مما يتعسر في الماهيات الحقيقية فضلا من الاعتباريات • فالحاصل ان الوصف

المؤثر هو الذي يثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كما في سقوط ما يحتاج الى النية عن الصبي فان العجز بسبب عدم العقل وهو جنس للعجز بسبب الصبي مؤثر في سقوطه او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عن لاعقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية • وعند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم اى نوع الوصف في نوع الحكم ولذا قال الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القائسين • واعلم ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور هكذا يستفاد من التلويح والجبلي • وذكر فخر الاسلام في بعض مضافاته عدالة الوصف تثبت بالتأثير وهو ان يكون لجنس ذلك الموصف تأثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا في بعض شروح الحسامي • فان ظهر اثر جنس الوصف في عين الحكم او ظهر اثر عين الوصف في جنس الحكم او عينه كان معدودا في التأثير ايضا بالطريق الاولى كما اشار اليه صاحب نور الانوار • فرجع ما ذكره فخر الاسلام الى الاول • وبعضهم قال تأثير جنس الوصف في جنس الحكم هو الملازمة وتأثير عينه في عين الحكم او جنسه في عين الحكم هو التأثير ويجوز ايضا ما يوضح هذا المقام في لفظ المناسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

عدم التأثير وهو من انواع الاعتراضات عند الأصوليين واهل النظر هو ابداء وصف لا اثر له في اثبات الحكم • وقسموه الى اربعة اقسام • فاعلاها ما يظهر عدم تأثيره مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان يظهر عدم تأثير قيد منه ثم ان يظهر شيى من ذلك لكن لا يطرد في محل النزاع فيعلم منه عدم تأثيره بناء على ان التأثير مستلزم للاطراد فكل قسم اخص مما بعده فلذا كان الاول اعلى واقرى في ابطال العلية • وخصوا لكل قسم اسما • فالاول وهو ما كان الوصف فيه غير مؤثر يسمى عدم التأثير في الوصف ومرجعه الى المطالبة بكون العلة علة • والثاني وهو ان يكون الوصف غير مؤثر في ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر يسمى عدم التأثير في الاصل مثاله ان يقول في بيع الغائب مبيع غير مرئي فلا يصح بيعه كبيع الطير في الهواء فيعترض المعترض بان كونه غير مرئي وان ناسب نفى الصحة فلا تأثير له في مسألة الطير لان العجز عن التسليم كاف في منع الصحة ضرورة استواء المرئي وغير المرئي ومرجعه الى المعارضة في العلة بابداء علة اخرى وهو العجز عن التسليم • والثالث وهو ان يذكر المعترض للوصف المعلن به وصف لا تأثير له في الحكم المعلن يسمى عدم التأثير في الحكم مثاله ان يقول الحنفى في مسألة المرتدين اذا

اتلفوا اموالنا او اتلفوا ما لا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كسائر المسلمين فيقول المعترض دار الحرب لا تأثير له عندكم ضرورة استواء الائلاف في دار الحرب ودار الاسلام في ايجاب الضمان عندهم ومرجعه الى مطابقة تأثير كونه في دار الحرب فهو كالاول • والرابع وهو ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان كان مناسبا يسمى عدم للتأثير في الفرع كما يقال في تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير اذن الولي فلا يصح كما زوجت من غير كفؤ فيقول المعترض كونه من غير كفؤ لا اثر له ومرجعه الى المعارضة بوصف آخر وهو مجرد تزويج المرأة نفسها من غير اعتبار الكفاءة وعدمها كذا في العضدي في مبحث القياس في بيان الاعتراضات •

الاجارة بحركة الهمزة وبالجيم كما في القاموس وهي بيع المنافع كما في الهداية فانها وان كانت في الاصل مصدر اجريديا جريا بالضم اى صار اجيرا الا انها في الغلب تستعمل بمعنى الاجار ان المصادر قد يقام بعضها مقام بعض فيقال آجرت الدار اجارة اى اكريتها ولم يجى من فاعل هذا المعنى على ما هو الحق كما في الرضي • لكن في القاموس وغيرها انها اسم الاجرة يقال آجره المملوك اجرا كآجره اجارا اى اكراه اى اعطاه ذلك باجرة وهي كالاجراى ما يعود اليه من الثواب وشرعا يبيع نفع معلوم بعوض معلوم دين او عين • والنفع المنفعة وهي اللذة والراحة من دفع الحر والبرد وغيرهما • والمراد بالدين المثلي كالنقد والمكيل والموزون والمعدود المتقارب والعين القيمي وهو ما سوى المثلي • والعوض اعم من المال والنفع • وخرج به العارية والوصية بالنفع • والاصل ان كل ما يصلح ثمنا في البيع يصلح اجرة في الاجارة وما لا فلا الا المنفعة فانها تصلح اجرة اذ اختلف الجنس ولا تصلح ثمنا • وقولنا معلوم اى جنسا وقدرًا • وقيد لاعلى التابيد مراد ههنا كما ان قيد التابيد مراد في البيع فخرج ببيع حق المرور •

الاجير فعيل بمعنى الفاعل اى آخذ الاجرة ويسمى المستاجر ايضا بفتح الجيم وهو في الشرع نوعان **اجير مشترك** بالاضافة على ان المشترك مصدر ميمي ويقال الاجير المشترك على التوصيف ايضا وهو الذي ورد العقد على عمل مخصوص منه يعلم ببيان محله فالمعقود عليه هو العمل فهو يستحق الاجرة بالعمل وله ان يعمل للعامة ايضا ولذا سمي مشتركا كالتقاصر ونحوه **والاجير الخاص** وهو الذي ورد العقد على منفعه مطلقا وهو يستحق الاجر بتسليم نفسه مدة عقد الاجارة وان لم يعمل ويسمى اجير وحده ايضا بسكون الحاء بمعنى الوحدة او بفتحها بمعنى الواحد اى اجير المستاجر الواحد فالتركيب على الوجهين اضافي هذا كله خلاصة ما في جامع الرموز وغيره من شروح مختصر الوقاية •

الآخر بالمد وفتح الحاء المعجمة اسم خاص للمغاير بالشخص وبعبارة اخرى اسم للمغاير بالعدد • وقد يطلق على المغاير في الماهية ايضا كذا في شرح حكمة العين وحواشيه في بحث الوحدة والكثرة • **الآخرة** بالمد وكسر الحاء عبارة عن احوال النفس الناطقة في السعادة والشقاوة ويسمى بالمعاد

الروحاني ايضا كذا في بعض حواشي شرح هداية الحكمة • والظاهر ان هذا اصطلاح الحكماء النافين للمعاد الجسماني والا فالمتعارف في كتب الشرع و اللغة اطلاقها على المعاد مطلقا اى جسمانيا او روحانيا كما يدل عليه ما يجيى في لفظ البرزخ •

التأخر ضد التقدم والمتأخر ضد المتقدم كما يجيى في لفظ المتقدم في فصل الميم من باب القاف •
الادارة بضم الالف وسكون الدال المهملة نفخة فى الخصية ويقول لها الناس القبل فارسيها دبه و ادارة الماء وتسمى بادرة الدوالي هي انصباب رطوبات متوفرة الى عروق الخصيتين كذا في بحر الجواهر • وقد يفرق بين الادرة والتبلة ويجيى في فصل اللام من باب القاف •

الامر بفتح الالف وسكون الميم في لغة العرب عبارة عن استعمال صيغ الامر كنزال و انزل و لينزل و صه على سبيل الاستعلاء كذا ذكره السيد السند في حاشية المطول ناقلا عن المفتاح • وعند المتصوفة يطلق على عالم وجد بلا مدة ومادة كما في كشف اللغات حيث قال امر بالفتح كار وفرمان • ودر اصطلاح متصوفه امر بالفتح عالمي است كه موجود بيماده ومدت كشته باشد مثل عقول و نفوس و اين را عالم امر و عالم ملكوت و عالم غيب ميخوانند انتهى • وقيل عالم الامر مالا يدخل تحت المساحة والمقدار ويجيى في لفظ العالم في فصل الميم من باب العين المهملة • واما عند اهل العربية فالنحاة منهم على انه ما يطلب به الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة سواء طلب على وجه الاستعلاء اولا على ما قال الرضي • والصرفيون منهم على انه يشتمل الامر بغير اللام وباللام صرح بذلك في الاطول ويؤيده ما قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية الامر في آلسنة الصرفيين يشتمل الامر باللام وهو الاصطلاح المشتهرين المحصلين وقال في تعريف المعرب النحوي لا يسمي ما هو باللام امرا بل مضارعا مجزوما و الامر باعطلاحه ما هو بغير اللام • لكن في المطول ما يخالفه حيث قال والقسمان الاولان اى الصيغة المقترنة باللام و غير المقترنة بها هما النحويون امرا سواء استعملا في حقيقة الامر او في غيرها حتى ان لفظ اغفر في اللهم اغفر لي امر عندهم • ووجه التسمية غلبة استعمالهما في حقيقة الامر اعني طلب الفعل على سبيل الاستعلاء انتهى • واما اسماء الافعال التي هي بمعنى الامر فليست بامر عند الفريقين لان الامر عندهم من اقسام الفعل • واهل المعاني على ان صيغ الامر ثلاثة اقسام المقترنة باللام الجازمة وغير المقترنة بها والاسم الدال على طلب الفعل من اسماء الافعال • و عرفوه بانه كلام تام دال على طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وضعا على ما في الاطول وهكذا عند الاصوليين والمتكلمين والمنطقيين الا انه قد يطلق الامر عند جمهور الاصوليين على الفعل ايضا مجازا كما ستعرف • فالكلام جنس • والنام صفة كاشفة • وقوله دال على طلب الفعل احتراز عما يدل على الطلب اصلا و عما يدل عليه لكن لا يدل على طلب الفعل بل على طلب الكف كالنهي • وقوله على سبيل الاستعلاء

احتراز عن الدعاء والالتماس • وقوله وضعاً احتراز عن نحو اطلب منك الفعل فانه ليس بامر إذ لم توضع صيغة اطلب اى صيغة المضارع المتكلم للطلب فان المراد بالوضع الوضع النوعي لا الشخصي • قيل يخرج عن الحد كف نفسك عن كذا • واجيب بان الحثيثة معتبرة فان الحثيثة كثيرا ما تحذف سيما فى التعريفات للشهرة على ما ستعرف فى لفظ الاصل فى فصل اللام من باب الالف فان الكف له اعتباران • احدهما من حيث ذاته وانه فعل فى نفسه وبهذا الاعتبار هو مطلوب قولك كف عن الزنا مثلا • والثاني من حيث انه كف عن فعل و حال من احواله وآلة لملاحظته وبهذا الاعتبار هو مطلوب لا تزن مثلا • فاذا قيل طلب فعل من حيث انه فعل دخل فيه كف عن الزنا و خرج لا تزن ثم اعلم ان اشتراط الاستعلاء هو مذهب البعض كابى الحسن و من تبعه • والمراد بالاستعلاء طلب العلو و عد الطالب نفسه عاليا سواء كان فى نفسه عاليا ولا • وراى الاشعري اهمال هذا الشرط • والمعتزلة يشترطون العلو • و انما قلنا والمراد بالاستعلاء كذا لان لفظ الاستعلاء بهذا المعنى من مصنوعات المصنفين و لا ففى الصحاح استعلى الرجل اى علا واستعلاء اى علا فظاهر التعريف يوافق مذهب المعتزلة هكذا ذكر صاحب الاطول • و انما اشترط الاستعلاء لان من هو اعلى رتبة من الغير لو قال له على سبيل التضرع افعل لا يقال انه امره ولو قال من هو ادنى رتبة لمن هو اعلى منه افعل على سبيل الامر يقال انه امره ولهذا يصفونه بالجهل والحق • فعلم ان ملاك الامر هو الاستعلاء • وقوله تعالى حكاية عن فرعون ما ذا تأمرون مجاز عن تشيرون للقطع بان الطلب على سبيل التضرع او التساري لا يسمى امرا لالغة ولا اصطلاحا • واعلم انه لانزاع فى ان الامر كما يطلق على نفس الصيغة كذلك يطلق على التكلم بالصيغة وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء وبالاختبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشترط منه الفعل وغيره مثل امرىامروالأمرو المأمور وغير ذلك كذا فى التلويح • فهذا التعريف باعتبار الاطلاق الاول • و اما ما قيل من ان الامر هو قول القائل استعلاء افعل فيمكن تطبيقه على كلا الاعتبارين فان القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر • قيل المراد بقوله افعل ما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل • وفيه انه يخرج من التعريف حينئذ نحو ليفعل و نزال • وقيل المراد من افعل كل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب و لافساد فى اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصود الاصوليين مراد الالفاظ العربية لمعرفة احكام الشرع المستفاد من الكتاب والسنة لا غيرها فدخل فى الحد نحو ليفعل و نزال • وقيل افعل كناية عن كل ما يدل على طلب الفعل من صيغ الامر على اى لغة تكون وعلى اى وزن تكون • ويرد على طرد هذا التعريف ان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك فانها ترد لخمس عشرة معنى وليست بامر • ويقول العبد الضعيف فى جوابه ان هذا انما يرد لو فسر افعل بما اشتق من مصدره اشتقاق افعل من الفعل • و اما على التفسيرين الآخرين لا يرد شئ • ويرد على عكس هذا التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا وحكاية عن الامر المستعلي فانه

امرو ليس على طريق الاستعلاء من القائل • قيل مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته • او قيل الامر اقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء سواء كان في صيغة سماها اهل العربية امرا او نهيا اولا اذا الاعتبار للمعنى دون الصيغة فاترك وكف ونحوهما نهى نظر الى المعنى وان كان امرا صيغة ولا تكف ولا تترك ونحوهما امرا لا نهى انتهى • ولا يخفى انه اصطلاح ولا مشاحة فيه • أعلم ان من اثبت الكلام النفسي عرف الامر على ما هو النفسي من الطلب والاقتضاء وما يجري مجراها والنفسى هو الذي لا يختلف بالاوضاع واللغات وانما عرف به ليعلم ان اللفظي هو ما يدل عليه من ابي لغة كانت ولذا قيل ان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء والصيغة سميت به مجاز لدالتها عليه كذا قيل • فالتعريفان الاولان يحتملان الامر اللفظي والنفسى • وكذا ما قيل انه طلب فعل غير كف على جهة الاستعلاء فان الطلب كما يطلق على المعنى المصدري كذلك يطلق على الكلام الدال على الطلب كما يجب • وما قيل انه اقتضاء فعل الخ تعريف للامر النفسى • أعلم انه قد ذكر اصحابنا في الامر وجوها مزيفة وكذا المعتزلة اما اصحابنا فقال القاضي الامر هو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به وارتضاء الجمهور واعتراض عليه بانه مشتمل على الدور فان المأمور الواقع في الحد مرتين مشتق من الامر فيتوقف معرفته على معرفة الامر وايضا الطاعة موافقة للامر • واجيب باننا اذا عرفنا الامر بوجه ما كونه كلاما كفانا ذلك في ان يعلم المخاطب به وهو المأمور وما يتضمنه وهو المأمور به وفعل مضمونه وهو طاعة • والحاصل ان المأمور والمأمور به والطاعة لا تتوقف معرفتها على معرفة الامر بحقيقته بل على معرفته بوجه ما فلا دور • وقيل هو الخبر بالثواب عن الفعل تارة والعقاب على الترك تارة • ويرد عليه انه يستلزم الثواب والعقاب حذرا عن الخلف في خبر الصادق وليس كذلك اما الثواب فلجواز احباط العمل بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فالاولى ان يقال انه الخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك • ويرد عليهما ان الخبر يستلزم اما الصدق او الكذب والامر من قبيل الانشاء المبين للخبر فكيف يجعل احد المتباينين جنسا للآخر • اما المعتزلة فلما انكروا الكلام النفسى وكان الطلب نوعا منه لم يمكنهم تحديده به فتارة حددوه باعتبار اللفظ فقالوا هو قول القائل لمن دونه افعل • ويرد عليه الايرادان السابقان المذكوران في التعريف الثاني مع ايراد آخر وهو ان افعل اذا صدر عن الادنى على سبيل الاستعلاء لا يكون امرا • واجيب بمنع كونه امرا عندهم لغة وان سمي به عرفا والمراد بالقول هو اللفظ لانهم لم يقولوا بالكلام النفسى • وقال قوم هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر وفيه انه تعريف للامر بالامر فيشتمل الدور • واجيب بان الامر المأخوذ في التعريف بمعنى الطلب وتارة باعتبار ما يقترن بالصيغة من الارادة فقال قوم صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ و ارادة دلالتها على الامر و ارادة الامتنال و احترازها لاولى عن النائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ

وبالثانية عن التهديد والتخيير ونحو ذلك وبالثالثة عن الصيغة التي تصدر عن المبلغ والحاكي فانه لا يريد الامتثال • ويرد عليه ان فيه تعريف الشيء بنفسه • واجيب بان المراد بالامر الثاني هو الطلب • وغايته انه استعمل اللفظ المشترك تعويلا على القرينة وتارة باعتبار نفس الارادة فقال قوم الامر ارادة الفعل • وفيه انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المأمورات كلها لان الارادة تخصص المقدور بحال حدوثه و اذا لم يوجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه • قيل مبنى هذا على ان الارادة من الله والعبد معنى واحد وان ارادته فعل العبد يستلزم وقوعه وهذا لا يطابق اصول المعتزلة و تمام تحقيقه في الكلام • فائدة • لفظ الامر حقيقة في الصيغة بالاتفاق مجاز في الفعل عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا • فقد ذهب ابوالحسن البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الذهن الى القول المخصوص • وقيل هو حقيقة في القدر المشترك بين القول والفعل اعني هو مشترك معنوي ومتواط بينهما وهو مفهوم احدهما دفعا للاشتراك والمجاز • وبعضهم على انه الفعل اعم من ان يكون باللسان او بغيره • ثم اختلفوا في ان صيغة الامر لماذا ونعت • فقال الجمهور انها حقيقة في الوجوب فقط • وقال ابو هاشم انها حقيقة في الذنب فقط • وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والذنب • وقيل مشتركة بين الوجوب والذنب اشتراكا لفظيا • وقال الاشعري والقاضي بالتوقف فيهما اى لا ندري اهو للوجوب او للذنب وقيل مشتركة بين معان ثلاثة الوجوب والذنب والاباحة • وقيل للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الاذن • وقالت الشيعة هي مشتركة بين الوجوب والذنب والاباحة والتهديد • فائدة • ضد الامر النهي اى كلام دال على طلب الكف من الفعل على سبيل الاستعلاء وضعاً او هو قول القائل استعلاء لا تفعل او هو القول المقتضي طاعة المنهي بترك المنهي عنه او قول القائل لمن دونه لا تفعل مجردة عن القرائن الصارفة عن النهي او صيغة لاتفعل بارادات ثلث وجود اللفظ ودلالته والامتثال وعلى هذا القياس • وفوائد القيود والاعتراضات والاجوبة ما مررت في لفظ الامر هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للتغازني والتلويح والجلبي والمطول والاطول • وفي تعريفات السيد الجرجاني الامر بالمعروف هو الارشاد الى المرائد المنجية والنهي عن المنكر الزجر عما لا يلائم في الشريعة وقيل الامر بالمعروف الدلالة على الخير والنهي عن المنكر المنع عن الشر وقيل الامر بالمعروف امر بما يوافق الكتاب والسنة والنهي عن المنكر النهي عما يميل اليه النفس والشهوة • وقيل الامر بالمعروف اشارة الى ما يرضى الله تعالى من افعال العبد واقواله والنهي عن المنكر تقبيح ما ينفر عنه الشريعة والعفة وهو ما لا يجوز في دين الله تعالى انتهى •

الامارة هي عند الاصولييين والمتكلمين هو الدليل الظني وعرفت بما يمكن التوصل فيه بصحيح

النظر الى الظن بمطلوب خبري ويجوز توضيحه في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال المهمة • ثم الامارة

قد تكون مجردة اى وصفا طرديا لامناسبا ولا شبيها به وقد تكون باعثة اى مناسبة كذا فى العضدي • و في تعريفات السيد الجرجاني الامارة لغة العلامة واصطلاحا هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة الى المطر فانه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر •

الامور الطبيعية هي عند الاطباء المبادي التي يبتني عليها وجود الانسان وبها يكون قوامه ولو فرض عدم شىء منها لم يكن له وجود اصلا وهي سبعة الاركان والامزجة والاخلط والاعضاء والارواح والقوى من الطبيعة والنفسانية والحيوانية والافعال وانما نسبت تلك الامور الى الطبيعة لانها امادة لما هي فيه وهي الاركان والاخلط والاعضاء والارواح اوصورة له وهي الامزجة والقوى اذ الامزجة هي الصور الاول والقوى هي الصور الثانية اوعية له وهي الافعال • وقيل الاركان والاخلط والاعضاء والارواح كالمادة والامزجة والقوى كالصورة والحق الاطباء الافعال بها للتعلق الشديد بين القوة والفعل كذا في الاقسرائي شرح الموجز • وزاد بعض الاطباء اربعة اخرى وهي الاسنان والالوان والسكنات والفرق بين الذكر والانثى و اراد بالامور المنسوبة الى الطبيعة الداخلة في بقاء الانسان وما يجري مجراها ولا مشاحة في الاصطلاحات كذا في بحر الجواهر •

الامور الاعتبارية ويسى امورا كلية ايضا هي عند المتكلمين والحكماء تطلق على الامور التي لا وجود لها في الخارج وقد تطلق بمعنى الفرضيات • ثم انهم ذكروا لمعرفة الامور الاعتبارية بالمعنى الاول قاعدتين احدهما كل ما تكرر مفهومه اى يتصف اى شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري اعني كل مفهوم جنسا كان او نوعا عاليا اوسا فلا يكون بحيث اذا فرض منه اى فرد كان موجودا وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين مرة على انه حقيقته اى تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطاة ومرة على انه صفة قائمة به اى محمول عليه اشتقاقا فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والالزم التسلسل في الامور الخارجة المترتبة الموجودة معا • قيل المراد مطلق الحمل اشتقاقا كان او مواطاة لان مفهوم الموجد والوجود كلاهما يتكرر ان احدهما يصدق على الافراد اشتقاقا والآخر مواطاة فهنا اربع صور • ان قيل ههنا صورة اخرى وهي ان يتحقق العرضي في افراد مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته للوجود الخاص • قلت هذه الصور ممتنعة التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان الوجود عرضا لمفهوم الوجود الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه عرضية المشتق لانه لو لم يستلزم صدق المشتق على الماهية من حيث هي من غير اتصافها بمبدأ الاشتقاق فلا يتحقق الفرق بين صدق الموجود على مفهوم الوجود الخاص و صدقه على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق بينهما ضروري انتهى مثاله القدم والحدوث ونحوهما كالمعقولات الثانية فان القدم لو وجد منه فرد لقدم ذلك الفرد والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبقا بالعدم فيلزم

حدوث القديم الثانية كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود اى وجود الموصوف فهو اعتباري كالوجود فانه على تقدير زيادته يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوتها للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك وكذا الحال فى الحدوث و الذاتية و العرضية و امثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها فى الخارج فيجب ان تكون اعتبارية و الالجاز اتصاف الماهية حال عدمها فى الخارج بصفة موجودة فيه و انه محال بالضرورة كذا فى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم و مرزا زاهد فى المرصد الثالث من موقف الامور العامة •

الامور العامة هي عند المتكلمين والحكماء الامور التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود من الواجب و الجوهر و العرض فاما ان تشتمل الاقسام الثلاثة كالوجود و الوحدة فان كل موجود و ان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار و كالماهية و التشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغايرة لوجوده و تشخص مغاير لماهيته او تشتمل الاثنين منها كالامكان الخاص و الحدوث و الوجوب بالغير و الكثرة و المعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر و العرض فعلى هذا لا يكون العدم و الامتناع و الوجوب الذاتي و القدم من الامور العامة و يكون البحث عنها فى الامور العامة على سبيل التبعية • و قد يقال الامور العامة ما يتناول المفاهيم باسرها او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا و يتعلق لكل منهما اى من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود و العدم و بهذا القيد خرج كل مفهوم مع ما يقابله لشمولهما جميع المفاهيم الا انه لا يتعلق بشيى من هذا غرض علمي كالانسان و الانسان او يتعلق باحدهما فقط كالوجوب و اللاوجوب ليس من الامور العامة • و معنى تعلق الغرض العلمي عند المتكلم ان يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا فان غرض المتكلم من البحث عنها اثبات العقائد الدينية و على هذا فقس معنى تعلقه عند الحكيم هذا خلاصة ما فى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم •

الامور الكلية و آن در اصطلاح ساكن آنرا گویند كه ممكن نباشد رانند و دور كردن آن از عقل و ممكن نباشد یافتن آن در عین و بعبارت دیگر آنكه موجود باشد و معدوم باشد در خارج یعنی در خارج ذاتي نباشد كه اورا حیات و علم نام نهاده شود كذا فى كشف اللغات پس امور كلييه بعينها امور اعتباريه باشد بمعنی اول •

فصل السین المهملة * التأسيس هو فى اللغة بنياد نهادن على مافى الصراح و عند السبعية

من المتكلمين تمهيد مقدمات يسلمها المدعو و تكون سائقة الى ما يدعوه اليه من الباطل و يجيى في فصل العين من باب السین • و عند اهل العربية يطلق على خلاف التاكيد فهو اما لفظ لا يفيد تقوية ما يفيد لفظ آخر بل يفيد معنى آخر و اما لفظ يفيد معنى لم يكن حاصلا بدونه هكذا يستفاد من المطول في بيان فائدة تقديم المسند اليه المسور بلفظ كل على المسند المقرون بحرف النفي و قد سبق ايضا في لفظ التاكيد في فصل الدال المهملة و على الف ساكن بين ذلك الالف و بين الروي حرف و يعرف ذلك

الحرف بالدخيل على ما في عنوان الشرف • وفي بعض الرسائل بشرط ان يكون الالف والروي كلاهما من كلمة واحدة كالف الكواكب فان لم يكونا من كلمة واحدة لم يكن تاسيسا • والتاسيس بهذا المعنى يستعمل في علم القوافي وهكذا عند اهل القوافي الفارسية چنانچه در رسائل منتخب تكميل الصناعة مي آرد تاسيس الفی است که يك حرف متحرك واسطه باشد ميان او وروي چنانکه الف ياور و خاور و هرقانيه که مشتمل بر تاسيس باشد آنرا موسسه گویند و رعایت تکرار تاسيس واجب نیست بلکه مستحسن و بعضی رعایت تکرار تاسيس را واجب دانند انتهى • و الموسس يطلق ايضا على كلام يكون جميع نقاط حروفه تحتانية كما في جامع الصنائع حيث قال موسس كلاميست که تمام حروف اورا نقطههاي زیرین باشند مثاله ارباب طرب بيارای یار • و تاسيسات قمر نژد منجمان که آنرا مراکز بحران نیز گویند عبارت است از رسیدن قمر بدرجات معينه از فلک البروج على ما یجی في لفظ المركز في فصل الزاء المعجمة من باب الزاء المهملة • وفي تعريفات السيد الجرجاني التاسيس عبارة عن افادة معنى آخر لم يكن حاصلًا قبله فالتاسيس خير من التاكيد لان حمل الكلام على الافادة خير من حمله على الاعادة انتهى • و اسوس در اصطلاح اهل جفر اعداد حرف را گویند خواه آن اعداد اعداد ژبر مجرد باشد و خواه مع البينات کذا في بعض الرسائل

الانس بضم الالف وسكون النون هو في اللغة آرام ياتن بجيزي • وعند الصوفية يطلق على انس خاص وهو الانس بالله وكذا الموانسة • وفي مجمع السلوك الانس عند الصوفية حال شريف و هو التذاذ الروح بكمال الجمال • وفي موضع آخر منه الانس ضد الهيبة وقال الجنيد الانس ارتفاع الحشمة مع وجود الهيبة و معنى ارتفاع حشمت آنست که رجا غالب شود برو از خوف پس ازین معلوم شد که انس و هيبت لازم و ملزوم اند چنانچه خوف و رجاى مومن يكديگر مقرون اند • و الهيبة ضد الانس و هو فوق القبض و كل هائب غائب • ثم يتفاوتون في الهيبة بحسب تذهيبهم في الغاية • وخواجه ذوالنون گوید ادنى مقام انس آنست که چون در آتش انداخته شود انس وی مکدر نشود و باکسي که انس دارد از وغافل نشود و کمال انس انبساط محب است بسوى محبوب كما قال الخليل عليه السلام رب ارنى كيف تحيى الموتى وقال كلیم الله رب ارنى انظر اليك • ابراهيم بارسثاني گوید الانس فرح القلب بالمحبوب • وشبلي گوید الانس وحشتك منك • وقيل الانس ان تستانس بالاذکار فتغيب عن رؤية الاغيار • و انس و هيبت دونوع اند • يکي آنست که ظاهر میشوند هردو پيش از فنا از مطالعة صفات جلال و جمال و اين مقام تلوين است • دوم آنست که ظاهر میشوند بعد از فنا در مقام تمکين و بقا بواسطه مطالعة ذات و اين را انس ذات و هيبت ذات گویند و اين حالي شريف است که ميباشد سالك را بعد طهارت باطن • وفي اصطلاحات الشيخ محي الدين العربي الانس اثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب و هو جمال الجلال انتهى •

الموانسة هي الانس وفي مجمع السلوك موانست أنست كه ازهمه گريزان باشي وحق راهمه وقت جويان ماني من انس بالله استوحش من غير الله •

التانيس على وزن التفعيل عند السبعية من المتكلمين استمالة كلوحد من المدعويين بما يميل اليه هواه و طبعه و يجي في فصل العين المهمة من باب السين المهمة • وفي اصطلاحات الصوفية كمال الدين ابي الغنائم التانيس هو التجلي في المظاهر الحسية تانيسا للمريد المبتدي بالتركيزية والتصفية و يسمى التجلي الفعلي لظهوره في صور الاسباب انتهى •

الإنسان بالكسر وسكون النون قال الامام الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى قل الروح من امر ربي اعلم ان العلم الضروري حاصل بان ههنا شيئا يشير اليه الانسان بقوله انا فالشار اليه اما ان يكون جسما او عرضا او مجموعهما او شيئا مغايرا لهما او ما يتركب منهما ومن ذلك الشيء الثالث • اما القسم الاول و هو ان يقال ان الانسان جسم فذلك الجسم اما هذه البنية المخصوصة او جسم داخل في هذه البنية او جسم خارج عنها • اما القائلون بان الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة و عن هذا الهيكل المحسوس فهم جمهور المتكلمين و هذا القول باطل عندنا لان العلم البديهي حاصل بان اجزاء هذه الجثة متبدلة زيادة و نقصا بحسب النمو و الذبول و السمن و الهزال و زيادة عضو من الاعضاء و ازالته و لا شك ان المتبدل المتغير مغاير للثابت الباقي و لان كل احد يحكم بصريح عقله باضافة كل من اعضائه الى نفسه فيقول راسي وعيني ويدي و المضاف غير المضاف اليه و قول الانسان نفسي و ذاتي يراد به البدن فان نفس الشيء كما يراد به ذاته التي اليها يشير كل احد بقوله انا كذلك يراد به البدن و لان الانسان قد يكون حيا مع كون البدن ميتا قال الله تعالى ولا تجسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون الآية و قال النار يعرضون عليها غدوا و عشيا و قال اغرقوا فا دخلوا نارا و مثل هذه الآيات كثيرة دالة على تغاير الانسان و البدن و لان جميع فرق الدنيا من الهند و الروم و العرب و العجم و جميع ارباب الملل من اليهود و النصارى و المجوس و المسلمين و غيرهم يتصدقون عن موتاهم و يدعون لهم بالخير و لولا انهم بعد موت الجسد بقوا احياء لكان التصديق و الدعاء لهم عبثا فهذه الدلائل تدل على ان الانسان ليس بجسم و ان الانسان غير محسوس لان حقيقته مغايرة للسطح و اللون و كل ما هو مرئي فهو السطح و اللون فثبت ان الانسان ليس جسما ولا محسوسا فضلا عن كونه جسما محسوسا • و اما ان الانسان جسم موجود في داخل البدن ففيه اقوال و ضبطها ان الاجسام الموجودة في هذا العالم السفلي اما ان تكون احد العناصر الاربعة او تكون متولدة من امتزاجها و يمتنع ان يحصل في البدن الانساني جسم عنصري خالص فلا بد ان يكون الحاصل جسما متولدا من امتزاجها • اما الجسم الذي تغلب عليه لارضية فهو الاعضاء الصلبة الكثيفة كالعظم و اللحم و الشحم و العصب و نحوها و لم يقل احد من العقلاء

الذين قالوا ان الانسان شيء مغاير لهذا الجسد بانه عبارة عن احد هذه الاعضاء لانها كثيفة ثقيلة ظلمانية • واما الجسم الذي تغلب عليه المائية فهو الاخلاط الاربعة ولم يقع في شيء منها انه الانسان الا في الدم فان منهم من قال انه هو الروح لانه اذا خرج لزم الموت • واما الجسم الذي تغلب عليه الهوائية و النارية فهو الارواح فهي اجسام هوائية مخلوطة بالحرارة الغريزية متولدة امانى القلب او فى الدماغ وقالوا انها هي الروح وهي الانسان • ثم اختلفوا فمنهم من يقول انه جزء لا يتجزى فى الدماغ ومنهم من يقول الروح عبارة عن اجزاء نارية مختلطة بهذه الارواح القلبية والدماغية وتلك الاجزاء النارية المسماة بالحرارة الغريزية هي الانسان • ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام نورانية سماوية لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا تقبل التحلل والتبدل ولا التفرق والتمزق فاذا تكون البدن ويتم استعداداته وهو المراد بقوله تعالى فاذا سويته • نفذت تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهية في داخل اعضاء البدن نفاذ النار فى الفحم ونفاذ دهن السمسم فى السمسم ونفاذ ماء الورد فى الورد • ونفاذ تلك الاجسام فى البدن هو المراد بقوله ونفخت فيه من روحي • ثم ان البدن مدام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك الاجسام الشريفة فيه بقي حيا فاذا تولدت فى البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط لغلظها سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن ولزم الموت فهذا مذهب قوي شريف يجب التامل فيه فانه شديد بالمطابقة بما ورد فى الكتب الالهية من احوال الحيوة والموت • واما ان الانسان جسم موجود خارج البدن فلا اعرف احدا ذهب اليه • واما القسم الثاني وهو ان الانسان عرض فى البدن فهذا لا يقول به عاقل لانه موعوف بالعلم والقدرة والتدبير والتصرف ومن كان كذلك كان جوهر لا عرضا بل الذي يمكن ان يقال به هو الانسان بشرط ان يكون موصوفا باعراض مخصصة وعلى هذا التقدير فللناس فيه اقوال القول الاول ان العناصر اذا امتزجت وانكسرت سورة كل واحد منها بسورة الآخر حصلت كيفية معتدلة هي المزاج • ومراتب المزاج غير متناهية فبعضها انسانية وبعضها فرسية فالانسانية عبارة عن اجسام موصوفة بكيفيات مخصصة متولدة عن امتزاجات اجزاء العناصر بمقدار مخصوص وهذا قول جمهور الاطباء ومنكري النفس ومن المعتزلة قول ابي الحسن والقول الثاني ان الانسان عبارة عن اجسام مخصصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحيوة والعلم والقدرة وهي اعراض قائمة بالجسم وهؤلاء انكروا الروح والنفس وقالوا ليس ههنا الاجسام متولدة موصوفة بهذه الاعراض المخصصة وهذا مذهب اكثر شيوع المعتزلة والقول الثالث ان الانسان عبارة عن اجسام موصوفة باشكل مخصصة بشرط ان تكون ايضا موصوفة بالحيوة والعلم والقدرة • والانسان يمتاز عن سائر الحيوانات بشكل جسده وهذا مشكل لان الملائكة قد يشتبهون بصور الناس وفي صورة المسخ معنى الانسانية حاصل مع ان هذه الصورة غير حاملة فبطل اعتبار الشكل والصورة في حصول معنى الانسانية طردا وعكسا • واما القسم الثالث وهو ان يقال الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني وهذا

قول اكثر الالهييين من الفلاسفة القائلين بفناء الجسم المثلثين للنفس معادا روحانيا و ثوابا وعقابا روحانيا و ذهب اليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين كالراغب والغزالي ومن قدماء المعتزلة يعمر عباد السلمي ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ومن الكرامية جماعة * وأعلم ان اكثر العارفين الكاملين من اصحاب الرياضات و ارباب المكاشفات والمشاهدات مصرون على هذا القول جازمون بهذا المذهب * وأما القسم الرابع وهو ان الانسان مركب من تلك الثلاثة فنقول اعلم ان القائلين باثبات النفس فريقان * الفريق الاول وهم المحققون منهم قالوا ان الانسان عبارة عن هذا الجوهر الخاص وهذا البدن آلة منزلة و منزله وعلى هذا التقدير فالانسان غير موجود في داخل العالم ولا في خارجه وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه و لكن له تعلقا بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ان آلة العالم لا تعلق له بالعالم الا تعلق التصرف والتدبير * والفريق الثاني الذين قالوا النفس اذا تعلقت بالبدن اتحدت البدن فصارت النفس غير البدن و البدن غير النفس و مجموعهما عند الاتحاد هو الانسان فاذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس وفسد البدن فهذا جملة مذاهب الناس في الانسان * وكان ثابت بن مرة يثبت النفس ويقول انها متعلقة باجسام مساوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والتفريق والتمزق وان تلك الاجسام تكون سيالة في البدن و مادام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فاذا انفصلت تلك الاجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس مدبرة للبدن انتهى ما قال الامام الرازي و ان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التفسير الكبير * وقال بعض الصوفية الانسان هو هذا الكون الجامع * وقال الشيخ الكبير في كتاب الفكوك ان الانسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والامكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم واحكامه وبين صفات الحداث وهو الوسطة بين الحق والخلق وبمرتبه يصل فيض الحق والمدد الذي سبب بقاء ماسوى الحق الى العالم كله علوا وسفلا ولواه من حيث برزخيته التي لاتغاير الطرفين لم يقبل شئ من العالم المدد الالهي الوجداني لعدم المناسبة والارتباط و لم يصل اليه كذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول ويجي ايضا ذكره في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكاف وفي الانسان الكامل حيث وقع من مولفاتي لفظ الانسان الكامل فانما اريد به محمدا صلى الله عليه وآله وسلم تادبا لمقامه الا على * ولانسان الكامل ثلث برزخ و بعدها المقام المسمى بالختم * البرزخ الاول يسمى البداية وهو التحقق^و بالاسماء والصفات * والبرزخ الثاني يسمى التوسط وهو محك الرقائق الانسانية بالحقائق الرحمانية فاذا استوفى هذا المشهد علم سائر المتمكانات واطلع على ما يشاء من المغيبات * والبرزخ الثالث وهو معرفة التنوع الحكيمة في اختراع الامور القدريّة ولايزال الحق يخلق له العادات بياني ملكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد عادة في تلك الحكمة فيحنثذ يوذنه بابرار القدرة في ظاهر

الاكوان واذا تمتن من هذا البرزخ حل في المقام المسمى بالختام وليس بعد ذلك الاالكبرياء وهي النهاية التي لا تدرك لها غاية والناس في هذا المقام مختلفون فكلهم واكمل وقاضل وافضل • وفي تعريفات السيد الجرجاني الانسان الكامل هو الجامع لجميع العوالم الالهية والكونية الكلية والجزئية وهو كتاب جامع للكتب الالهية والكونية فمن حيث روحه وعقله كتاب عقلي مسمى بام الكتاب ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ومن حيث نفسه كتاب المحر والاثبات فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لا يمسه ولا يدرك اسرارها الاالمطهرون من الحجب الظلمانية فنسبة العقل الاول الى العالم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الانساني الى البدن وقواه وان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان النفس الناطقة قلب الانسان ولذلك يسمى العالم بالانسان الكبير انتهى •

الآيسة هي البالغة خمسين سنة وقيل خمسا وخمسين والمختار الاول كذا في جامع الرموز

في بيان الخيض •

اسطقس هو لفظ يوناني بمعنى الاصل وتسمى العناصر الاربعة التي هي الماء والارض والهواء والنار

اسطقسات لانها اصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الشين المعجمة * الارش بفتح الاول وسكون الراء المهملة هو بدل ما دون النفس من

الاطراف وقد يطلق على بدل النفس وحكومة العدل ويجي في لفظ الدية في فصل الياء من باب الواو •

فصل الضار المعجمة * الاباضية هي فرقة من الخوارج اصحاب عبد الله بن اباض قالوا

فخالفونا من اهل القبلة كفار غير المشركين يجوز مذاكحتهم • وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراهم

حلال عند الحرب دون غيره • ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقاتلوا تقبل شهادة مخالفين عليهم

ومرتكب الكبيرة موحد غير مومن لان الاعمال داخلية في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد

مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر نعمة لا كافر ملة وتوقفوا

في تكفير اولاد الكفار وفي النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا معجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى

اليه وكفروا عليا واكثر الصحابة وانفروا فرقا اربعة الحفصية واليزيدية والحارثية والرابعة العبادية

القاتلون بطاعة لا يراد بها الله اى الزاعمون ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة •

فالحفصية زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف

الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافرا مشركا • واليزيدية زادوا عليهم وقالوا

سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعته الى ملة

الصابية المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة او صغيرة • والحارثية

خالفوهم في القدر اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وكون الاستطاعة قبل الفعل كذا في شرح المواقيف •

فصل الفاء* الالف بالضم هي في اللغة خو گرفتگی كما في الصراح وعند السالكين هي من مراتب المحبة وهي ميلان القلب الى المؤلف • ودر محائف در صحنه هیزدهم میگوید الفت را پنج درجه است • اول نظر در افعال مانع • شعر • وفي كل شیء له آية • تدل على انه واحد • وآن بمنزلة آن باشد که کسی بعضی صفات صاحب حسنی پیش کسی گوید و بدان سبب دوستی او در دل بجنبد • دوم کتمان میلان است و تحمل مشقات اینجا الیف احوال خود را نهان دارد اگرچه رخ زرد و چشم ترش ظاهر کند • سیوم تمنا است درین مقام نه از جان اندیشد و نه از هلاک و گوید اگرچه وصول متعذر و مستحیل اما در آرزوی مردن خوشتر • چهارم اخبار و استخبار الیف درین مقام خواهد اخبار کند و از احوال مؤلف خود استخبار و از سر دیوانگی گاه رار با صبا گوید و گاه جواب از نسیم جوید • پنجم تصرع است درین مقام الیف بتصرع و زاری پیش آید •

التاليف هو لغة ايقاع الالف بين شيئين او اكثر وعرفاً مرادف التركيب و هو جعل الاشياء بحيث يطلق عليه اسم الواحد و قد يقال التاليف جمع اشياء متناسبة و يشعر به اشتقاقه من الالف فهو اخص من التركيب كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية في الخطبة و يعلم من ذلك حد المؤلف فهو مرادف للمركب او اخص منه • و قد يطلق المؤلف على معنى اعم من معنى المركب على ما ستعرف في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجي توضيح التعريف في لفظ المركب • و تاليف النسبة عند المهندسين عبارة عن ضرب قدر نسبة في قدر نسبة اخرى لتحصل النسبة المولفة مثلا بين عددين او مقدارين نسبة الثلث و بين آخرين نسبة النصف و اردنا تاليف النسبتين فنضرب الثلثة التي هي قدر نسبة الثلث في الاثنين الذي هو قدر نسبة النصف حصل ستة وهي قدر النسبة المولفة و نسبة الواحد الى الستة بالسدس و هي النسبة المولفة • و معنى قدر النسبة يجي في لفظ القدر في فصل الراء من باب القاف و يقابله تجزئة النسبة و هي قسمة قدر نسبة على قدر نسبة اخرى كما اذا اردنا قسمة قدر نسبة السدس على قدر نسبة الثلث فيقسم الستة على الثلثة يخرج اثنان و هو قدر نسبة النصف هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حاشيته • و علم التاليف هو الموسيقى و هو من اصول الرياضي و هو علم يبحث فيه عن احوال النغمات فموضوعه النغمات و قد سبق في بيان اقسام الحكمة في المقدمة •

الائتلاف عند اهل البديع هو التناسب كما يجي في فصل الموحدة من باب النون • و ايتلاف القافية عندهم هو التمكن على ما يجي في فصل النون من باب الميم • و ايتلاف اللفظ مع اللفظ عندهم ان تكون الالفاظ يلايم بعضها بعضا بان يقرن الغريب بمثله و المتداولة بمثله رعاية لحسن الجوار و المناسبة كقوله تعالى تالله تفتو تذكر يوسف حتى تكون حرزا اتى بأغرب الفاظ القسم و هي التاء فانها اقل استعمالا و ابعد من افهام العامة بالنسبة الى الباء و الواو و بأغرب صيغ الافعال التي ترفع الاسماء و تنصب

الخبر فان تزال اقرب الى الافهام و اكثر استعمالاً منها و باغروب الفاظ الهلاك و هو الحرص فاقضى حسن الوضع فى النظم ان تجاور كل لفظة بلفظة مثلها فى الغرابة توخيا لحسن الجوار و رغبة فى ايتلاف المعاني بالالفاظ و لتتعدل الالفاظ فى الوضع و تناسب فى النظم • و لما اراد غير ذلك قال و اقساموا بالله جهد ايمانهم فاتى بجميع الالفاظ المتداولة لاغربة فيها • و ايتلاف اللفظ مع المعنى ان تكون الفاظ الكلام ملايمة للمعنى المراد فان كان فخما كانت الفاظه مفخمة اوجزلا فجزلة او غريبا فغريبة او متداولاً فمتداولة او متوسطة بين الغرابة و الاستعمال فكذلك كقوله تعالى و لا تركزوا الى الذين ظلموا فقمسكم النار فلما كان الركوز الى الظالم و هو الميل اليه و الاعتماد عليه دون مشاركته فى الظلم و جب ان يكون العقاب عليه دون العقاب على الظالم فاتى بلفظ المس الذي هو دون الاحراق و الاصطلام • و منه الفرق بين سقى و اسقى فان سقى لما كان لا كلفة معه فى السقية اوردته تعالى فى شراب الجنة فقال و سقاها ربهم شرابا طهورا و اسقى لما كان فيه كلفة اوردته فى شراب الدنيا فقال و اسقيناكم ماء فراثا و لا سقيناكم ماء غدقا لان المقيا فى الدنيا لا يخلو من الكلفة ابدا كذا فى الاتقان فى نوع بدائع القرآن •

المؤتلف و المختلف عند المحدثين هو الراوي الذي اتفق اسمه مع اسم راو آخر خطأ و اختلف نطقا اى تلفظا سواء كان الاختلاف بالنقطة كالخفيف بالحاء المعجمة والياء و الاحذف بالحاء المهملة و النون او بالشكل كسلام بالتشديد و سلام بالتخفيف و المراد بالاسم مرادف العلم فيشتمل اللقب و الكنية ايضا هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه •

الاستيناف هو فى اللغة الابتداء على ما فى الصراح و عند الفقهاء تجديد التجرية بعد ابطال التجرية الاولى و بهذا المعنى وقع فى قولهم المصلي اذا سبقه الحدث يتوضأ ثم يتم ما بقي من الصلوة مع ركن وقع فيه الحدث او يستأنف و الاستيناف افضل و ذلك الاتمام يسمى بالبناء و ان شئت الزيادة فارجع الى البرجندى و جامع الرموز • و عند اهل المعاني يطلق بالاشتراك على معنيين • احدهما فصل جملة عن جملة سابقة لكون تلك الجملة جوابا لسؤال اقتضته الجملة السابقة • و ثانيهما تلك الجملة المفصلة و تسمى مستانفة ايضا و بالجملة فالاستيناف يطلق على معنيين و المستانفة على المعنى الاخير فقط • و النجاة يطلقون المستانفة على الابتدائية و يجى فى لفظ الجملة فى فصل اللام من باب الجيم • ثم الاستيناف بالمعنى الاول ثلثة اضرب لان السؤال اما عن سبب الحكم مطلقا اى لا عن خصوص سبب فيجاب باي سبب كان سواء كان سببا بحسب التصور كالتاديب للضرب او بحسب الخارج نحو شعره قال لي كيف انت قلت عليل • سهر دائم و حزن طويل • اى ما سبب علتك او ما بالك عليل لان العادة انه اذا قيل فلان عليل ان يسأل عن سبب علته و موجب مرضه لا ان يقال هل سبب علته كذا و كذا و اما عن سبب خاص للحكم نحو و ما برى نفسي ان النفس لامارة بالسوء فكله قيل هل النفس اماراة بالسوء

فقليل نعم ان النفس لامارة بالسوء والضرب الاول يقتضي عدم التاكيد والثاني يقتضي التاكيد واما عن غيرهما
 اى عن غير السبب المطلق والسبب الخاص نحو قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام اى فماذا قال ابراهيم في جواب
 سوالهم فقليل قال سلام وقول الشاعر • زعم العواذل انني في غمرة • صدقوا ولكن غمرتي لانجلي • ففصل قوله
 صدقوا عما قبله لكونه استينافا جوابا للسؤال عن غير السبب كانه قيل اصدقوا في هذا الزعم ام كذبوا فقليل صدقوا •
 ثم السؤال عن غير السبب اما ان يكون على اطلاقه كما في اول هذين المثالين ولا يقتضي التاكيد واما
 ان يشتمل على خصوصية كما في آخرهما فان العلم الحاصل بواحد من الصدق والكذب واما السؤال
 عن تعيينه وهذا يقتضي التاكيد • والاستيناف باب واسع متكاثر المحاسن • ومن الاستيناف ما ياتي باعادة
 اسم ما استونف عنه اى اوقع عنه الاستيناف نحو احسنت انت الى زيد زيد حقيق بالاحسان • ومنه
 ما يبنى على صفته اى على صفة ما استونف عنه دون اسمه اى يكون المسند اليه فى الجملة الاستينافية
 من صفات من قصد الحديث عنه نحو احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك • والسؤال المقدر فيهما
 لما ذا احسن اليه اهل هو حقيق بالاحسان وهذا ابلغ من الاول • وقد يحذف صدر الاستيناف نحو يسبح
 له فيها بالغدو والآصال رجال كانه قيل من يسبحه فقليل رجال اى يسبحه رجال هذا كله خلاصة ما فى الاطول
 والمطول في بحث الفصل والوصل •

فصل الثاقف * الاباق بالكسر وبالوحدة لغة الاستخفاء وشرعا استخفاء العبد من المولى

كذا في جامع الرموز في فصل صح شراء مالم يره وفيه في كتاب اللقيط والآبق صفة من ابق اباقا اى
 ذهب بلا خوف ولا كد عمل او استخفى ثم ذهب وشرعا مملوك فر من مالكه تمردا وعنادا لسوء خلقه •

الافق بضمين وسكون الثاني ايضا فى اللغة الطرف والآفاق الجمع على ما فى الصراح • وعند

اهل الهيئة واهل الاحكام من المنجمين يطلق بالاشتراك على اشياء • فاهل الهيئة يطلقونه على ثلث دوائر
 ثابتة • واهل الاحكام يطلقونه على دائرة ثابتة أخرى ايضا الاولى الافق الحقيقي وهي دائرة عظيمة ثابتة
 حادثة فى الفلك الاعلى مارة بمركز العالم يقوم الخط الواصل بين قطبيها وهما سمتا سمت الراس والقدم عمودا
 عليها اى على تلك الدائرة • وقيد الثابتة احتراز عن معدل النهار في عرض تسعين فانه لا يسمى افقا نعم يقال له
 انه منطلق على الافق والثانية الافق الحسي ويسمى ايضا بالافق المرئي والشعاعي وافق الرؤية وهي دائرة
 صغيرة ثابتة حادثة فى الفلك الاعلى تماس الارض عن فوق اى تماسها من موضع قدم الناظر موازية
 للافق الحقيقي ولما كان الخط الواصل بين سمتي الراس والقدم اعنى الخط الذي على استقامة قائمة
 الناظر عمودا على الافق الحقيقي كان عمودا على الافق الحسي ايضا فان العمود على احد المتوازيين عمود على
 الآخر والثالثة الافق الحسي ويسمى بالافق المرئي ايضا وهي دائرة ثابتة يرسم محيطها في سطح الفلك
 الاعلى من طرف خط يخرج من البصر الى سطح الفلك الاعلى مماسا لارض اذا ادير ذلك الخط مع ثبات

طرفه الذي في البصر ومماساً لارض دورة تامة و قطبا هذين الافقين ايضا سمتا الراس و القدم • و فائدة
 قيد الثابتة فيهما سلامة تعريفهما من الانتقال ببعض المدارات اليومية في عرض تسعين • وهذه الدائرة
 الثالثة قد تكون عظيمة وقد تكون صغيرة اذ ربما تنطبق على الاولى وربما تقع تحتها او فوقها وربما تقع تحت
 الثانية بحسب اختلاف قامة الناظر وهي الفاصلة بين ما يرى من الفلك وما لا يرى منه حقيقة • واما
 الثانية فلا تفصل اصلاً • واما الاولى فقد تفصل و قد لا تفصل و التفاوت بين مركزي الحقيقي والحسي
 بالمعنى الثاني بقدر نصف قطر الارض و هذا القدر من التفاوت غير محسوس في فلك ما الا في فلك
 القمر و لذا كان الظاهر من فلك القمر دائماً اصغر من الحقيقي بمقدار معتد به وهكذا التفاوت بين مركزي
 الحقيقي والحسي بالمعنى الاول و أعلم ان المنجمين يقيسون الطلوع والغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي
 والعامّة بالنسبة الى الحسي بالمعنى الثاني و أعلم ايضا ان الافق رحوي ان انطبقت معدل النهار عليها
 و هو افق عرض تسعين و دور الفلك الاعظم هناك رحوي اى يتحرك كحركة الرحى و الافق استوائى
 ان قامت عليها على قوائم و يسمى بالافق المستقيم و افق الاستواء ايضا و هو افق خط الاستواء و دور الفلك
 الاعظم هناك دولابى و الافق مائل ان مالت عليها و هذا الافق هو افق المواضع التي يكون لها عرض • و قد
 يسمى نفس تلك المواضع بالآفاق المائلة تجوزا و دور الفلك الاعظم فيه حمائلى • و قيل قطبا الافق ان
 وقعا على المعدل فاستوائى و ان وقعا على قطبي المعدل فرحوي و ان وقعا على غير هذين
 الموضعين فمائل • اقول هذه العبارة الثانية فى التقسيم اشمل من العبارة الاولى لاقتضاها شمول هذا التقسيم
 للافق الحقيقي والحسي بالمعنيين بخلاف العبارة الاولى فانها تقتضى اختصاص هذا التقسيم بالافق الحقيقي
 اذ لا ينطبق معدل النهار على الافق الحسي بالمعنى الاول اصلاً ولا على الافق الحسي بالمعنى الثاني في بعض
 الاوقات فلا يوجد افق رحوي على مقتضى العبارة الاولى الا من الافق الحقيقي و هذا التقسيم بالقياس
 الى حركة المعدل • و أعلم ايضا ان الآفاق باعتبار الاظلال والعروض ثلثة اقسام لانها اما ذوات ظلين وهي
 آفاق خط الاستواء والمواضع التي عروضها اقل من الميل الكلي واما ذوات ظل واحد وهي آفاق المواضع
 التي عروضها لا تكون اقل من الميل الكلي ولا ازيد من تمام الميل الكلي واما ذوات ظل دائر وهي
 آفاق المواضع التي عروضها لا تكون اقل من تمام الميل الكلي ففي هذه الآفاق ان كانت الشمس في
 جزء ذي طلوع و غروب فظل نصف النهار يكون في جهة القطب الظاهر و ان كانت في جزء ابدى الظهور
 فظل نصف النهار يدور حول المقياس دورة تامة و أعلم ايضا ان الافق ينقسم بنقطتي المشرق والمغرب
 ارباعاً فالربع الذي بين نقطتي الشمال والمشرق شرقي شمالي ومقابله غربي جنوبي والذي بين نقطتي
 الجنوب والمشرق شرقي جنوبي ومقابله غربي شمالي • و الرابعة الافق الحادث وهي دائرة عظيمة
 تمر بنقطتي الشمال والجنوب وبمركز الكوكب او الجزء المفروض من فلك البروج ونصفها المتحدد

بافق البلد الذي يمر بالكوكب او الجزء يسمى النصف الشرقي و الآخر النصف الغربي فان كان على نصف النهار فلاعرض لافقه الحادث و ان كان على نصف الافق الشرقي فافقه الحادث افق البلد و ان كان على نصفه الغربي فافقه الحادث افق عرضه في خلاف جهة عرض البلد مثله • و القوس الواقعة من اول السموات بين الافق الحادث و نصف النهار من الجانب الاقرب يسمى ميل الافق الحادث • و العظيمة المارة بقطبي المعدل و قطبي الافق الحادث هي نصف نهار الافق الحادث • و القوس الواقعة منها بين قطب المعدل و الافق الحادث من الجانب الاقرب هي عرض الافق الحادث هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • و ذكر في حاشية الجعفني فقال اعلم ان اهل الاحكام يعتبرون دائرة تمر بنقطتي الشمال و الجنوب و بمركز كوكب معين عند ولادة شخص و يسمونها بالافق الحادث لذلك الكوكب و يفرضونها ثابتة غير متحركة بحركة الفلك كافق البلد و يسمون تقاطع الافق مع دائرة اول السموات بنقطة عديمة السمات • وقد يحتاج الى معرفة ارتفاع تلك النقطة في الاعمال فهذه النقطة ثابتة فرضا و دائرة ارتفاعها ابدا منطبقة على اول السموات انتهى • و درزيح ايلخاني ميگويد معرفت آفاق حادثه كواكب ضروريست در دو مطلوب يكي مطارح شعاعات كواكب و ديگر در تسيرات كواكب پس گويم هر كوكب كه در صورت طالع نصف شرقي افق بمركز جرم آن كواكب بگذرد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه نصف غربي افق بمركز جرم او بگذرد نظير افق ولادت يعني افق كه در جانب جنوب عرض آن افق مساوي عرض افق ولادت باشد افق ولادت افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و هر كوكب كه دائرة نصف النهار بمركز جرم او بگذرد چه فوق الارض و چه تحت الارض دائرة نصف النهار افق آن كوكب باشد بحسب موضع او و چون دائرة نصف النهار يكي از آفاق خط استوا باشد افق آن كوكب را هيچ عرض نبود و هر كوكب كه ميان دو و قد افتد دائرة تصور بايد كرد كه بمركز جرم آن كوكب و بدو دو نقطه شمال و جنوب يعني دو نقطه كه موضع تقاطع نصف النهار و افق باشد در هر دو جهت و آن دائرة افق آن كوكب باشد بحسب موضع او پس اگر كوكب در نصف صاعد باشد يعني مابين عاشرو طالع يا مابين رابع و طالع عرض افق او كمتر باشد از عرض افق ولادت در جانب شمال و اگر در نصف هابط باشد يعني در يكي از دو ربع ديگر عرض افق او كمتر از عرض افق ولادت باشد ليكن در جانب جنوب

الافق المبين هو نهاية مقام القلب • و الافق الاعلى هو نهاية مقام الروح و هي الحضرة الواحدية و الحضرة الالهية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

فصل اللام * الاجل بفتح الالف و الجيم لغة هو الوقت المضروب المحدود في المستقبل

و اجل الحيوان عند المتكلمين هو الوقت الذي علم الله بموت ذلك الحيوان فيه • فالمقتول عند اهل

السنة ميت باجله وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال الله تعالى اذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون • وقال المعتزلة بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله له فالقاتل عندهم غير الاجل بالتقديم وفي شرح المقاعد ان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعاً وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فكان النزاع لفظياً على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين • قلنا المراد باجله زمان بطلان حيوته بحيث لا محيص عنه ولا تقدم ولا تاخر و مرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل يعيش فالنزاع معنوي انتهى • وقيل مبني الخلاف هو الاختلاف في ان الموت وجودي او عديمي فلما كان الموت وجودياً نسب الى القاتل اذ افعال العباد مستندة اليهم عند المعتزلة • واما عند اهل السنة فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى ابتداء فسواء كان الموت وجودياً او عديمياً ينسب موت المقتول الى الله • وبعض المعتزلة ذهب الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه لم تجر العادة بموت جماعة في ساعة • ورد بان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الآخر • ثم الاجل واحد عند المتكلمين سوى الكعبي حيث زعم ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت • ولا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة انتهى • وزعم الفلاسفة ان للحيوان اجلاً طبيعياً ويسمى بالاجل المسمى والموت الافتراضي وهو وقت موته بتحليل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلاً اخترامياً ويسمى بالموت الاخترامي ايضاً وهو وقت موته بسبب الآفات والامراض هكذا يستفاد من شرح المواقف وشرح العقائد وحواشيه ويجبي ايضاً في لفظ الموت في فصل التاء من باب الميم •

الازل بفتح الالف والزاء المعجمة دوام الوجود في الماضي كما ان الابد دوامه في المستقبل على مامره وفي شرح الطوالع في بيان حدوث الاجسام هو ماهية تقتضى الالمسوقية بالغير وهذا معنى ما قيل الازل نفى الاولى • وقيل هو استمرار الوجود في ازمة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي انتهى والمعنى الاخير بعينه هو المعنى المذكور سابقاً • وقال اهل التصوف الاعيان الثابتة وبعض الارواح المجردة ازلية والفرق بين ازليتها وازلية المبدع ان ازلية المبدع تعالى نعمت سلبي بنفي الاولى بمعنى افتتاح الوجود عن العدم لانه عين الوجود وازلية الاعيان والارواح دوام وجودها مع دوام مبدعها مع افتتاح الوجود عن العدم لكونه من غيرها كذا في شرح الفصوص للمولوي الجامي في الفص الاول •

الزلي مالا يكون مسبوقاً بالعدم اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لا رابع لها فانه اما ازلي ابدى وهو الله

سبحانه وتعالى لازلي ولا ابدى وهو الدنيا اوابدى غير ازلي وهو الآخرة وعكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الاسماعيلية هي السبعية كما يجي في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

الاصل بفتح الاول وسكون الصاد المهملة في اللغة ما يبتني عليه غيره من حيث انه يبتني عليه

غيره • وبقيد الحثية خرج ادلة الفقه مثلا من حيث انها تبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول اذا الفرع ما يبتني على غيره من حيث انه يبتني على غيره • وكثيرا ما يحذف قيد الحثية عن تعريفهما لكنه مراد لان قيد الحثية لابد منه في تعريف الاضافيات • ثم ابتداء اعم من الحسي والعقلي • والحسي كون الشئيين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتداء السقف على الجدار وابتداء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر • والعقلي بخلافه • وقيل الحسي مثل ابتداء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه فانه مما يدرك بالحس ويخرج منه حينئذ مثل ابتداء الافعال على المصادر ويدخل في العقلي فان ابتداء الافعال على المصادر والمجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها وما يشبه ذلك ابتداء عقلي • وقيل الاصل المحتاج اليه والفرع المحتاج • وفيه ان الاصل لغة لا يطلق على العلة الاربع سوى المادة يقال اصل هذا السرب خشب وكذا لا يطلق على الشروط مع كون تلك الاشياء المذكورة محتاجة اليها فلا يكون مطردا مانعا كذا في التلويح وحواشيه في تعريف اصول الفقه وفي بحث القياس • وعند الفقهاء والاصوليين يطلق على معان أحدها الدليل يقال الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة وثانيها القاعدة الكلية وهي املاحا على ما يجي قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على جزئيات موضوعها ويسمى تلك الاحكام فروعاً واستخراجها منها تفريعا وتالفاً الراجع الى الاولى والاحرى يقال الاصل الحقيقة ورابعها المستصحب يقال تعارض الاصل والظاهر فهذه اربعة معان اصطلاحية تناسب المعنى اللغوي فان المدلول له نوع ابتداء على الدليل وفروع القاعدة مبنية عليها وكذا المرجوح كالمجاز مثلا له نوع ابتداء على الراجع وكذا الطاري بالقياس الى المستصحب كذا في العضدي وحواشيه للسيد السند والسعد التفقازاني • وربما يعبر عن المعنى الرابع بما ثبت للشئ نظرا الى ذاته على ما وقع في حاشية الفوائد الضيائية للمولوي عبد الحكيم • وربما يفسر بالحالة التي تكون للشئ قبل عروض العوارض عليه كما يقال الاصل في الماء الطهارة والاصل في الاشياء الاباحة هكذا في حواشي المسلم وخامسها مقابل الوصف على ما يجي في لفظ الوصف في فصل الغاء من باب الواو وكذا يجي بيان بعض المعاني المذكورة سابقا ايضا في محله • وفي جليبي البيضاوي ذكر الاصل بمعنى الكثير ايضا ولعل مرجع هذا المعنى الى المعنى الثالث والله اعلم •

اصلي نوعي است از انواع لغت و آن لفظي است مستعمل نزد هفت طائفة مخصوصه مشهوره از مردم بياباني كه ايشان را اعراب و عرب عرباء و عرب عاربه نيز گویند و علوم ادبيه و قواعد عربيه علمای عرب از كلام اين قوم و لغت اين گروه استنباط کرده اند كذا ذكر في شرح نصاب الصبيان و على هذا المعنى يقال هذا اللفظ فى الاصل او في اصل اللغة لكذا ثم استعمل لكذا • و هفت لغت در عرب مشهور است بفصاحت و آن هفت لغت قريش و علي و هوازن و اهل يمن و ثقيف و هذيل و بني تميم • و يقابل الاصلي المولد • و فى الخفاجي في تفسير قوله تعالى رب العالمين المراد بالاصل حالة وضعه الاول •

اصل القياس هو عند اكثر علماء الفقه و الاصول هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البرقي تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البرع عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقيسا عليه و مردودا اليه و ذلك هو البرقي هذا المثال • و عند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما يتفرع عليه غيره و الحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو الاصل • و ذهب طائفة الى ان الاصل هو الحكم فى المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتنى عليه غيره فكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره و هذه الخاصية موجودة فى الحكم لا فى المحل لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا فى النص و الاجماع ان لو تصور العلم بالحكم فى المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا و هذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم فى المحل المنصوص عليه وعلى المحل و على النص لان كل واحد اصله و اصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتني عليه غيره و على ما يفتقر اليه غيره و يستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا و اما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم و دليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله و لان المطلوب في باب القياس بيان الاصل الذي يقابل الفرع فى التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل • و اما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز فى المثال المذكور • و عند الباقيين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحریم البيع بجنسه متفاضلا و هذا اولى لانه الذي يبتني على الغير و يفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سمو المحل المشبه به اصلا سمو المحل الآخر المشبه فرعا كذا في بعض شرح الحسامي •

الاصول جمع اصل و اهل العروض يريدون بها ما تتركب منه الاركان و هي اي الاصول ثلثة التود و السبب و الفاصلة و تحقيق كل في موضعه و اصول الافاعيل هي الاجزاء كما يجيى في فصل الف من باب الجيم •

اصول الدين • اصول الموضوعة (٨٧) الاكل • الاكلة • الاكال • الاهل • اهل الاهواء • الآل

اصول الدين هو علم الكلام ويسمى بالفقه الاكبر ايضا وقد سبق في المقدمة وكذا اصول الحديث و اصول الفقه •

الاصول الموضوعة هي المبادي الغير البينة بنفسها المسلمة في العلم على سبيل حسن الظن وقد سبق في المقدمة ايضا في بيان المبادي •

الاكل ايصال ما يتأتى فيه المضغ الى الجوف ممضوغا كان او غيره فلا يكون اللبن والسويق مأكولا كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الأكلة بفتح الالف و سكون الكاف عند الاطباء علة صورتها صورة القروح الا انها تسعى في زمان يسير في مواضع كثيرة ولها رائحة واذا حدثت في الفم تضاف اليه ويقال اكلة الفم وكذا الى غيره كذا في حدود الامراض •

الاتكال عند الاطباء دواء يبلغ في تفريجه وتحليله الى ان ينقص قدرا من اللحم كالزنجار كذا في الموجز •

الاهل بفتح الالف وسكون الهاء كسان وكسان سراي وجاي و اهلة كذلك و اهلات و اهل جماعة كذا في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الوصية اهل الرجل زوجته عرفا ولغة قال الغوري والزهري اهل الرجل اخص الناس به ولا اخص بالانسان من الزوجة كما في الكرمانى ويقال تاهل فلان اي تزوج كذا في الهداية وهذا عند ابي حنيفة رح واما عندهما فكل من يعوله من امرأته وولده واخيه وعمه وصبي اجنبي يقوته من منزله كما في المغرب ولا يدخل فيه رفيقه كما في الاختيار انتهى • قيل قد يراد بالاهل الزوجة والاولاد وقد يراد به الاقارب وقد يراد به المنقاد كذا في المفاتيح شرح المشكوة في باب مناقب اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم • واهلية الانسان للشئ صلاحيته لصدور ذلك الشئ وطلبه وقبوله اياه وفي لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه هكذا في بعض شروح الحسامي • اهل الاهواء اهل القبلة الذين لا يكون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبرية والقدرية والروافض والخوارج والمعتلة والمشبهة وكل منهم اثنى عشر فرقة فصاروا اثنى وسبعين ويجي في فصل الياء من باب الهاء كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الآل بالمد اهل وعيال و اتباع يعني پس روان كما في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الوصية آل الشخص اهل بيته اى بيت النسب وهو كل من يتصل به من قبل آبائه من اقصى اب له في الاسلام مسلما كان او كافرا قريبا او بعيدا محرما او غيره لان آل و الاهل يستعملان استعمالا واحدا فيدخل فيه جدة و ابوة لا الاب الاقصى لانه مضاف كذا في الكرمانى ولا اولاد البنات و اولاد الاخوات ولا احد من قرابة ام ذلك الشخص اذ النسب انما يعتبر من الآباء ولهذا لواصت لاهل بيتها لم يدخل

فيه ولدها الا ان يكون ابوه من قومها كما في الكافي انتهى • و اصل آل اهل بدليل تصغيره على اهيل • وقيل اصله اول فانه نقل عن الاصمعي انه سمع من اعرابي يقول آل واويل و اهل و اهيل • ورد بانه لاعتبة بقول الاعرابي • وهذا مذهب الكوفيين كما ان الاول مذهب البصريين • وفي جامع الرموز آل في الاصل اسم جمع لذوى القربى الفه مبدلة عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين و عن الواو عند الكوفيين و الاول هو الحق انتهى • ثم لفظ آل مختص بأولى الخطر كالانبياء والملوك ونحوهم يقال آل محمد عليه السلام و آل علي رض و آل فرعون و لا يضاف الى الارذال و لا المكان و الزمان و لا الى الحق سبحانه وتعالى فلا يقال آل الحائك و آل مصر و آل زمان و آل الله تعالى بخلاف الاهل في جميع ما ذكر • و اختلف في آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقيل انه ذرية النبي عليه الصلوة والسلام • وقيل ذريته وازواجه وقيل كل مومن تقي لحديث كل تقي آلي • وقيل اتباعه • وقيل بنوهاشم وبنو المطلب قائله الشافعي رح قال ابن حجر في شرح الاربعين للنوي و آل نبينا صلى الله عليه وآله وسلم عند الشافعي مومنون بني هاشم و المطلب كما دل عليه مجموع احاديث صحيحة لكن بالنسبة الى الزكوة و الفري دون مقام الدعاء و من ثم اختار الازهري و غيره من المحققين في مقام الدعاء انهم كل مومن تقي مثل ان يقال اللهم صل على محمد و على آل محمد • وقيل بنوهاشم فقط • وقيل من يجمع بينه وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم غالب بن فهر • وقيل آل علي و آل جعفر و آل عقيل و آل عباس • وقيل عترته وهم اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنهم • وقيل اهل بيته المعصومين وهو الحق • وقيل الفقهاء العاملون على ما في جامع الرموز • و قال العلامة الدواني آل صلى الله عليه وآله وسلم من يؤل اليه بحسب النسب او النسبة و كما حرم الله تعالى على الاول الصدقة الصورية حرم على الثاني الصدقة المعنوية اعني تقليد الغير في العلوم و المعارف فآله عليه السلام من يؤل اليه اما بحسب نسبته عليه السلام بحيرته الجسمانية كاولاده النسبية او بحسب نسبته عليه السلام بحيرته العقلية كاولاده الروحانية من العلماء الراسخين و الاولياء الكاملين و الحكماء المتألهين المقتبسين من مشكاة انواره و اذا اجتمع النسبتان كان نورا على نور كما في الأئمة المعصومين وهذا الذي ذكرنا اكثره منقول من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و بعضه من البرجندي شرح مختصر الوقاية •

الآلة في عرف العلماء هي الواسطة بين الفاعل و منفعله في وصول اثره اليه على ما قال الامام في شرح الاشارات • فالواسطة كالجنس تشتمل كل ما يتوسط بين الشئيين كواسطة القلادة و النسبة المتوسطة بين الطرفين • و بقوله بين الفاعل و منفعله خرجت الوسائط المذكورة مما لا يكون طرفاه فاعلا و منفعلا • و القيد الاخير لخراج العلة المتوسطة فانها ليست واسطة بينهما في وصول اثر العلة البعيدة الى المعلول لان اثر العلة البعيدة لا يصل الى المعلول فضلا ان يكون شئيين واسطة بينهما بل انما الواصل اليه اثر العلة المتوسطة لانه الصادر منها • قيل عليه الانفعال يستلزم وصول الاثر فاذا انتفى الوصول انتفى الانفعال فلا حاجة الى

القيد الاخير • واجيب عنه بمنع الاستلزام المذكور ان العلة البعيدة لها مدخل في وجود المعلول لتوقفه عليه وليس ذلك التوقف الا بالفاعلية الا انه فاعل بعيد تخلل بينه وبين منفعله فاعل آخر بسببه لم يصل اثره اليه ان الشيء الواحد لا يتصف بالصدورين ولا يقوم صدور واحد بصادريين فلا يستلزم الانفصال ووصول الاثر فنثبت ان الواصل اليه اثر المتوسطة دون البعيدة • وما قيل ان التعريف يصدق على الشرائط وارتفاع الموانع والمعدات لانها وسائط بين الفاعل والمنفعل في وصول الاثر الا ان لا يحصل بدونها فتوهم لانها متممات الفاعلية فان الفاعل انما يصير فاعلا بالفعل بسببها لا انها وسائط في الفاعلية • قيل المتبادر من منفعله المنفعل القريب فلا حاجة الى القيد الاخير • وفيه ان المتبادر هو المطلق ولهذا قيد المحقق الطوسي التعريف بالقريب فقال هي ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول اثره اليه ولو سلم فالمتبادر من المنفعل القريب ما لا يكون بينه وبين فاعله واسطة اصلا لان لا يكون بينهما فاعل آخر حينئذ يخرج عن التعريف آلة الضرب الذي يكون بين الضارب والمضروب حائلا • فائدة • اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس اطلاق مجازي والا فالنفس ليست فاعلة للعلوم الغير الآلية لتكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها • وقد تطلق الآلة مرادفة للشرط كما يجي في فصل الطاء المهمة من باب الشين المعجمة • ثم الآلة عند الصريفيين تطلق على اسم مشتق من فعل لما يستعان به في ذلك الفعل كالمفتاح فانه اسم لما يفتح به ويسمى اسم آلة ايضا وهذا معنى قولهم اسم الآلة ما صنع من فعل لا يئته اى لا يئته ذلك الفعل • وقد تطلق عندهم على ما يفعل فيه اذا كان مما يستعان به كالمحلب هكذا في الاصول الكبرى وشروح الشافية • والفرق بين اسم الآلة والوصف المشتق يجي في لفظ الوصف في فصل الغاء من باب الوار •

التاويل هو مشتق من الاول وهو لغة الرجوع • واما عند الاصوليين فقليل هو مرادف التفسير وقيل هو الظن بالمراد والتفسير القطع به فاللفظ المجمل اذا لحقه البيان بدليل ظني كخبر الواحد يسمى ما ولا اذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا وقيل هو اخص من التفسير وجميع ذلك يجي مستوفى هناك في فصل الراء المهمة من باب الغاء وتاويل در اصطلاح اهل رمل عبارتست از شكلي كه حاصل شود از بستن و يا كشادن شكل متن و لفظ متن در فصل نون از باب ميم مذكور خواهد شد •

الاولى بتشديد الواو هو مثال واوي فيجي في باب الواو وكذا الاوليات يجي هناك •

فصل الميم * الآدم بالمد والذال المفتوحة المهمة مرد گندم گون و نام پيغمبري كه پدر همه

آدميان است و در اصطلاح سالكن آدم خليفه خداست و روح عالم آدم است و آنچه بر خدا اطلاق کرده ميشود رواست اطلاق او بر خليفه او كذا في كشف اللغات •

الالم هو ادراك المناظر من حيث هو منافرو يقابله اللذة ويجي ذكره هناك مستوفى في

فصل الذال المعجمة من باب الالم •

الأم • الأمهات • أمهات الاسماء • الأمهات السفلية (٩٠) • الأمهات العلوية • أم الدم • أم الراس • أم الصبيان

الأم بالضم و التشديد مادر و اصل هر چیزی و مهتر و قبر و جاي بازگشتن و علم و مکه و لوح محفوظ
امهات جمع كما في كشف اللغات فاصل الأم أمه اسقط الهاء عنه و ردت في الجمع • وقد يجمع
الأم على الامات ايضا بغير هاء و اكثر استعمال الامات في الحيوان غير الآدمي على ما في التفسير الكبير
وفي الصراح الأمهات للناس و الامات للبهائم و تصغيرها اميمة و أم در علم اسطراب عبارت است از جسمي
که برو کرسی باشد و مشتمل باشد بر صفائح و غیر آن و آنرا حجره نیز نامند • و در بعضي تصانیف
ابی ریحان مسطور است که حجره آن طوقیست که بر کنار اسطراب باشد و ام آن صفيحه که آن طوق
بر آن مرکب است کذا في شرح بیصت باب • و در بعضي رسائل گوید ام دائره بزرگ اسطراب
باشد که بر پشت آن آله ارتفاع بسته باشند و دروي جونی باشد که صفايح و عنكبوت درو موضع کنند
و بدین اعتبار او را ام حجره نیز گویند و مرجع این بسوی قول اول است •

الأمهات عند الحكماء هي العناصر و في كشف اللغات أمهات در اصطلاح حکما عناصر و طبائع
را گویند چنانکه آباء در اصطلاح شان افلاک و انجم را گویند انتهى و أمهات در اصطلاح اهل رمل عبارت
است از چهار شکل که در وقت کشیدن زائجه در چهار خانه اولین واقع شوند •

أمهات الاسماء در اصطلاح صوفیه چهار اسمای الهیه را گویند یعنی الاول و الآخر و الظاهر
و الباطن کذا في كشف اللغات •

الأمهات السفلية هي العناصر الأربعة *

الأمهات العلوية هي علم العقول و النفوس و الارواح کذا في كشف اللغات •

أم الدم عند الأطباء هو نتوء يحدث في الجلد لاجتماع دم الشريان تحته و هو ينخفض بالانغمار
لإعادة الدم الى الشريان • و كيفية حدوثه ان يحدث التفرق في الشريان ولم يلتحم و كان الدم يسيل منه
الى الفضاء الذي يحويه حتى يمتلئ ذلك الفضاء و لاجل بقاء اتصال الشريان يعاد الدم منها
اليه بالانغمار • و قوم يقولون أم الدم لكل انفجار شرياني کذا في حدود الامراض •

أم الدماغ و أم الراس عند هم هي الجليدة التي تجمع قيع الراس اعلم ان الدماغ كله محلل
بغشائين احد هما رقيق يحيط بظاهر جرم الدماغ و يسمى الام الرقيقة و الثاني صفيق يماس العظم
و يسمى الام الغليظة و الجانية ايضا کذا في بحر الجواهر •

أم الصبيان عند هم هو الصرع الذي يعرض مع حمى حادة محرقة يابسة قشفية کذا قال الرازي •
و قيل انه ضرب من الصرع يخص بهذا الاسم عند عروضه للصبيان و زعم انه هو الذي سماه الشيخ
بريم الصبيان و سماه غيره بام الشياطين و بغزغ الصبيان • و اما الحكيم ابو الفرج فقد قال في المفتاح
ان الصرع مطلقا يسمى بام الصبيان لكثرة ما يمتريهم • و قيل هو الصرع الصفراوي کذا في حدود الامراض •

ام ملهم عند الاطباء هو الحمى وملهم بكسر الميم وسكون اللام وفتح الدال المهملة •
 ام الكتاب اصل كتاب كه لوح محفوظ است ونيز سورة فاتحه وآيات محكمات • ودر اصطلاح
 سالكان عقل اول را گویند كه اشارت است بمرتبة وحدت • شعر • عقل اول نام او ام الكتاب • فهم كن والله اعلم
 بالصواب كذا في كشف اللغات • ومرتبة الوحدة على مايجي عبارة عن علمه تعالى لذاته وصفاته
 ولجميع موجوداته على وجه الاجمال • وفي الانسان الكامل ام الكتاب عبارة عن ماهية كنه الذات المعبر
 عنها من بعض وجوها بماهيات الحقائق التي لا يطلق عليها اسم ولا وصف ولا نعت ولا وجود ولا عدم
 ولا حق ولا خلق • و الكتاب هو الوجود المطلق الذي لا عدم فيه فكانت ماهية الكنه ام الكتاب لان الوجود
 مندرج فيها اندراج الحروف في الدواة ولا يطلق على الدواة باسم شئ من اسماء الحروف مهمة
 كانت او معجمة فكذلك ماهية الكنه لا يطلق عليها اسم الوجود ولا اسم العدم لانها غير معقولة والحكم على
 غير المعقول محال فلا يقال بانها حق او خلق ولا غير ولا عين ولكنها عبارة عن ماهية لا تنحصر بعبارة
 الا لها ضد تلك من كل وجه وهي الالهية باعتبار ومن وجه هي محل الاشياء ومصدر للوجود والوجود
 فيها بالفعل ولو كان العقل يقتضي ان يكون الوجود في ماهية الحقائق بالقوة كوجود النخلة في التمر
 ولكن الشهود يعطى الوجود منها بالفعل لبالقوة للمقتضى الذاتي الالهي لكن الاجمال المطلق هو الذي حكم
 على العقل ان يقول بان الوجود في ماهية الحقائق بالقوة بخلاف الشهود فانه يعطيك الامر المجمل
 مفصلا على انه في نفس ذلك التفصيل باق على اجماله وهذا امر ذوقي • اذا علمت ان الكتاب
 هو الوجود المطلق تبين لك ان الامر الذي لا يحكم عليه لا بالوجود ولا بالعدم هو ام الكتاب وهو المسمى
 بماهية الحقائق لانه الذي تولد منه الكتاب وليس الكتاب الاوجها واحدا من وجهي كنه الماهية لان الوجود
 احد طرفيها والعدم هو الثاني ولهذا ما قيلت العبارة بالوجود ولا بالعدم لان ما فيها وجه من هذه الوجوه
 الا فيها ضدها فالكتاب النازل على محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو عبارة عن احكام الوجود المطلق وهو علم
 الكتاب واليه اشار الحق بقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين • اعلم ان اللوح عبارة عن مقتضى
 التعيين من ذلك الوجود في الوجود على الترتيب الحكمي لا على المقتضى الالهي الغير المنحصر
 فان ذلك لا يوجد في اللوح مثل تفصيل اهل الجنة والنار واهل التجليات وما اشبه ذلك ولكنه موجود
 في الكتاب والكتاب كلي عام واللوح جزئي خاص انتهى ما في الانسان الكامل •

ام الهيولي عند الصوفية هو اللوح كما يجي في فصل الحاء المهملة من باب اللام •
 الامة بالضم گروه از هر جنس را ميگویند ولهذا قالوا الامة جمع لهم جامع من دين او زمان
 او مكن او غير ذلك • وتطلق تارة على كل من بعث اليهم نبي و يسمون امة الدعوة واخرى على
 المؤمنين به وهم امة الاجابة هكذا في شروح المشكوة في كتاب الايمان •

الآمة بالالف المدودة والميم المشددة عند الأطباء تفرق اتصال يحدث في الراس ويصل الى الدماغ

كذا في حدود الامراض •

الإمامة بالكسر في اللغة ييش نمازي كردن كما في الصراح • وعند المتكلمين هي خلافة الرسول

عليه السلام في اقامة الدين وحفظ حوزة الاسلام بحيث يجب اتباعه على كافة الامة والذي هو خليفته

يسمى اماما • وقلنا يجب اتباعه الخ يخرج من ينصبه الامام في ناحية القاضي ويخرج المجتهد ايضا

اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الأمر بالمعروف ايضا • وهذا التعريف

اولى من قولهم الامامة رياسة عامة في امور الدين لشخص من الاشخاص • وقيد العموم احتراز عن القاضي

والرئيس وغيرهما • والقيد الخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسخه فان الكل ليس شخصا

واحدا وانما كان اولى اذ ينتقض هذا التعريف بالنبوة • فائدة • في شروط الامامة الجمهور على

ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع شجاع ذوراي • وقيل لا تشترط هذه الصفات

الثلاث نعم يجب ان يكون عدلا عاقلا بالغا ذكرا حرا فهذه الشروط الخمسة بل الثمانية معتبرة بالاجماع

اذ القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه • وههنا صفات آخر في اشتراطها خلاف • الاول ان يكون

قريشيا اشتراطه الا شاعرة • والجبائية ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة • الثانية ان يكون هاشميا شرطه الشيعة •

الثالثة ان يكون عالما لجميع مسائل الدين شرطه الامامية ايضا • الرابعة ظهور الكرامة على يده وبه قال الغلاة

ولم يشترط هذه الثلاثة الا شاعرة • والخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية • الاسماعيلية ولم يشترطها

الا شاعرة • فائدة • يثبت الامامة بالنص من الرسول او من السابق بالاجماع ويثبت ايضا بتبعية اهل الحل

والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة الصاحبة من الزيدية خلافا لاكثر الشيعة فانهم قالوا لا طريق

الا النص وان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف وغيره • وقال بعض الصوفية الامامة قسمان

امامة ظاهرية وامامة باطنية ويجبي في لفظ الخلافة في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة •

الامام بالكسر ييشوا وراه روشن وقرآن ولوح محفوظ كما في كشف اللغات • وعند المتكلمين هو

خليفة الرسول عليه السلام في اقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الامة • وعند الحديثين هو المحدث

والشيخ وقد سبق في المقدمة • وعند القراء والمفسرين وغيرهم مصحف من المصاحف التي

نسخوها الصحابة رضي الله عنهم بامر عثمان رضي الله عنه ثم ارسل منها الى كل مصر مصحفا وامسك

عنده مصحفا فيسمى كل من تلك المصاحف اماما لا المصحف الذي كان عند عثمان وحده كما قيل

كذا ذكر الخفاجي في حاشية البيضاوي في تفسير اهدنا الصراط المستقيم •

الامامان هوثنائية الامام واما معناه عند السالكين فيجبي في لفظ القطب في فصل الموحدة

من باب القاف •

الأئمة جمع الامام • وائمة الاسماء اسماء سبعة را كويند چنانكه الحبي والعالم والمريد والقادر والسميع

والبصير والمتكلم و ابن اسماء سبعة اصول مجموع اسماء الهية اند كذا في كشف اللغات •

الامامية فرقة من الشيعة قالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة وتبعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رائهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده حسن بن علي الزكي العسكري وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظرو لهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل ثم متاخرو الامامية اختلفوا و تشيعوا الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ماورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا شبهة كما عليه السلف والى ملتقة بالفرق الضالة •

فصل النون الابنة بالضم وسكون الموحدة مثل الحمرة وهي عند الاطباء علة يشتهي صاحبها

ان يوتى في دبره و ان يرى المجامعة تجري بين الانثيين وهي اما طبعي اي جبلي وهو قد يكون لامر في الابوين كما اذا كان الاب مبتلى بها وكما اذا جومعت امه في دبرها كثيرا خاصة حال حبلة او مدة رضاعه وقد يكون لحصول مزاج انوثي في خلقته فتكون آلات تناسله مائلة الى داخل البطن كما ان آلات الاناث تكون غائرة وح تعرض له عند كثرة المنى او حدثه دغدغة في ناحية ويشتهي احكامها فهو مع انه رجل في الحقيقة امرأة ولذلك يكون المأبون الجبلي صغير القضيب والخصيتين واما عرضي وهو يكون اما لاعتياده بذلك الامر واما لحكة تعرض في اسافل امعائه • واحوال اصحاب هذه العلة مختلفة فمنهم من لا يقدر على الجماع بدونه فيلتذ مع تلك اللذة القدرة ومنهم من ينزل بذلك فيلتذ لذة الانزال ومنهم من يلتذ بنفس الجماع فقط حتى يحب رويته بين الانثيين ومنهم من يلتذ بانزال الفاعل لتسكين المنى حكة امعائه كذا في حدود الا مراض •

الاذن بالكسر وسكون الدال المعجمة لغة الاعلام باجازه رخصة في الشيء وشريعة فك الحجري حجر كان

اي سواء كان حجر الرق او الصغرا وغيرهما والذي فك منه الحجري يسمى ما ذونا هكذا يستفاد من جامع الرموز •

الاذان بالفتح لغة الاعلام وشرعا الاعلام بوقت الصلوة بوجه مخصوص معروف ويطلق ايضا على

الالفاظ المخصوصة المعروفة كذا في الدرر شرح الغرر •

الامانة بالفتح وبالميم يجي تفسيرها في لفظ الوديعة في فصل العين المهمة من باب الواو •

الامناء هم الملامتية وهم الذين لم يظهروا ما في بواطنهم اثرا على ظواهرهم وتلامذتهم يتقبلون

في مقامات اهل الفتوة كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الايان هو فى اللغة التصديق مطلقا و اختلفت فيه اهل القبلة على اربع فرق الفرقة الاولى قالوا الايمان فعل القلب فقط وهؤلاء قد اختلفوا على قولين احدهما انه تصديق خاص وهو التصديق بالقلب للرسول عليه السلام فيما علم مجيئه به ضرورة من عند الله فمن صدق بوحداية الله تعالى بالدليل ولم يصدق بانه مما علم به مجيى الرسول من عند الله لم يكن هذا التصديق منه ايمانا • ثم مالو حظ اجمالا كالملائكة والكتب والرسل كفى الايمان به اجمالا ومالو حظ تفصيلا كجبرئيل وموسى والانجيل اشترط الايمان به تفصيلا فمن لم يصدق بمعين من ذلك فهو كافر • ثم التقييد بالضرورة لاجرا ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهادات فان منكرها ليس بكافر • عدم تقييد التصديق بالدليل لاشتمال اعتقاد المقلد اذ ايمانه صحيح عند الاكثر وهو الصحيح • والتصديق اللغوي هو اليقيني على ما يجيى في محله فالظني ليس بكافى فى الايمان وهذا قول جمهور العلماء فان الايمان عندهم هو التصديق الجازم الثابت • وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر معه النقيض محل كلام وقد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل • واطفال المؤمنين وان لم يكن لهم تصديق لكنهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للولاد • والتصديق مع لبس الزنار بالاختيار كالتصديق فيحكم بكفر هذا المصدق • وقيل الكفر في مثل هذه الصورة اي في الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيى من امارات التكذيب في الظاهر في حق اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى كذا في حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم • وحد الايمان بما ذكرنا هو مختار جمهور الاشاعرة وعليه الماتريدية واكثر الائمة كالقاضي والاستاذ والحسين بن الفضل ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندي من المعتزلة والقول الثاني انه معرفة الله تعالى مع توحيد بالقلب • والاقرار باللسان ليس بركن فيه ولا شرط حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقر به فهو مومن كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان • واما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فزعم انها داخله في حد الايمان وهذا بعيد عن الصواب لمخالفته ظاهر الحديث بنى الاسلام على خمس • والصواب ما حكاه الكعبي عن جهم ان الايمان معرفة الله تعالى وكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد عليه السلام • وفي شرح المواقف قيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء • والفرقة الثانية قالوا ان الايمان عمل باللسان فقط وهم ايضا فريقان الاول ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط ولكن شرط في كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني ايمانا لا انها داخله في مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مومن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين

فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة والفرقة الثالثة قالوا ان الايمان عمل القلب واللسان معا اي فى الايمان الاستدلالي دون الذي بين العبد وربه وقد اختلف هؤلاء على اقوال الاول انه اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة رح وعامة الفقهاء وبعض المتكلمين والثاني انه التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول ابي الحسن الاشعري وبشر الميرسي * وفي شرح المقاصد فعلى هذا المذهب من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مومنا عند الله تعالى ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فلاقرار حينئذ لاجراء الاحكام عليه فقط كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى انتهى كلامه * والمذهب الاخير موافق لما في الحديث يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان كذا في حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم والثالث انه اقرار باللسان و اخلاص بالقلب * ثم المعرفة بالقلب على قول ابي حنيفة رح مفسرة بشيئين الاول الاعتقاد الجازم سواء كان استدلاليا او تقليديا ولذا حكموا بصحة ايمان المقلد وهو الاصح والثاني العلم بالحاصل بالدليل ولذا زعموا ان الاصح ان ايمان المقلد غير صحيح * ثم هذه الفرقة اختلفوا فقال بعضهم الاقرار شرط لايمان في حق اجراء الاحكام حتى ان من صدق الرسول عليه السلام فهو مومن فيما بينه وبين الله تعالى وان لم يقرب لسانه وهو مذهب ابي حنيفة رح واليه ذهب الاشعري في اصح الروايتين وهو قول ابي منصور الماتريدي * ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام ليحجروا عليه الاحكام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم في العمر مرة وان لم يظهر على غيره كذا في الخيالي * وقال بعضهم هو ركن ليس باصلي له بل هو ركن زائد ولهذا يسقط حال الكراهة وقال فخر الاسلام ان كونه زائدا مذهب الفقهاء وكونه لاجراء الاحكام مذهب المتكلمين * والفرقة الرابعة قالوا ان الايمان فعل بالقلب واللسان وسائر الجوارح وهو مذهب اصحاب الحديث ومالك والشافعي واحمد والاوزاعي وقال الامام وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية * إما اصحاب الحديث فلم اقول ثلاثة القول الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ما لم يوجد المعرفة والاقرار باللسان ايمانا ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان اصل الطاعات الايمان واصل المعاصي الكفر والفرع لا يحصل بدون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعد والقول الثاني ان الايمان اسم للطاعات كلها فرائضها ونوافلها وهي بجملتها ايمان واحد وان من ترك شيئا من الفرائض فقد انتقض ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقض ايمانه والقول الثالث ان الايمان اسم للفرائض دون النوافل * واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي بالبلاء فالمراد به في الشرع التصديق يقال آمن بالله اي صدق اذا الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية لا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام فالايمن المتعدي بالبلاء يجري على طريق اللغة واذا اطلق غير متعد فقد اتفقوا

على انه منقول نقلا ثانيا من التصديق الى معنى آخر . ثم اختلفوا فيه على وجه . الاول ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاعتقادات او الاقوال او الانعال و هذا قول واصل بن عطاء و ابي الهذيل والقاضي عبد الجبار . والثاني انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل و هو قول ابي علي الجبائي و ابي هاشم . والثالث انه عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد و هو قول النظام و اصحابه و من قال شرط كونه مومنا عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر . واما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول معرفة الله تعالى و معرفة كل ما نصب الله عليه دليلا عقليا او نقليا و يتناول طاعة الله في جميع ما امر و نهى عنه صغيرا كان او كبيرا و قالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان و يقرب من مذهب المعتزلة مذهب الخوارج و يقرب من مذهبيهما مذهب السلف و اهل الاثر ان الايمان عبارة عن مجموع ثلاثة اشياء التصديق بالجنان و الاقرار باللسان و العمل بالاركان الا ان يبين هذه المذاهب فرقا و هو ان من ترك شيئا من الطاعات فعلا كان او قولا خرج من الايمان عند المعتزلة ولم يدخل في الكفر بل وقع في مرتبة بينهما يسمونها منزلة بين المنزلتين . و عند الخوارج دخل في الكفر لان ترك كل واحد من الطاعات كفر عندهم . و عند السلف لم يخرج من الايمان لبقاء اصل الايمان الذي هو التصديق بالجنان . و قال الشيخ ابواسحاق الشيرازي هذه اول مسألة نشأت في الاعتزال . و نقل عن الشافعي انه قال الايمان هو التصديق و الاقرار و العمل فالمخل بالاول وحده منافق و بالثاني وحده كافر و بالثالث وحده فاسق ينجو من الخلود في النار ويدخل الجنة . قال الامام هذه في غاية الصعوبة لان العمل اذا كان ركنا لا يتحقق الايمان بدونه فغير المومن كيف يخرج من النار ويدخل الجنة . قامت الايمان في كلام الشارح قد جاء بمعنى اصل الايمان و هو الذي لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما في قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله و ملائكته و رسله و تؤمن بالبعث و الاسلام و ان تعبد الله و لا تشرك به و تقيم الصلوة الحديث . و قد جاء بمعنى الايمان الكامل و هو المقرون بالعمل و هو المراد بالايمان المنفى في قوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني و هو مومن الحديث و كذا كل موضع جاء بمثله فالخلاف في المسئلة لفظي لانه راجع الى تفسير الايمان و انه في اي المعنيين منقول شرعي و في ايها مجاز و لا خلاف في المعنى فان الايمان المنجي من دخول النار هو الثاني باتفاق جميع المسلمين و الايمان المنجي من الخلود في النار هو الاول باتفاق اهل السنة خلافا للمعتزلة و الخوارج . و بالجملة فالسلف و الشافعي جعلوا العمل ركنا من الايمان بالمعنى الثاني دون الاول و حكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول و بانه ينجو من النار باعتبار وجوده و ان فات الثاني فاندفع الاشكال . أعلم انهم اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو تمام مفهوم الايمان عند الاشاعرة او جزء مفهومه عند غيرهم . فقل هو من باب العلوم و المعارف فيكون عين التصديق المقابل للتصور . و رد باننا نقطع بكفر كثير من اهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وآله وسلم و ما جاء به

نال الله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ويعرفونه كما يعرفون ابناهم الآية • واجيب باننا انما نحكم بكفرهم لان من انكر منهم الرسالة ابطال تصديقه القلبي بتكذيبه اللساني و من لم ينكرها ابطله بترك الاقرار اختيارا ان الاقرار شرط لاجراء الاحكام على راي و ركن الايمان على راي و لهذا لو حصل التصديق لاحد ومات من ساعته بقاء قبل الاقرار يكون مومنا اجماعا • لكن بقي شيء آخر وهو ان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية فلا بد ان يكون التصديق بالقلب اختياريا والتصديق المقابل للتصور ليس اختياريا لما بين في موضعه • واجيب بان التكليف بالايمان تكليف بتحصيل اسبابه من القصد الى النظر في آثار لقدرة الدالة على وجوده تعالى و وحدانيته و توجيه الحواس اليها و ترتيب المقدمات الماخوذة و هذه افعال اختيارية و لذا قال القاضي الامدي التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه وهو فعل اختياري • وفيه نه يلزم على هذا اختصاص التصديق بان يكون علما صادرا عن الدليل • وقيل هو اي التصديق من باب كلام النفسي وعليه امام الحرمين و هكذا ذكر صدر الشريعة حيث قال المراد بالتصديق معناه اللغوي وهو ان ينسب الصدق الى المخبر اختيارا لانه ان وقع في القلب صدق المخبر ضرورة كما اذا شاهد احد لمعجزة و وقع صدق دعوى النبوة في قلبه ضرورة و قهرا من غير ان ينسب الصدق الى النبي عليه السلام اختيارا لا يقال في اللغة انه صدقه فعلم ان المراد من التصديق ايقاع نسبة الصدق الى المخبر اختيارا الذي هو كلام النفس و يسمى عقد الايمان • و ظاهر كلام الاشعري انه كلام النفس و المعرفة شرط فيه اذ المراد بكلام النفس الاستسلام الباطني و الانقياد لقبول الاوامر و النواهي و بالمعرفة ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع اي تجليها للقلب و انكشافها له و ذلك الاستسلام انما يحصل بعد حصول هذه المعرفة و يحتمل ان يكون كل منهما ركنا • وقال بعض المحققين ان كلا من المعرفة والاستسلام خارج من مفهوم التصديق لغة و هو نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل لكنهما معتبران شرعا في الايمان اما على انهما جزءان لمفهومه شرعا او شرطان لاجراء احكامه شرعا و الثاني هو الراجح لان الاول يلزمه نقل الايمان عن معناه اللغوي الى معنى آخر شرعي والنقل خلاف الاصل فلا يصار اليه بغير دليل • فائدة • قيل الايمان والاسلام مترادفان وقيل متغايران وسيجي تفصيله في لفظ الاسلام في فصل الميم من باب السين • فائدة • الايمان هل يزيد وينقص ولا يختلف فيه فقول لا يقبل الزيادة و للنقصان لانه حقيقة التصديق وهو لا يقبلها وقيل لا يقبل النقصان لانه لو نقص لانتفى الايمان ولكن يقبل الزيادة لقوله تعالى زادتكم ايمانا ونحوها وقيل يقبلها وهو مذهب جماعة اهل السنة من سلف الامة وخلفائها • وقال الامام هذا البحث لفظي لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلها لان الواجب هو اليقين الغير القابل للتفاوت لعدم احتمال النقيض فيه والاحتمال ولو بابعد وجه يفتي اليقين وان كان المراد به الاعمال اما وحدها او مع التصديق يقبلها وهو ظاهر • فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف تتصور الزيادة و النقصان • قلت

الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءا من الايمان حتى ينتفي بانتفائها الايمان بل هي تقع جزءا منه ان وجدت فمالم يوجد الاعمال فلايمان هو التصديق والاقرار وان وجدت كانت داخلة في الايمان فيزيد على ما كان قبل الاعمال • وقيل الحق ان التصديق يقبلهما بحسب الذات وبحسب المتعلق أما الاول فلقبوله القوة والضعف فانه من الكيفيات النفسانية القابلة لهما كالفرح والحزن والغضب • وقولكم الواجب هو اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض • قلنا لانسلم ان التفاوت لذلك فقط ان يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض • ثم الذي قلتم يقتضي ان يكون ايمان النبي عليه السلام و ايمان احاد الامة سواء و انه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة والنقصان والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقة فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فقبول الزيادة والنقصان واضح وضوحا تاما واما الثاني فان التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال • فائدة • هل الايمان مخلوق ام لا فذهب جماعة الى انه مخلوق • وذكر عن احمد بن حنبل وجميع من اصحاب الحديث انهم قالوا الايمان غير مخلوق • واحسن ما قيل فيه الايمان اقرار وهو مخلوق لانه صنع العبد أو هداية وهي غير مخلوقة لانها صنع الرب هذا خلاصة ما في العيني شرح صحيح البخاري والفتح المبين شرح الاربعين وشرح المواقف وقد بقيت بعد اجاباتها مخافة الاطذاب فان شئت تحقيقها فارجع الى العيني في اول كتاب الايمان •

الانانية بالفتح مني و خرد بيني ونيز هرچه آنرا بنده بخود مضاف گرداند چنانكه گويد نفس من و روح من وذات من • وانانيت حق وجوديه است وانانيت ما عدميه است لان العبد وما في يده لمولاه كذا في كشف اللغات وابن نزد سالكان شرك خفي است ولذا وقع في بعض الرسائل الانينية عبارة عن الحقيقة التي يضاف اليها كل شيء من العبد كقولك نفسي وروحي وبدي وهذا كله شرك خفي • وفي التحفا المرسله الانينية عبارة عن ان تكون حقيقتك وباطنك غير الحق ونفي الانينية هي عين معنى لا ال ثم اثبات الحق سبحانه في باطنك ثانيا عين معنى الا الله •

المونن على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحدثين هو الحديث الذي يقول في اسناده الراوي حدثنا فلان ان فلانا قال كذا وهو كمن في اللقاء والمجالسة والسماع كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

آن بالمد في اللغة الوقت والآن بالالف واللام الوقت الحاضر كما في كنز اللغات • قيل اصل آن اوان حذفت الالف الاولى وقلبت الواو بالالف فصار آن ولم يجي استعماله بدون الالف واللام بمعنى الوقت الحاضر كذا في بعض اللغات • وعند الحكماء هو نهاية الماضي وبداية المستقبل •

ينفصل احدهما عن الآخر فهو فاصل بينهما بهذا الاعتبار واصل باعتبار انه حد مشترك بين الماضي والمستقبل به يتصل احدهما بالآخر فنسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة الى الخط الغير المتناهي من الجانبين فكما انه لا نقطة فيه عندهم الا بالفرض فكذلك لا آن في الزمان الا بالفرض والا يلزم الجزء الذي لا يتجزى ولا وجوده في الخارج والا لكان في الحركة جزء لا يتجزى • قال في شرح الملخص قد تقرر عندهم ان الموجود في الخارج من الحركة هو الحصول في الوسط وان ذلك الحصول يفعل بسيلائه الحركة بمعنى القطع التي هي عبارة عن الامر المتمد من اول المسافة الى آخرها وايضا يفعل سيلائه خطأ • واذا كان كذلك فاعلم ان الموجود من الزمان امر لا ينقسم وان ذلك الامر الغير المنقسم يفعل بسيلائه الزمان فعلى هذا الموجود في الخارج من الزمان ليس الا الآن المسمى بالآن السيل ايضا هكذا في المباحث المشرقية • قيل وقد يقال الآن على الزمان الحاضر • وفيه نظر اذ ليس عندهم زمان حاضر حتى يطلق عليه الآن بل الزمان منحصر في الماضي والمستقبل عندهم • فالصواب ان يقال وقد يقال الآن على الزمان القليل الذي عن جنبتي الآن وهو زمان متوسط بين الماضي والمستقبل كذا في شرح حكمة العين وحواشيه • وبالجمله فالآن قد يطلق على طرف الزمان وقد يطلق على الزمان القليل ويحيى ما يتعلق بهذا في لفظ الزمان في فصل النون من باب الزاء المعجمة • وعند السالكين هو العشق • وفي مجمع السلوك في بيان معنى الوصول والسلوك فلان آن دارد يعني عشق دارد ودر اصطلاح صوفيان عشق را آن گویند

الآن الدائم هو امتداد الحضرة الالهية الذي يندرج به الازل في الابد وكلاهما في الوقت الحاضر لظهور ما في الازل على احيان الابد وكون كل حين منها مجمع الازل والابد فيتحدد به الازل والابد والوقت الحاضر فذلك يقال له باطن الزمان واصل الزمان وسرمد لان الآتات الزمانية نقوش عليه وتغيرات يظهر بها احكامه وصوره وهو ثابت على حاله دائما سرمدا وقد يضاف الى الحضرة العندية لقوله عليه السلام ليس عند ربك صباح ولا مساء كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الاين بالفتح وبالمثناة التحتانية الساكنة عند الحكماء قسم من المقولات النسبية وهو حصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يخصه ويكون ملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا • وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي اعني انه الهيئة المترتبة على الحصول في الحيز لكن في ثبوت امر وراء الحصول ترددا وقد يقال الاين لحصول الجسم فيما ليس مكانا حقيقيا له مثل الدار والبلد والاقليم ونحو ذلك مجازا فان كل واحد منها يقع في جواب اين والمتكلمون يسمون الاين بالكون كذا في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم •

فصل الواو • الاب لغة بمعنى پدر الآباء الجمع والآباء عند الحكماء تطلق على الافلاك وقد سبق

في لفظ الامهات في فصل الميم •

أخوان الصفا ياران و برادران روشن يعني جماعتيكه از مقتضيات كدورت بشري رسة باشند و باوصاف كمالات روحاني آراسته كذا في لطائف اللغات •

الأداء عند النجاة والمنطقيين هو الحرف المقابل للاسم والفعل •

الأداء هو والقضاء بحسب اللغة يطلقان على الاتيان بالموقتات كاداء الصلوة الفريضة وقضائها وبغير الموقتات كاداء الزكوة و الامانة وقضاء الحقوق والحج للاتيان به ثانيا بعد تمام الاول ونحو ذلك • واما بحسب اصطلاح الفقهاء فهما اى الاداء والقضاء عند اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى يختصان بالعبادات الموقفة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء واما ما لا يتصور فيه القضاء كصلوة العيد والجمعة فلا يطلقون الاداء فيه • وهما و الاعادة اقسام للفعل الذي تعلق به الحكم فتكون اقسامها للحكم ايضا لكن ثانيا وبالعرض فيقال الحكم اما متعلق باداء او قضاء او عادة ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقت المقدرة له شرعا أولا • واختيار فعل على وجب ليتناول النوافل الموقفة • وقيد في وقته للاحتراز عما فعل قبل الوقت او بعده • وقيد المقدرة له للاحتراز عما لم يقدر له وقت كالنوافل المطلقة والنذور المطلقة والاذكار القلبية اذ لا اداء لها ولا قضاء ولا اعادة بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء لا بالقضاء لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا أولا • واطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد من قبيل المجاز من حيث المشابهة مع المقضي في الاستدراك • وقيد شرعا للتحقيق دون الاحتراز عما قيل وهو المقدرة له لا شرعا كالشهر الذي عيّنهُ الامام لزكوته والوقت الذي عيّنهُ المكلف لصلوته لان ايتاء الزكوة في ذلك الشهر واداء الصلوة في ذلك الوقت اداء قطعا • اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل في الوقت الذي قدره الشارع كما في الحج حتى لو لم يكن الوقت مقدرا شرعا لم يكن اداء كالنوافل المطلقة والنذور المطلقة • وقولهم أولا متعلق بفعل واحتراز به عن الاعادة فان الظاهر من كلام المتقدمين والمتأخرين ان الاعادة قسيم للاداء والقضاء • وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قولهم أولا متعلق بالمقدرة احتراز عن القضاء فانه واقع في وقته المقدرة له شرعا ثانيا حيث قال عليه الصلوة السلام فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلوة النائم والناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدرة لها ثانيا لا أولا • ولا يرد ان القضاء موسع وقته العمر فلا يتقدر بزمان التذكر لانه لا يدعي انحصار الوقت فيه بل المراد ان زمان التذكر وما بعده زمان قد قدر له ثانيا • فان قلت فالنوافل لها على هذا وقت مقدر أولا هو وقت العمر كما ان لقضاء الظهر وقتا مقدرا ثانيا هو بقية العمر • قلت البقية قدره وقتاله بالكديث المذكور اذا حمل على ان ذلك وما بعده وقت له واما ان العمر وقت للنوافل فمن قضية العقل لامن الشرع • والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا • فيقولهم بعد وقت الاداء خرج الاداء والاعادة في وقته • ويقولهم استدراكا خرجت اعادة الصلوة الموداة في وقتها خارج وقتها فانها ليست قضاء ولا اداء ولا اعادة

اصطلاحاً وان كانت اعادة لغة • وبقولهم لما سبق له وجوب خرج النوافل • وقولهم مطلقاً تنبيه على انه لا يشترط في كون الفعل قضاءً الوجوب على المكلف بل المعتبر مطلق الوجوب فدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين منهم وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجاز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب • واما عند الحنفية فالنوم لا يسقط نفس الوجوب بل وجوب الاداء والكيف وكذا النفاس لا يسقطان نفس الوجوب بل وجوب الاداء الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما للصلوة فحينئذ لا حاجة الى قيد مطلقاً • وبالجمله فالفعل اذا كان موقتاً من جهة الشرع لا يجوز تقديمه لابلـكه ولا ببعضه على وقت ادائه فان فعل في وقته فاداء واعادة وان فعل بعد وقته فان وجد في الوقت سبب وجوبه سواء ثبت الوجوب معه او تخلف عنه لمانع فهو قضاء وان لم يوجد في الوقت سبب وجوبه لم يكن اداء ولا قضاء ولا اعادة • فان قلت اذا وقعت ركعة من الصلوة في وقتها وباقيها خارجة عنه فهل هي اداء او قضاء • قلنا ما وقعت في الوقت اداء والباقي قضاء في حكم الاداء تبعاً وكذا الحال فيما اذا وقع في الوقت اقل من ركعة • والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانياً لخلل في الاول وقيل لعذر كما يجبي في محله • وعند الحنفية من اقسام المأمور به موقتاً كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر الى مستحقه فان اداء الواجب انما يسمى تسليمها اذا سلم الى مستحقه والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر • والمراد بما ثبت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين ما ثبت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وايتاء ربع العشر • وبالجمله فالعينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة فلا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فأخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه • ثم الثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر نحو اقيموا الصلوة او بما هو في معناه نحو والله على الناس حج البيت • ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كآل العباداة حق الله تعالى فالعبد يوديعها ويسلمها اليه تعالى ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكاة والامانات والمذورات والكفارات • واختيار ثبت على وجب ليعم اداء النفل • قيل هذا خلاف ما عليه الفقهاء من ان النفل لا يطلق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم موافق لقول من جعل الامر حقيقة في الايجاب والندب • واختيار وجب في حد القضاء بناء على كون المتروك مضموناً والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ما يشتمل الفرض ايضاً • ولا بد من تقييد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه كما قيده به البعض وقال اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور وهو حقه

هو القضاء احترازاً عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهريومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهريه لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل الى الفرض مع ان المماثلة فيه ادنى • وانما صح صرف النفل الى الفرض لان النفل خالص حق العبد وهو قادر على فعله فاذا صرفه الى القضاء جاز • فان قيل يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه • قلت المباح ليس بامور به عند المحققين فالتأب بالامر لا يكون الا واجبا او مندوباً لكن عند من قال بانه مامور به فينبغي ان يسمى اداء كما ذكر صاحب الكشف • اعلم انه قد يطلق كل من الاداء والقضاء على الآخر مجازاً شرعياً لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيت مناسككم اي اديتم وكقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة اي اديت صلوة الجمعة وكقولك نويت اداء ظهرا مس • واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل وان الاداء مجاز في تسليم المثل • واعلم ايضا انهم لم يذكروا الاعادة في هذا التقسيم لانها داخله في الاداء والقضاء على ما يجي في محلها • التقسيم • الاداء ينقسم الى اداء محض وهو ما لا يكون فيه شبه من القضاء بوجه من الوجوه من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه والى اداء يشبه القضاء • والاول اي الاداء المحض ينقسم الى كامل وهو ما يردى على الوجه الذي شرع عليه كالصلوة بجماعة ورد عين المغصوب وقاصر وهو بخلافه كالصلوة منفرداً فانه اداء على خلاف ما شرع عليه فان الصلوة لم تشرع الا بجماعة لان جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام الصلوة اولا بجماعة في يومين و كرد المغصوب مشغولا بالجناية او بالدين بان غضب عبداً فارغاً ثم لحقه الدين في الجناية في يد الغاصب • والآداء الذي يشبه القضاء كاتمام الصلوة من اللاحق فانه اداء من حيث بقاء الوقت شبيه بالقضاء من حيث انه لم يود كما التزم فانه التزم الاداء مع الامام • والقضاء ايضا ينقسم الى قضاء محض وهو ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلاً لا حقيقة ولا حكماً وقضاء في معنى الاداء وهو بخلافه • والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول • والمراد بالمثل المعقول ان يدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ان لا يدرك مماثلته الا شرعاً والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد • والقضاء الغير المحض كما اذ ادرك الامام في العيد راكعاً كبير في ركوعه فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل لكن للركوع شبهها بالقيام لبقاء الاستواء في النصف الاسفل فيكون شبهها بالاداء فصارت الاقسام سبعة • ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله وفي حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر هذا كله خلاصة ما في العضدي و حواشيه والتلويح وكشف البزدوي • ثم الاداء عند

القرآن يطلق على اخذ القرآن عن المشايخ كما يجي في لفظ التلاوة في فصل الواو من باب التاء .
المواساة ان ينزل غيره منزلة نفسه في النفع له و الدفع عنه • والايتار ان يقدم غيره على نفسه فيهما
 وهو النهاية في الأخوة كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الهاء • الألوهية هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الاسماء و الصفات كلها
 كذا في شرح الفصوص في الفص الاول • وفي الانسان الكامل جمع حقائق الوجود و حفظها في مراتبها
 يسمى الألوهية • والمراد بـ حقائق الوجود احكام المظاهر مع الظاهر فيها اعنى الحق والخلق • فشمول
 المراتب الالهية والكونية واعطاء كل ذي حق حقه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهية • والله اسم
 لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك الا الذات الواجب الوجود فاعلى مظاهر الذات الألوهية اذله الحبيطة على
 كل مظهر • فالألوهية ام الكتاب والقرآن هو الاحدية والفرقان هو الواحدية و الكتاب المجيد هو الرحمانية كل
 ذلك بالاعتبار و الافام الكتاب بالاعتبار الاولي الذي عليه اصطلاح القوم هو ماهية كنه الذات و القرآن هو الذات
 والفرقان هو الصفات و الكتاب هو الوجود المطلق ولا خلاف بين القولين الا في العبارة و المعنى واحد •
 فاعلى الاسماء تحت الألوهية الاحدية • والواحدية اول تنزلات الحق من الاحدية • فاعلى المراتب التي
 شملتها الواحدية المرتبة الرحمانية و اعلى مظاهر الرحمانية في الربوبية و اعلى مراتب الربوبية في
 اسمه الملك فالملائكة تحت الربوبية و الربوبية تحت الرحمانية و الرحمانية تحت الواحدية و الواحدية
 تحت الاحدية و الاحدية تحت الألوهية لان الألوهية اعطاء حقائق الوجود و غير الوجود حقها مع الحبيطة
 والشمول • والاحدية حقيقة من حقائق الوجود فالألوهية اعلى و لذا كان اسمه الله اعلى الاسماء و اعلى من
 اسمه الاحد انتهى ما في الانسان الكامل • قال العلماء الله اسم للذات الواجب الوجود و المستحق لجميع
 المحامد • و ذكر الوصفين اشارة الى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال • اما وجوب الوجود فلانه يستتبع
 سائر صفات الكمال • و اما استحقاق جميع المحامد فلان كل كمال يستحق ان يحمد عليه فلو شذ كمال
 عن الثبوت له تعالى لم يكن مستحقا للحمد على هذا الكمال فلم يكن مستحقا لجميع المحامد • و اما وجه
 استجماعه سائر صفات الكمال و دلالة عليها فهو انه تعالى اشتهر بهذه الصفات في ضمن اطلاق هذا الاسم فتفهم
 هذه الصفات منه ولا تفهم هذه الصفات من اسمه الرحمن عند اطلاقه وذلك كاشتجار حاتم بالجد في ضمن اطلاق
 هذا الاسم • فائدة • اختلفوا في واضعه و الاصح ان واضعه هو الله لان القوة البشرية لاتفي باحاطة جميع
 مشخصات ذاته ثم اوحى الى النبي عليه السلام و آلهم الى العباد بانه علم للذات كما هو رأي الاشعري
 في وضع جميع الالفاظ • وقيل واضعه البشر و يكفي في ملاحظة المشخصات من كونه تعالى قادرا موجد
 للعالم رزاقا الى غير ذلك من الصفات • فائدة • اختلفوا في انه مشتق ام لا فالحقرون على انه ليس
 بمشتق بل هو اسم مرتجل لانه يوصف ولا يوصف به و ايضا لا بد للصفات من موصوف تجري تلك

الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها ولانه لو كان وصفاً لم يكن قوله **لا اله الا الله توحيداً** . وقيل انه مشتق من **آله** **الهة** و **الوهية** و **الوهة** بمعنى عبد و اصله **اله** فعال بمعنى المفعول اي المعبود فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا **الاله** . وقيل عوض عنها الالف واللام ولذا قيل **لا اله الا الله** بقطع الهمزة الا انه مختص بالمعبود بالحق . و **الاله** في اصل وضعه لكل معبود بحق كان اولاً ثم غلب على المعبود بحق . وقيل مشتق من **آله** بمعنى تحير اذ العقول تتحير في معرفته وقيل من **آله** الفصيل اذا اروع بامه اذ العباد مولعون بالتضرع اليه . وقيل من **وله** اذا تحير فهمزته بدل عن الواو كاعاء واشاح . وقيل اصله **لاه** مصدر لاه يلايه اذا احتجب وارتفع لانه محجوب عن البصر ومرتفع عن كل شيء . وقيل اصله لاه بالسرمانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال لام التعريف في اوله هكذا يستفاد من التفاسير و حواشي التلخيص .

العلم الالهي هو علم من انواع الحكمة النظرية و يسمى ايضا بالعلم الاعلى وبالفسلة الاولى وبالعلم الكلي و بما بعد الطبيعية و بما قبل الطبيعية وقد سبق في المقدمة .

فصل الياء • الايلاء لغة مصدر آليت على كذا اذا حلفت عليه فابدلت الهمزة ياء و الياء الفا ثم همزة و الاسم منه **إليّة** و تعديته بمن في القسم على قربان المرأة لتضمين معنى البعد و منه قوله تعالى و الذين يولون من نسائهم و شرعاً حلف بمنع وطي الزوجة اربعة اشهر ان كانت حرة و شهرين ان كانت امة . و المراد بالمنع المنع في الجملة فلا يرد انه مما لم يمنع . و قولهم وطي الزوجة اي لا غير الوطي كما هو المتبادر فلو قال و الله لا امس جلدك لايكون مولياً لانه يحذف بالمس دون الوطي كما في قاضي خان فلا حاجة الى زيادة قيد و لا يحذف الا بالوطي و اطلاق الزوجة دال على انها اعم من ان تكون في الابتداء و البقاء معا و في الابتداء فقط فلو آلى من زوجته الحرة ثم ابانها بتطبيقه ثم مضت مدة الايلاء و هي معتدة وقع عليها طلاق كما في الذخيرة . لكن في قاضي خان لو آلى من زوجته امة ثم اشتراها فانقضت مدته لم يقع و المراد باربعة اشهر اربعة اشهر متواليه هلالية او يومية و فيه اشارة الى انه لو عقد على اقل من المدينتين لم يكن ايلاء بل يمينا و الى ان الوطي في تلك المدة لازم ديانة و مطالب شرعاً فلو لم يطأ فيها لآثم و اجبره القاضي عليه بخلاف ما دون تلك المدة كما في خزانة المفتين فعلى هذا فالايلاء نفس اليمين كما في المحيط و التحفة و الكافي و غيرها لكن في قاضي خان و النهاية ان الايلاء منع النفس عن قربان المنكوحة منعاً موكداً باليمين بالله تعالى او غيره من طلاق او عتاق و نحو ذلك مطلقاً او موقفاً بالمدة المذكورة اي باربعة اشهر في الحرائر و شهرين في الاماء هكذا في جامع الرموز هذا عند المحققين رح . و الايلاء عند الشافعي حلف بان يحلف على ان لا يقربها اكثر من اربعة اشهر فاذا مضت الاربعة وقف فاما ان يجامع او تطلق فان امتنع طلق عليه القاضي و مدة الايلاء لا تنتصف برق احد الزوجين

عنده • وعند الشيخيفة رحمه الله تنتصف بين المرأة • وعند مالك برق الزوج كذا في التفسير الكبير وتفسير احمد الرازي • والآلاء على قسمين موبد وموقت • الاول نحو والله لا اقربك او قال ان قربتلك فعلي حج او فانت طالق ونحوه • والثاني لا اقربك اربعة اشهر فان قربها في المدة حنث ويجب الكفارة في الحلف بالله تعالى وفي غيره الجزاء وسقط الآلاء وان لم يقربها بانث بتطبيقه واحبة وسقط الحلف الموقت لا الموبد حتى لو نكحها ثانيا ولم يقربها اربعة اشهر تبين ثانيا وهكذا ثالثا وبقي الحلف بعد ثالث لا الآلاء هكذا في شرح الوقاية •

الآية في اللغة نشأ و يك سخن تمام از قرآن و جماعتي حروف ازوى • اصله أَوِيَة بالتحريك أي وآباء وآيات جمع كذا في الصراح • وفي جامع الرموز الآية العلامة لغة وشرعا ماثبتين اوله و آخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى بلا اسم انتهى • وقوله بلا اسم احتراز عن السورة وهذا التعريف اصح • وقال صاحب الاتقان الآية قرآن مركب من جمل ذو مبدأ ومقطع ومندرج في سورة واصلها العلامة ومنه انه آية ملكت لانها علامة للفصل والصدق او الجماعة لانها جماعة كلامها كذا قال الجعبري • وقال غيره الآية طائفة من القرآن منقطعة عما قبلها وما بعدها • وقيل هي الواحدة من المعدودات في السور سميت بها لانها علامة على صدق من اتى بها وعلى عجز المتحدى بها • وقيل لانها علامة على انقطاع ما قبلها من الكلام وانقطاعها مما بعدها • قال الواحدي وبعض اصحابنا يجوز على هذا القول تسمية اقل من الآية آية لولا التوقيف وارد بما هي عليه الآن • وقال ابو عمر الدواني لا اعلم كلمة هي وحدها آية الا قوله تعالى مدهامتان • وقال غيره بل فيه غيرها مثل والفجر والضحى والعصر وكذا فواتح السور عند من عدّها آيات • وقال بعضهم الصحيح ان الآية انما تعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السور قال فالآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها معنى عن الكلام الذي بعدها في اول القرآن وعن الكلام الذي في آخر القرآن وعمد قبلها وما بعدها في غيرها غير مشتمل على مثل ذلك • وقال بهذا القيد خرجت السورة لان السورة تشتمل الآيات بخلاف الآية فانها لا تشتمل آية اصلا • وقال الزمخشري الآيات علم توقيفي لا مجال للقياس فيه ولذلك عدّوا آلم آية حيث وقعت ولم يعدوا آلمر وآلر وعدوا حم آية في سورها وطه و يس ولم يعدوا طس • وقال ابن العربي تعديد الآي من معضلات القرآن ومن آياته طويل وقصير ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي الى تمام الكلام ومنه ما يكون في اثنا • وقال غيره سبب اختلاف السلف في عدد الآي ابن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقف على رؤس الآي للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها فاصلة • وقد اخرج ابن الصّريس من طريق عثمان بن عطاء عن ابيه عن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستمائة آية وست عشرة آية وجميع حروف القرآن ثلثمائة الف حرفا وثلاثة وعشرون الف حرف وستمائة حرف وسبعون حرفا • وقال الدواني اجتمعوا على ان عدد الآي ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد فمنهم من لم يزد ومنهم من قال ومائة آية

البدء • المبدء • المبدء الفياض • المبدء الذاتي (١٠٦) المبدء الطبيعي • المبادي • المبادي العالية

واربع آيات • وقيل و اربع عشرة • وقيل وتسع عشرة • وقيل وخمس وعشرون • وقيل وست وثلاثون •
ثم أعلم انه قال ابن السكيت المنزل من القرآن على اربعة اقسام مكّي و مدني وما بعضه مكّي وبعضه
مدني وما ليس بمكّي ولا مدني • وللناس في المكّي والمدني ثلاثة اصطلاحات اولها أشهر وهو ان المكّي منازل
قبل الهجرة و المدني منازل بعد الهجرة سواء نزل بالمدينة او بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع او بسفر من
الاسفار فما نزل في سفر الهجرة مكّي وثانيها ان المكّي منازل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني منازل بالمدينة
فما نزل في الاسفار ليس بمكّي ولا مدني فثبت بواسطة وثالثها ان المكّي ما وقع خطابا لاهل مكة
و المدني ما وقع خطابا لاهل المدينة انتهى ما في الاتقان • والآية عند الصوفية عبارة عن الجمع والجمع
شهود الاشياء المتفرقة بعين الواحدية الالهية الحقيقية وفي الانسان الكامل الآيات عبارة عن حقائق الجمع
كل آية تدل على جمع الهّي من حيث معنى مخصوص يعلم ذلك الجمع الالهّي من مفهوم الآية المتلوة
ولابد لكل جمع من اسم جمالي وجلالي يكون التجلي الالهّي في ذلك الجمع من حيث ذلك الاسم
فكانت الآية عبارة عن الجمع لانها عبارة واحدة عن كلمات شتى وليس الجمع الا شهود الاشياء المتفرقة
بعين الواحدية الالهية الحقيقية •

باب الباء الموحدة * فصل الالف * البدء بسكون الدال المهملة في اللغة افتتاح الشيء • واهل
الحديث يقولون بَدِينَا بمعنى بدأنا كذا في بعض اللغات و كذا البداية على ما في كنز اللغات • و البداية
عند الصوفية التحقق بالاسماء والصفات وهو البرزخ الاول من برازخ الانسان وقد سبق في فصل السين
من باب الالف •

المبدأ اسم ظرف من البدء وهو عند الحكماء يطلق على السبب • وفي العضدي ويسمى الحكماء
السبب مبدءاً ايضاً انتهى • وفي بعض حواشي التجريد المبدء يشتمل المادة وسائر الاسباب الصورية
و الغائية والشرايط انتهى • ونزد صوفيه اسماء كلي كوني را كويند چنانكه در لفظ معاد در فصل دال از
باب عين خواهد آمد

المبدء الفياض هو الله تعالى وعن بعض الحكماء انه العقل الاول على ما في بحر الجواهر والمستفاد
ما ذكره في مباحث العقول انه العقل العاشر المسمى بالعقل الفعّال •

المبدء الذاتي عند اهل الهيئة القائمين بحركة الاقبال والادبار للفلك هو اول الحمل من منطقة البروج •

المبدء الطبيعي عندهم هو اول الحمل من معدل النهار كذا ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

المبادي هي جمع مبدء • وفي اصطلاح العلماء تطلق على ما تتوقف عليه مسائل العلم على

ما سبق في المقدمة و على الاسباب و على الاعضاء الرئيسة في بدن الانسان على ما في بحر الجواهر •

المبادي العالية هي العقول و النفوس السماوية •

مبادئ النهايات هي فروع العبادات أي الصلوة والزكاة والصوم والحج وذلك ان نهاية الصلوة هي كمال القرب والمواصلة الحقيقية ونهاية الزكاة هي بذل ما سوى الله لخلوص محبة الحق ونهاية الصوم هي الامساك عن الرسوم الخلقية وما يقويها بالفناء في الله ولهذا قال في الكلمات القدسية الصوم لي وانا اجزي به ونهاية الحج الوصول الى المعرفة والتحقق بالبقاء بعد الفناء لان المناسك كلها وضعت بازاء منازل السالك الى النهاية ومقام احدية الجمع والفرق كذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الابتداء هو لغة الافتتاح وفي عرف العلماء يطلق على معان منها ذكر الشيء قبل المقصود وهو المسمى بالابتداء العرفي • ومنها ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وهو المسمى بالابتداء الحقيقي • ومنها ما يكون بالنسبة الى بعض ما عداه وهو المسمى بالابتداء الاضافي وهذا على قياس معنى القصر الحقيقي والاضافي • فالابتداء بالبسلة حقيقي وبالتحميد اضافي • ولا يرد ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير صحيح ان الابتداء الحقيقي انما يكون باول اجزاء البسلة ان الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لاينا في ان يكون بعض اجزائها متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لاينافي ان يكون بعض سورته ابلغ من بعض • ثم الابتداء العرفي امر ممتد يمكن الابتداء به بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرها وقد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافي هكذا يستفاد من حاشية الخيالي للمولوي عبد الحكيم • ومنها مقابل الوقف كما يجيء في فصل الفاء من باب الواو مع بيان انواعه وهو من مصطلحات القراء • ومنها الركن الاول من المصراع الثاني على ما في المطول وغيره وهذا من مصطلحات العروضيين • ومنها الزحاف الواقع في الصدر على ما يجيء في فصل الفاء من باب الزاء المعجمة وهذا ايضا من مصطلحات اهل العروض • ومنها ما هو مصطلح النخاعة وهو تجريد الاسم عن العوامل اللفظية للاسناد اي ليسند الى شيء او ليسند اليه شيء • وقولهم للاسناد لخراج التجريد الذي يكون للعد فان الاسماء المعدودة مجردة عن العوامل اللفظية لكن لا للاسناد وذلك الاسم يسمى بالمبتدأ وذلك الشيء يسمى بالخبر • ان قيل التجريد عدمي فلا يؤثر في الابتداء من العوامل المعنوية والعامل لابد ان يكون موثرا فالاولى ان يفسر الابتداء بجعل الاسم في صدر الكلام تحقيقا او تقديرا للاسناد اليه او اسناده الى شيء • قلنا العوامل علامات لتأثير المتكلم لا موثرات فان الموتر هو المتكلم ولا محذور فيه مع ان ما جعله اولى امر اعتباري فلا يصح ان يكون موثرا • ثم المبتدأ عندهم على قسمين احدهما الاسم المجرد عن العوامل اللفظية معنى من حيث هو اسم للاسناد اليه والاسم اعم من اللفظي والتقديري فيتناول نحو وان تصوموا خير لكم • والمجرد معناه الذي لم يوجد فيه عامل اصلا حتى يؤل الى السلب الكلي واحترز به عن الاسم الذي فيه عامل لفظي كاسمي ان كان • ومعنى تمييز عن المجرد اي المجرد عنها معنى سواء لم يكن فيه عامل لفظا نحو زيد قائم او كان لكنه معدوم

معنى و حكما بان لا يكون مؤثرا فى المعنى كالمبتدأ المجزوء بهرف الجوازى نحو بحسبك درهم •
 و قولهم من حيث هو اسم قيد للتجريد اى انما يعتبر التجريد للاسناد اليه من حيث هو اسم • اما اذا كان
 صفة كما هو القسم الثانى فلم يعتبر فيه التجريد عنها للاسناد اليه اذ المبتدأ هو المسند فى القسم الثانى كذا قيل
 وفيه انه ان اريد بالاسم مقابل الصفة مطلقا فلا يجب فى التجريد لاجل الاسناد ان يكون اسما بل يجوز ان
 يكون صفة ايضا نحو حاتم من قریش و ان اريد مقابل الصفة المعتمدة على الاستفهام والنفي فهو استعمال
 غير واقع فالاولى ان يقال انه قيد فى المبتدأ ليدخل فى تعريفه الناس فى قول الشاعر • مصرع • سمعت
 الناس ينتجعون غيثا • برفع الناس على حكاية الجملة فالناس مبتدأ وهو من حيث هو اسم واحد مجرد عن
 ملابسة سمعت معنى و اما من حيث هو مع خبره جملة فيكون غير مجرد عن ملابسته معنى لان المسموع
 هو هذه الجملة و انما كان الناس مجردا عن ملابسته معنى لان المراد على تقدير رفعه حكاية الجملة فلا يكون
 بسمعت تأثير فى الناس وحده كما كان لباب علمت تأثير فى كل واحد من جزئى الجملة لان المراد منه
 مضمونها • و انما قيد التجريد بالاسناد اليه اذ لو جرد لا للاسناد لكن حكمه حكم الاصوات التى ينطق بها غير
 معرفة وفيه احتراز عن الخبر وعن القسم الثانى وثانيهما الصفة المعتمدة على احد الفاظ الاستفهام والنفي
 رافعة لاسم ظاهر او ما يجري مجراه من الضمير المنفصل نحو قائم الزائدان و ارغب است عن آلهى •
 و المراد بالصفة اعم من الوصف المشتق كضارب و مضروب و حسن او جارية مچراها كقريشى • و انما قلنا
 احد الفاظ الاستفهام والنفي ولم نقل على احد حرفى الاستفهام والنفي لان الشرط الاعتماد على الاستفهام
 حرفا كان او اسما متضمنا له كمن و ما و على النفي سواء كان مستفادا من حرفه او ما هو ببعده نحو انما
 قائم الزيدان • و قولنا رافعة لظاهر احتراز عن نحو قائم الزيدان لان قائمان رافع لضمير عائد الى الزيدان
 و لو كان رافعا لهذا الظاهر لم يجز تثنيته • و عن سيبويه جواز الابتداء بالصفة بلا اعتماد مع قيد نحو قائم زيد
 و الاخفش يرى ذلك حسنا • و عن البعض جواز الابتداء باسم الفعل نحو هيبات زيد فهيبات مبتدأ
 وزيد فاعل ساد مسند الخبر • و اعلم ان العامل فى المبتدأ والخبر عند البصريين هو الابتداء • و اما عند غيرهم
 فقال بعضهم الابتداء عامل فى المبتدأ والخبر • و قال بعضهم كل واحد منهما عامل فى الآخر
 و على هذا لا يكونان مجردين عن العوامل اللفظية و على القول الثانى لا يكون الخبر فقط مجردا عنها هذا
 كله خلاصة ما فى العباب والارشاد والفوائد الضمائية وغيرها •

ابتداء المرض هو عند اطباء وقت ظهور ضرر الفعل قبل التزايد وهو اول زمان حدوث المرض
 وهو الوقت الذى لاجز له ويقال على الايام الثلاثة الأول قال النفيس هو وقت ظهور ضرر الفعل لا الوقت
 الذى يطرح العليل نفسه على الفراش فان من الناس من يطرح نفسه على الفراش فى المرض •

الابتداء الكلي عند الأطباء هو الزمان الذى لا تظهر فيه دلائل النضج •

الابتداء الجزئي عندهم هو الزمان الذي لا تظهر فيه اعراض النوبة كذا في بحر الجواهر •

الابتدائية عند النحاة تطلق على جملة من الجمل التي لا محل لها من الاعراب وتسمى مستأنفة ايضا

وعلى الجملة المقدرة بالمبتدأ و يجيء في فصل اللام من باب الجيم •

الابتدائي عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع الخالي عن الحكم والتروء فيه سواء نزل منزلة

المنكر او المتروء او لا كقولك زيد قائم لمن لا يعلم قيامه ولا يتروء فيه وقوله تعالى انهم مغفرون من الابتدائي

ايضا وانما سمي به لانه ابتداء كلام من غير سبق طلب او انكار كذا في الاطول و يجيء في لفظ المقتضى

ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من الباب القاف •

المباراة بالهمزة وتركها خطأ وهي ان يقول لامرأته برأت من نكاحك بكذا وتقبله هي كذا في

تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الباء الموحدة * ب اعنى الباء المفردة هي حرف من حروف التمجى ويراد بها في حساب

ابجد الاثنان • وفي اصطلاح المنطقيين المحمول فانهم يعبرون عن الموضوع بـج وعن المحمول بـب للاختصار

والعموم • وفي اصطلاح السالكين اول الموجودات الممكنة وهو المرتبة الثانية من الوجود • شعر • الف

در اول وبادر دوم جوي • بخوان هر دو يكي را هر دو ميگوي • وفي اصطلاح الشطاريين علامة البرزخ كذا

في كشف اللغات •

الباب في اللغة بمعنى در وجمعه ابواب و ابوة كذا في الصراح • والاطباء يطلقونه على اول عرق

ينبت من مقعر الكبد لجذب الغذاء اليه وهو عرق كبير ينشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة كذا

في بحر الجواهر • والعلماء المصنفون قد يطلقونه ويريدون به مسائل معدودة من جنس واحد او نوع واحد

او صنف واحد وبالكتاب مسائل معدودة من جنس واحد وبالفصل من صنف واحد وبالمشورة وبالشتى

من ابواب مختلفة او من اصناف متخالفة • و اهل الجفر يطلقونه على حروف الهجاء المرتبة بترتيب

مخصوص ويسمونه بالبيت والسهم ايضا ميگویند باب كبير باشد وصغير متصل • أما باب كبير بيست و نه

حرفست و آن اينست • ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع ف ق ك ل م ن و

لا ي • و أما باب صغير مبني است بر بيست و دو حرف و آن اينست • ا ب ج د ه و ز ح ط ي ك

ل م ن س ع ف ص ق ر ش ت • و باب متصل نيز بيست و دو حرف است و آن اينست • ب ت

ث ج ح خ س ش ص ض ط ظ ع ف ق ك ل م ن و ي • پس در باب صغير اين هفت حرف

نيست • ت خ ذ ض ظ غ لا • و در باب متصل اين هفت حرف نيست • ا د ذ ر ز و لا • والسبعية

يطلقونه ويريدون به العلي بن ابي طالب رضي الله عنه ويريدون بالابواب الدعاة على ما يجيء في فصل

العين المهمة من باب السين المهمة •

باب الابواب هو القبة لانها اول ما يدخل به العبد حضرات القرب من جناب الرب كذا في

المطالعات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

البواب بفتح الموحدة وتشديد الواو في اللغة دربان كما في الصراح • وفي بحر الجواهر هو نم

الاثنا عشرى سمي به لانه ينضم عند امتلاء المعدة لا تمام الفصح ثم ينفتح الى تمام الدفع •

فصل التاء المثناة الفوقانية * البخت الجد والتبخت التكبيت وآن تكلم خصمك حتى تنقطع

محجته عن صاحب التكملة • واما قول بعض الشافعية في اشتباه القبلة اذا لم يمكنه الاجتهاد صلى على

التبخت فهو من عبارات المتكلمين ويعنون به الاعتقاد الواقع على سبيل الابتداء من غير نظر في شيء

كذا في المغرب •

البيت بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية عيال مرد وبيت شعر و خانة كما في كنز اللغات •

وفي الصراح بيت خانة بيوت ابيات ابا بيت جماعة ودومصرع از شعر ابيات جماعة انتهى • وفي جامع

الرموز البيت ماوى الانسان سواء كان من حجر او مدر او صوف او وبر كما في المفردات • وفي بيع النهاية

انه اسم لمسقف واحد له دهليز بخلاف خانة فانه اسم لكل مسكن صغيرا كان او كبيرا كما في بيع الكفاية

فهو اعم من الدار الذي يدار عليه الحائط ويشتمل على جميع ما يحتاج اليه من مساكن الانسان والدواب

والمطبخ والكنيف وغيرها ومن المنزل الذي يشتمل على صحن مسقف وبيتين او ثلثة • والحجرة نظير

البيت فانها اسم لما حجر بالبناء • والصفة اسم لبيت صيفي يسمى في ديارنا كاشانه وقيل هي غير البيت

ذات ثلث حوائط والصحيح الاول انتهى • ثم البيت بمعنى المصراعين ان استوفى نصفه نصف الدائرة

يسمى بيتا تاما و ان استوفى كله كل الدائرة يسمى بيتا معتدلا والبيت الوافي ما كان تام الاجزاء • والبيت

ان لم يكن في عروضة قافية فهو مصمت وان كانت فهو مقفى ان كانت العروض في اصل الاستعمال

مثل الضرب والا فهو المصرع كذا في بعض رسائل عروض اهل العرب • والبيت عند اهل الجفر اسم للباب

ويسمى بالسهم ايضا وقد سبق قبيل هذا • وعند المنجمين قسم من منطقة البروج المنقسمة الى اثني عشر

قسما بطريق من الطرق الآتية • بدانكه فاضل عبد العلي برجندي در شرح بيست باب نوشته است كه تسوية

البيوت نزد شان تقسيم فلک البروج است بدو از ده قسم بشش دائرة عظيمه كه يكي از افق باشد و ديگرى نصف

النهار و باقى يا دوائر هيولى كه هريك از نصف شرقي قوس النهار جزء طالع و نصف شرقي قوس الليل

جزء طالع را به سه قسم متساوي كنند و هر قسم مقدار دو ساعت زمانى باشد و اين طريقه مشهور است و يا دوائر

عظيمه كه بنقطه شمال و جنوب گذرد و هريك از ارباع دائرة اول سموات را كه در مابين نصف النهار و افق بود

به سه قسم متساوي كنند و اين طريقه اختراع ابي رجحان هيروني است و آنرا مراكز محققه خوانند و يا دوائر

ارتفاع كه هريك از دو قوس را از افق كه واقع شود ميان جزء طالع و نقطه شمال و جنوب به سه قسم متساوي

بیت المقدس • بیت الحکمة • بیت الحرام (۱۱۱) بیت العزة • البحث • البرغوثية • البعث

کنند و این طریق منسوب باحمد بن عبدالله المعروف بجیش الحاسب است و یا دوائر عظیمه که هر یک از دوقوس را از منطقه البروج که واقع شود میان جزء طالع و هر یک از دو جزء رابع و عاشر به سه قسم متساوی کنند اینرا طریق مغربیان گویند و چون منطقه البروج بیک ازین طرق منقسم بدوازده قسم شود هر قسمی را بیت گویند و ابتداء اقسام را مراکز بیوت خوانند و ابتدا از طالع گیرند و برتوالی بروج بشمرند • بدانکه ازین بیوت اول و رابع و سابع و عاشر را اوتاد گویند و بیوت اقبال نیز و بعد اینها که دوم و پنجم و هشتم و یازدهم اند اینهارا بیوت مائله گویند و چهار که مقدم بر اوتاد اند یعنی دوازدهم و نهم و ششم و سیوم اینها را بیوت زائله گویند و همچنین چهار خانه که بر تسدیس و تثلیث طالع اند آنرا بیوت ناظره و آن یازدهم و سیوم و پنجم و نهم است و چهار را بیوت ساقطه گویند و آن دوازدهم و دوم و ششم و هشتم است انتهى •

أعلم أن إطلاق البيت على محل الشيء مطلقاً شائع كثير في استعمال أهل العلوم تشبيهاً له بمسكن الإنسان و بهذا المعنى يقال بيوت الشبكة و المربع و الخمس و المسدس و نحو ذلك كما يقال بيوت الرمل كما لا يخفى • و بيوت رمل شانزده اند و در سیر نقطه در بیوت رمل دوازده اعتبار نمایند و بیانش در لفظ طالع در عین مهمله از باب طاء مهمله خواهد آمد •

بیت المقدس قبله امتهای پیشینیان و در اصطلاح صوفیه دلی را گویند که پاک باشد از لوث غیری کذا فی کشف اللغات •

بیت الحکمة هو القلب الغالب عليه الاخلاص کذا فی الاصطلاحات الصوفية لکمال الدین •

بیت الحرام قلب الانسان الكامل الذي حُرِمَ على غير الحق کذا ایضا فیه •

بیت العزة هو القلب الواصل الى مقام الجمع حال الفناء فی الحق کذا ایضا فیه •

فصل الثاء السالئة * البحث بسكون الحاء المهملة لغة التفحص • و فی اصطلاح اهل النظر يطلق

على حمل شیئی على شیئی و على اثبات النسبة الخبرية بالدليل و على اثبات المحمول للموضوع و على اثبات العرض الذاتي لموضوع العلم و على المناظرة و هي النظر اظهارا للثواب • و البحث عندهم هو الدعوى من حيث انه برد عليه او على دليله البحث کذا فی الرشيدية و العلمي حاشية شرح هداية الحکمة فی الخطبة •

البرغوثية بالراء المهملة و الغين المعجمة فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض و اذا كُتب باي شیئی كان فهو جسم کذا فی شرح المواقف •

البعث و البعثه بسكون العين المهملة فی اللغة برانگیختن و فستادن كما فی الصراح و فی الشرع

ارسل الله تعالى انسانا الى الانس و الجن ليدعوهم الى الطريق الحق و شرطه ادعاء النبوة و اظهار المعجزة • و قيل شرطه الاطلاع على المغيبات و رؤية الملائكة و هو لا يكون الا رجلا کذا ذكره عبدعلي البرجندی فی حاشية شرح الملخص فی الخطبة و يجي بيانه في لفظ الرسول و النبي • و يطلق على

الحشر والمعاد ايضا كما يجي في فصل الراء المهمة من باب اسماء المهمة وعلى السرية ايضا •

فصل الجيم • المختار بالضم معرب بخته اي المطبوخ • وقيل هو اسم لما طبخ من ماء العنب الى

المثلث • وعن الدينوري المختار بالفاء قال وقد يعيد عليه قوم الماء بقدر الماء الذي ذهب منه بالطبخ ثم يطبخونه بعض الطبخ ويدعونه الاوعية ويخمرونه ويسمونه الجمهوري كما يجي كذا في بحر الجواهر •
البرج • بالضم وسكون الراء المهمة في اللغة القصر والحصن • وعند اهل الجفر اسم لسطر

التكسير ويسمى ايضا بالزمام والاسم والحصنة • وعند اهل الهيئة قسم من فلك البروج محصور بين نصفي دائرتين من الدوائر الست العظام المتباعدة على فلك البروج المتقاطعة على قطبيه على ما يجي في بيان دائرة البروج في فصل الراء المهمة من باب الدال المهمة • وجميع البروج اثنا عشر فالبرج نصف سدس فلك البروج • واسماؤها هذه الحمل والثور والجوزاء وتسمى هذه بروجاً ربيعية والسرطان والاسد والسنبلة وتسمى هذه بروجاً صيفية وهذه الستة تسمى بروجاً شمالية وعالية والميزان والعقرب والقوس وتسمى هذه بروجاً خريفية والجدي والدلو والحوت وتسمى هذه بروجاً شتوية وهذه الستة تسمى بروجاً جنوبية ومنخفضة من اول الجدي الى آخر الجوزاء صاعدة ومعوجة الطلوع ومن اول السرطان الى آخر القوس مستقيمة الطلوع وهابطة ومطبعة وامرة وبعضهم نظمها بالفارسية • شعر • چون حمل چون ثور و چون جوزا و سرطان و اسد • سنبله ميزان و عقرب قوس و جدى و دلو و حوت • ثم هذا الترتيب يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وعكس ذلك اي من المشرق الى المغرب يسمى خلاف التوالي • ثم الاول من كل واحد من البروج الربيعية والصيفية والخريفية والشتوية يسمى بالبرج المنقلب لانه اذا حلت الشمس فيه انقلب الفصل بالفضل الآخر • والثاني من كل واحد منها يسمى برجا ثابتا • والثالث من كل منها يسمى برجا ذا جسدين لكون الهواء ممتزجا من هواء فصلين اذا حلت الشمس فيه وعلى هذا القياس وجه تسمية الثابت بالثابت • ثم اعلم ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين على شكل خرات البيطخ كما تسمى برجا كما عرفت كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين أنصاف تلك الدوائر تسمى برجا • فطول كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثون درجة • وعرضه ما بين القطبين ثمانون درجة توضيحه انه اذا فرضت هذه الدوائر الست قاطعة لكرة العالم في السطح الموهومة لها تنقسم الافلاك الممثلة والفلك الاعظم ايضا باثني عشر برجا • فالبروج معتبرة في هذه الافلاك باسمها • والاولى اعتبارها على السطح الاعلى والادنى من الفلك الاعظم لتسهيل مقايضة حركات الثوابت ايضا الى البروج وتصور انتقالها من برج الى برج ولذا قد يسمى الفلك الاعظم بفلك البروج ايضا و كانها انما اعتبرت أولا في الثامن لتمييز الاقسام بالكواكب التي فيها اذ اسماء البروج مأخوذة من صور توهبت من كواكب وقعت فيها • ثم اعتبرت اقسام الفلك الاعظم الواقعة بازاء الثامن • سدد •

بصور الكواكب المحاذية لها فاذا خرجت تلك الصورة عن المحاذاة جاز ان تتغير اسمائها وان كان الاولى ان لا تتغير لتلايق خبط في احوال البروج بسبب التباس اسمائها واعلم ايضا ان اصحاب العمل اعتبروا ايضا في الخارج المراكز والحوامل والتداوير والبروج والدرجات والدقائق والثواني والثالث وغير ذلك من الاجزاء فانهم قسموا محيط كل دائرة بثلاثمائة وستين قسما متساوية وسما كل قسم واحد درجة و كل ثلثين منها برجاً هذا كله خلاصة ما حققه السيد السند في شرح المواقف و شرح الملخص والفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه •

فصل الحاء • البحة بالضم والبحوحة بالحاء المهملة في اللغة بمعنى كرفتكي آواز كما في الصراح وانكنت من داء فهو البحاح ورجل أتبع بين البحر كذا في بحر الجواهر • وفي شرح المواقف انها غلط الصوت كما يجي في لفظ الحرف •

البارح جمعه البوارح بالراء المهملة عند المنجمين عبارة عن طلوع المنزل من ضياء الفجر في غير موسم المطر كذا ذكره عبد العلي البرجندي في بعض الرسائل و يجي في لفظ الطلوع في فصل العين المهملة من باب الطاء المهملة •

البطح بالفتح وسكون الطاء المهملة عند القراء هو الامالة كما يجي في فصل اللام من باب الميم •

الاباحة في اللغة الاظهار والاعلان من قولهم باح بالسرواباحه وباحة الدار ساحتها لظهورها • وقد يرد بمعنى الاذن والاطلاق يقال ابحت كذا اي اطلقته • وفي الشرع حكم لا يكون طلبا ويكون تخييرا بين الفعل وتركه • والفعل الذي هو غير مطلوب وختير بين اتيانه وتركه يسمى مباحا وجائزا ايضا فالقيد الاول احتراز عن الواجب مخيرا كان او معيناً موسعا كان او مضيقا عيناً كان او كفاية وعن الحرام والكراهة والمندوب لكونها افعالا مطلوبة من الحكم • والقيد الاخير احتراز عن الحكم الوضعي • والحلال اعم من المباح على ما في جامع الرموز في كتاب الكراهية حيث قال كل مباح حلال بلا عكس كالبيع عند الذداء فانه حلال غير مباح لانه مكروه انتهى • وقيل المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا ونقض بالواجب المخير والاداء في اول الوقت مع العزم في الواجب مع ان الفعل في كل منهما واجب • وقيل ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب ونقض بافعال الله تعالى فانها لا توصف بالا باحة مع صدق الحد عليه ونقض ايضا بفعل غير المكلف كالصبي والمجنون لصدق الحد عليه مع عدم وضعه بالاباحة • وقيل ولوقيل ما استوى جانباه من افعال المكلفين لاندفع النقضان لكن يرد المباح المنوي لقصد التوصل الى العبادة فانه يثاب على فعله بالنية ويعاقب عليه عند قصد المعصية • ويندفع هذا بزيادة قولنا لذاته • قيل والاقرب ان يقال مادل الدليل السعتي على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل وتركه من غير بدل • والاول فصل من فعل الله • والثاني اي قولنا من غير بدل فصل عن الواجب الموسع والمخير فان تركهما وان كان جائزا لكن مع بدل • وفيه

انه صادق على ترك الواجب الموسع في اول الوقت على المختار فانه لا يدل له وهو العزم وكذا المخير كل منهما واجب اصالة لان احدهما يدل عن الآخر على المختار • وأعلم ان المباح عند المعتزلة فيما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل وهو مالم يشتمل شيئا من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة ويجوز في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء المهملة • فائدة • اتفق الجمهور على ان الاباحية حكم شرعي • وبعض المعتزلة قالوا لا معنى لها لانفي الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل الشرع وبعده فليس حكما شرعيا • قلنا انتفاء الحرج ليس باباحة شرعية بل الاباحية الشرعية خطاب الشارع بالتخيير وهو ليس ثابتا قبل الشرع فالنزاع بالحقيقة لفظي لانه ان فسرت الاباحية بانتفاء الحرج عن الفعل والترك فليست شرعية وان فسرت بخطاب الشارع بانتفاء الحرج عنهما فهي من الاحكام الشرعية • فائدة • الجمهور على ان المباح ليس جنسا للواجب لان المباح ماخير بين الفعل والترك وهو مبين للواجب • وقيل جنس له لان المباح ما اخرج في فعله وهو متحقق في الواجب وما زاد به الواجب وهو كونه يذم على تركه فصل والنزاع لفظي ايضا • فان اريد بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير تعرض لطرف الترك بالاذن فيه فجنس للواجب والمندوب والمباح بالمعنى الاخص وهو ماخير بين فعله وتركه • وان اريد به ما اذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس • فائدة • المباح ليس بامور به عند الجمهور خلافا للكمبي قال لا مباح في الشرع بل ما يفرض مباحا فهو واجب مأمور به لهم ان الامر طلب واقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه هكذا يستفاد من العضدي وغيره •

الاباحية هي فرقة من المتصوفة المبطله قالوا ليس قدرة لنا على الاجتناب عن المعاصي ولا على الاتيان بالامورات وليس لاحد في هذا العالم ملك رقبة ولا ملك يد والجميع مشتركون في الاموال والازواج كذا في توضيح المذاهب ولا يخفى ان هذه الفرقة من اسوء الخلائق خذلهم الله تعالى •

فصل الخاء المعجمة * البرزخ بفتح الاول والثالث على وزن جعفر درلغت عبارتست از چیزیکه میان دو چیز حائل باشد و آنچه میان دنیا و آخرت باشد و آن زمانی است از وقت موت تا وقت نشور • و آنچه در قرآن آمده است برزخ الى يوم یبعثون مراد ببرزخ اینجا قبر است زیرا که واقع شده است میان دنیا و آخرت • وقيل باز داشت میان دو چیز چنانچه در قرآن است بینهما برزخ لا یبغیان • و در اصطلاح شطاریان برزخ صورت محسوسه مرشد باشد که آن مرشد واسطه است میان حق تعالی و مسترشد پس ذاکر را باید که در وقت ذکر صورت مرشد را در نظر خود متصور دارد تا از برکت آن بقرب حق تعالی رسد و خود را و کل کائنات را در هستی حق گم کند • و در اصطلاح سالکی برزخ روح اعظم را گویند و عالم مثال را که حائل است میان اجسام کثیفه و ارواح مجردة و دنیا و آخرت را نیز برزخ گویند و پیرو مرشد را نیز کذا فی کشف اللغات و نیز خطی میان دوزخ و بهشت کما فی لطائف اللغات • و در اصطلاح

حكماي اشراقيان نجسم را گویند • وفي شرح اشراق الحكمة في بيان الانوار الالهية البرزخ عند الحكماء الاشراقيين هو الجسم سمى به لان البرزخ هو الكائل بين الشئينين والاجسام الكثيفة ايضا حائلة •

برزخ البرازخ در اصطلاح صوفيه و آنرا جامع نیز گویند مرتبة وحدتست که تعیین اول عبارت از انست و بنور محمدي و حقیقت محمدي نیز معبر میشود کذا في لطائف اللغات •

فصل الدال المهملة * البرد ضد الحر والبرودة ضد الحرارة والبارد ضد الحار سواء كان باردا

بالقوة او بالفعل و يجي في لفظ الحرارة في فصل الراء المهملة من باب الحاء المهملة •

البردة بالفتحتين رطوبة تغلظ وتكسج في باطن الجفن يكون مائلا الى البياض يشبه البردة في الشكل والصلابة ولذا سميت بها • وتطلق ايضا على النخمة يقال اصل كل داء البردة و انما سميت بها لانها تبرد المعدة فلا ينضم الطعام •

البردية هي الرطوبة الجلدية •

الابردة بكسر الهمزة وسكون الموحدة وكسر الراء المهملة هي فتور في الجماع من غلبة الرطوبة

و البرودة و الهمزة زائدة كذا في بحر الجواهر •

البعد بالضم وسكون العين المهملة ضد القرب وهو عند الصرفية عبارة عن بعد العبد عن المكشفة

و المشاهدة و يجي في لفظ القرب في فصل الباء الموحدة من باب القاف • وفي عرف العلماء هو امتداد

بين الشئينين لا اقصر منه اي لا يوجد بينهما اقصر من ذلك الامتداد سواء وجد مساويا لذلك الامتداد كما في

بعد المركز من المحيط او زائدا عليه كما في غيره • وهذا التفسير اولي مما قيل هو للامتداد الاقصر

من الامتدادات المفروضة بين الشئينين لانه لا يشتمل بعد المركز من المحيط فانه بقدر نصف القطر مع انه

ليس اقصر الخطوط الواصلة بينهما • ثم البعد عند المتكلمين امتداد موهوم ولا شين محض فهو عندهم

امتداد موهوم مفروض في الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم و ينطبق عليه بعده

الموهوم و يسمى خلا ايضا • وعند الحكماء امتداد موجود فعند القائلين منهم بالخلاء له نوعان فانهم قالوا اذا

حل الامتداد الموجود في مادة فاجسم تعليلي وان لم يحل فخلا اي امتداد مجرد عن المادة قائم بنفسه

و يسمى بالبعد المفطور والفراغ المفطور وبالجمله البعد عندهم اما قائم بجسم وهو عرض و اما بنفسه

و هو جوهر مجرد • قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين انهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد

حتى قالوا ان اقسام الجوهر ستة لا خمسة • وعند النافين للخلاء المتكرين لوجود الامتداد المجرد فله نوع

واحد اعني الامتداد القائم بالجسم هذا كله خلاصة ما في حواشي الخيالي و يجي ايضا في لفظ الخلاء

و لفظ المكان • و اما اهل الهيئة فقد خصوا البعد في اصطلاحهم ببعد الكوكب عن معدل النهار و لا يطلقونه

على بعد اجزاء منطقة البروج عن معدل النهار • فالبعد عندهم قوس من دائرة الليل بين معدل النهار

البعد الأبعد • البعد السواء • البعد المعدل (١١٩) البعد المضعف • البعد المفطور • الأبعاد الثلاثة بعد الاتصال • تبعدها نتيجة • البلاد • البتر

وبين الكوكب من الجانب الأقرب سواء كان للكوكب عرض أو وقد يسمى أيضا بميل الكوكب مجازا على سبيل التشبيه • والبعض على أن الكوكب أن كان له عرض فبعده عن المعدل يسمى بعدا وإن لم يكن له عرض فبعده عنه يسمى ميلا أولًا لذلك الكوكب بخلاف العرض فإنه كما يطلق على بعد مركز الكوكب عن منطقة البروج كذلك يطلق على بعد أجزاء المعدل عن منطقة البروج الذي يسمى بالميل الثاني هذا كله خلاصة ما حققه الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة وحاشية الجمني وما حققه المولي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • ودر سراج الاستخراج كه رسالة إيست در استخراج تقويم از زيج الخ بيگ ميگويد بعد دوري جزواست يا ساعت از جاي معين مثلا از برج ويا از نصف النهار و آن بر دو نوع است ماضي و مستقبل • اما بعد ماضي آنست كه دوري از نصف النهار گذشته باشد • و بعد مستقبل آنكه دوري از نصف النهار آينده باشد انتهى •

البعد الأبعد والبعد الأقرب والبعدان الاوسطان جميعها مذكورة مشروحا في لفظ النطاق في فصل القاف من باب النون و البعد الأقرب الوسط هو الحضيض الاوسط و البعد الأبعد الوسط هو الذروة الوسطى و البعد الأقرب المقوم هو الحضيض المرئي و البعد الأبعد المقوم هو الذروة المرئية كذا ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان الاختلاف الثالث للقمر •

البعد السواء عند اهل العمل من المنجمين هو البعد بين تقويم الشمس و القمر •

البعد المعدل عندهم هو بعد القمر عن الإنق بدرجات المعدل كذا يستفاد من توضيح التقويم •

البعد المضعف هو حركة مركز القمر و مركز القمر أيضا كذا في شرح التذكرة •

البعد المفطور بالفاء و قيل بالقاف هو البعد المجرد الموجود و يجي في لفظ المكان في فصل

النون من باب الكاف •

الأبعاد الثلاثة هي الطول و العرض و العمق والطول عبارة عن الامتداد الأول المفروض في الجسم

و العرض عن الامتداد الثاني فيه و العمق عن الامتداد الثالث و إنما عبر بالاول و الثاني و الثالث ليشتمل

الجسم المربع و قد يعبر عنها بالجهات الثلاث •

بعد الاتصال يذكر في فصل اللام من باب الواو في لفظ الاتصال •

تبعدها نتيجة نزل بلغاء آنست كه ميان مقدمه و نتيجة بسيار الفاظ معترض افتد مثاله • رباعي •

گفتمش اي ماه روئي دلربائي راستين • كز لطافت بهتري از صد هزاران حور عين • سرو قد خد همچو

مه شكرب كبت خرام • از وفور مكرمت آخر بسوي من ببين • كذا في جامع الصنائع •

البلاد يجي في لفظ العمق في فصل القاف من باب الحاء المهملة •

فصل الرواء • البتر بمكون القاء المثناة الفرقانية في اللغة القطع على ما في الصراح و قطع الذنب

على مانی عروض سیفی • و عند الاطباء هو القطع فی العصب و العروق عرضا • و يطلق ايضا على كشف الجلد عن الشريان و تعليقه بصنارات و شد كل واحد من طرفیه بخط ابریس ثم یقطع بنصفین و توضع علیه الادوية القاطعة للدم کذا فی بحر الجواهر • و عند اهل العروض هو اجتماع الحذف و القطع • و الحذف اسقاط السبب الخفیف من آخر الجزء • و القطع اسقاط ساکن التود المجمع و تسکین متحرکه کذا فی عنوان الشرف و رسالة قطب الدین السرخسی لیکن در عروض سیفی گوید بتر در اصطلاح اجتماع جب و خرم است و رکنی که در بتر واقع شود آنرا ابتر گویند چون از مفاعیلن عیلن را بحجب بیندازند و الف را بخرم و فارا ساکن سازند مف شود و بجای افع نهند که دو حرف اول میزانیست پس این عمل را بتر خوانند و فع را چون از مفاعیلن بگیرند ابتر گویند انتهى • و لا یخفی مانی عبارتین من التخالف فبناء اما علی تخالف اصطلاحی عروض اهل العرب و العجم او علی ان للبتر معنیین •

البترية بضم الموحدة و الياء هي فرقة من الزيدية اصحاب بتير الثومي و يجي في لفظ الزيدية في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

البثور بالثاء المثناة جمع البثر و البثرة بفتح الموحدة و سکون المثناة و هي عند الاطباء الاورام الصغار فمنها دموية كالشرى و منها صفراوية كالنملة و الجمرة و النار الفارسية و منها سوداوية كالجرب السوداوي و التأليل و المسامير و منها بلغمية كالشرى البلغمي و منها مائية كالنفطات و منهارية كالنفخات کذا فی الموجز و بحر الجواهر •

البحر بالفتح و سکون الحاء المهملة در لغت دریاست و در اصطلاح اهل عروض هر طائفه و باره از کلام موزون که مشتمل است بر نوع شعر کذا فی عروض سیفی • و در جامع الصنائع آورده که بحراسم جنس است که در تحت او انواع است و بحر در اصل لغت شکافی است در زمین موضع آب حیوانات مختلفة الانواع و دریا را بدین سبب بحر گویند و وزن شعر را نیز بدین سبب بحر گویند که در تحت هر یکی از ان اصول فروعی بسیار است • بدانکه بحر مرکب است از ارکان و ارکان از اصول • و اصول سه اند سبب و تد و فاعله چنانچه هر یک در موضع خود مسطور است و بحریکه از تکرار یک رکن حاصل شود آنرا بحر مفرد گویند و بحریکه از ترکیب دو رکن یا زیاده حاصل آید آنرا بحر مرکب گویند و جماعه بحور مفردة و مرکبه نوزده است طویل و مدید و بسیط و وافر و کامل و هزج و رجز و رمل و منسرح و مضارع و مقنصب و مجتث و سریع و جدید و قریب و خفیف و مشاکل و متقارب و مقدارک و ازین نوزده بحر پنج بحر اول یعنی طویل و مدید و بسیط و وافر و کامل خامه عرب است و عجم درین بحور شعر کمتر گویند بجهت آنکه نامطبوع مینماید و سه بحر خامه عجم است که دران عرب شعر نگویند و آن جدید و قریب و مشاکل است و یازده بحر دیگر مشترک اند میان عرب و عجم و نیز بحریکه مرکب است از چهار

اركان آنرا مرتب گویند و بحریکه مرکب است از شش ارکان آنرا مسدس نامند و بحریکه مرکب است از هشت ارکان آنرا مثنی خوانند و نیز بحریکه دروي زحاف نباشد آنرا سالم گویند و بحریکه دروي زحاف باشد آنرا غیر سالم گویند • و باید دانست که چون يك وزن را از دو بحر میتوان داشت از بحریکه آسان گرفته شود اعتبار باید نمود مثلا اخذ مفاعلن از مفاعیلن آسانست از اخذ اواز مستفعلن و ازین جهت شش مفاعلن را در رجز آورده شد و هشت مفاعلن را در هزج آورده شد کذا فی عروض سیفی • و صاحب جامع الصنائع برین نوزده بحریک بحر زیاده ساخته و مسمی بافضل نموده •

مجمع البحرين عبارت است از ملتقای بحر فارس و روم • و در اصطلاح صوفیه عبارتست از قاب قوسین از جهت اجتماع بحرین وجوب و امکان و آن نور محمدی است صلی الله علیه و آله و سلم • و قیل عبارت است از جمیع وجود باعتبار اجتماع اسماء الهیه و حقائق کونیه درو چنانچه شجر درنواة کذا فی لطائف اللغات •

البحران بالضم هو لفظ یونانی معرب و هو فی لغة اليونان الفصل فی الخطاب ای الخطاب الذي يكون به الفصل بين الخصمين اعنى الطبيعة والمرض قال جالينوس هو الحكم الحاصل لانه به يكون انفصال حكم المرض اما الى الصحة واما الى العطب • وعند الاطباء هو ما يلزم من ذلك الفصل وهو تغير عظيم يحدث فی المرض دفعة الى الصحة او الى العطب وذلك التغير يكون على ثمانية اصناف الاول التغير الذي يكون دفعة الى الصحة ويقال له البهران المكمود والبهران الكامل والبهران الجيد والثاني الذي يكون الى العطب دفعة ويقال له البهران الردي والثالث الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة ويقال له التحلل والرابع الذي يكون في مدة طويلة الى العطب ويقال له الذوبان والذبول ويقال لهذه الاصناف الاربعة البحارين التامة اما الجيدة واما الردية والخامس الذي يكون دفعة الى حال اصلح ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتأدى الى الصحة والسادس الذي يكون دفعة الى حال اردأ ثم يتم الباقي في مدة طويلة حتى يتأدى الى الهلاك والسابع الذي يكون قليلا قليلا الى حال اصلح ثم يؤل الى الصحة دفعة والثامن الذي يكون قليلا قليلا الى حال اردأ ثم يؤل الى الهلاك دفعة ويقال لهذه الاصناف الاربعة الاخيرة لمانيه من تغير دفعي بحارين مركبة اما جيدة ناقصة واما ردية ناقصة • وبهران الانتقال هو ان تدفع الطبيعة المرض عن القلب والاعضاء الشريفة الى بعض الاعضاء الخسيسة • و البهران التام ما ينقضي به المرض سواء كان باستفراغ او بانتقال كذا في بحر الجواهر وغیره • والايام الباحورية هي الايام التي يقع فيها البهران وقولهم يوم باحوري على غير قياس فكله منسوب الى باحور وهو شدة الحر في تموز وجميع ذلك مولد كذا قال الجوهري •

البخار بالضم والهاء المعجمة عند الحكماء جسم مركب من اجزاء مائية وهوائية والدخل مركب من

اجزاء ارضية ونارية وهوائية والغبار مركب من اجزاء ارضية وهوائية قالوا الحرارة اذا اُثرت تأثيرا تاما في المياه او الاراضى الرطبة تحللت منها وتصدت اجزاء هوائية تمازجها اجزاء مائية بحيث لا يتميز شيى منها عن الآخر فى الحس لصغرهما ويسمى المركب منها بخارا وان اُثرت فى الاراضى اليابسة تحللت منها وتصدت اجزاء نارية تخالطها اجزاء ارضية بحيث لا يتميز شيى منهما عن الآخر فى الحس و يسمى المركب منها دخانا وان لم يكن اسود هذا هو المشهور • وذكر بعض المحققين ان الحرارة اذا اُثرت فى المياه اُحالت بالتسخين بعضها اجزاء هوائية وصعدت مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية فهذه المتصاعدات معا تسمى بخارا واذا اُثرت فى الاراضى الغائرة اليابسة احدثت هناك اجزاء نارية فاذا صادفت تلك الاجزاء النارية اجساما قابلة للاحتراق تشبعت بها و احدثت منها اجزاء هوائية متصاعدة مختلطة باجزاء ارضية لطيفة منفصلة من تلك الاجسام فهذه الاجزاء الهوائية المختلطة بالاجزاء الارضية هي الدخان وان لم تكن اسود كما هو المسمى به عند العامة وعلى كل تقدير كل من البخار والدخان يرى شيئا آخر غير الاجزاء التي تركبا منها لعدم تميزها فى الحس وليس فى الحقيقة شيئا آخر غيرها على ما زعمه بعضهم كذا في شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • وعلى هذا اذا عملت الحرارة فى الرطب واليابس كحرارة ابداننا فان فيها من الاخلاط الرطبة واليابسة فما ارتفع منها اما بخار دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء الارضية على الاجزاء المائية و اما بخار غير دخاني و ذلك اذا غلبت الاجزاء المائية على الاجزاء الارضية ومن الثاني يتولد الوسخ والعرق ونحوهما ومن الاول الشعر كذا في بحر الجواهر • وقد يطلق البخار بحيث يشتمل الدخان ايضا كما في دانش نامه كاهي بخار را دو قسم سازند تر و خشك و از بخار خشك دخان مراد دارند و از بخار تر جسمي مركب از اجزاء هوائية و مائية مراد دارند انتهى • ولا يبعد ان يكون على هذا الاصطلاح ما وقع في شرح حكمة العين من ان البخار الدخان اذا معد الى فوق وحصل منه لزوجة دهنية ثم عرض له برودة فانه يصير حجرا او حديدا و سقط الى الارض •

الابرار بفتح الالف وبالراء المهملة بمعنى نيكو كاران وفي اصطلاح السالكين يرادف الاخيار على ما يجي في فصل الراء المهملة من الخاء المعجمة وقيل يرادف الابدال على ما يجي في فصل اللام من هذا الباب •

الابرار بالزاء المعجمة هي ما يطيب بها الغذاء وكذا التوابل الا ان الابرار تستعمل فى الاشياء الرطبة واليابسة والتوابل فى اليابسة كذا في بحر الجواهر •

البواسير عند الاطباء هي زيادة تنبت على افواه العروق التي فى المقعدة من دم سوداوي غليظ وينقسم الى ثلولية يشبه الثلول الصغير وعينية وهي عريضة مدورة لونها ارجوانية والى ناتية اي ظاهرة والى غائرة اي كامنة • والبواسير فى الانف هي لحوم زائدة تنبت فرما كانت رخوة بيضا،

لا وُجِعَ معها وهذا سهل علاجاً وربما كانت حمراء شديدة الوجة وهذا اصعب علاجاً ومفردتها باسور
ولذلك يقال للدواء المستعمل فيه باسوري • وقد يعرض في الشفة السفلى غلظ وشقاق في وسطها
ويقال له بواسير الشفة كذا في بحر الجواهر والاقتصائي •

المباشرة في اللغة أجماع • والفاحشة من المباشرة عند الفقهاء هي ان تلمس احد الفرجين من
الزوجين الآخر متجريد مع انتشار الآلة بلا التقاء الختانين • ومنهم من لم يشترط مس الفرجين بل
المجرد والانتشار وهي من نواقض الوضوء ولا يكون المباشرة بين الرجلين والمرأتين عند الاكثرين كذا في
جامع الرموز • والمباشرة عند المعتزلة هو الفعل الصادر بلاوسط قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلاوسط
هو المباشرة وبوسط هو التوليد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليداً •
أعلم ان التوليد انما اثبتته المعتزلة لانهم لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتباً وايضا رأوا ان الفعل
المرتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه فلم يمكنهم اسناد الفعل المركب الى تأثير
قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهذا باطل عند الاشاعرة لاستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء عندهم •

البشرية هي فرقة من المعتزلة اتباع بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي
احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض يجوز ان تحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها
من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله تعالى قادر على تعذيب
الطفل ولو عذبه لكان ظالماً لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه كان
الطفل بالغا عاقلاً عاصياً مستحقاً للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله تعالى يقدر على الظلم ولو ظلم
لكن عادلاً كذا في شرح المواقف •

البشارة كل خبر صدق يتغير به بشرة الوجه ويستعمل في الخير والشر وفي الخير اغلب كذا
في تعريفات السيد الجرجاني •

البصر بفتح الموحدة والصاد المهملة بينائي • وهو عند الحكماء قوة مودعة في ملتقى العصبين
المجوفتين النابتتين من غور البطنين المقدميين من الدماغ يتيامن النابت منهما يحارا ويتياسر النابت
منهما يمينا حتى يلتقيان ويتقاطعان ويصير تجويفهما واحدا ثم يتفرقان وينفذ النابت يمينا الى الحدة
اليمنى والنابت يسارا الى الحدة اليسرى فذلك الملتقى هو الذي أودع فيه القوة الباصرة ويسمى
بمجمع النور • وسبب تجويفهما الاحتياج الى كثرة الروح الحاملة للقوة الباصرة بخلاف باقى الحواس
الظاهرة • ومدركاتها تسمى مبصرات والمبصر بالذات هو الضوء واللون • واما ماسواهما من الاشكال
والصغر والكبر والقرب والبعد ونحوها فبواسطتهما • واختلفوا في الاطراف اي النقطة والخط والسطح

نفيل هي ايضا مبصرة بالذات • وقيل بالواسطة وليس المراد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد ان المدرك بالذات هو الضوء لا غير اذ اللون مرئي بواسطة الضوء بل المراد بالمرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيئ ثم تلك الرؤية بعينها متعلقة بشيئ آخر فيكون الشيئ الآخر مرئيا ثانياً وبالعرض والاول مرئيا اولاً وبالذات على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها • ونحن اذا رأينا لونا مضيئاً فهناك رؤيتان • احدهما متعلقة بالضوء اولاً وبالذات • والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل منهما عند الحس انكشافاً تاماً بخلاف ماعداهما فانها لاتتعلق بشيئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء متعلق هي بعينها ثانياً بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لبرؤية اخرى ولهذا لم تنكشف انكشاف الضوء واللون عند الحس • ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية بروية اخرى مغايرة لرؤية اللون • فائدة • اختلف الحكماء في كيفية الابصار • والمذاهب المشهورة فيه ثلاثة المذهب الاول وهو مذهب الرياضيين انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق راسه يلى العين وقاعدته يلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط • ثم انهم اختلفوا فيما بينهم على وجوه ثلاثة • الاول ان ذلك المخروط مصمت • الثاني انه ملتئم من خطوط شعاعية مستقيمة هي اجسام دقات قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بينها لا يدركه ولذلك تخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر كالمسامات • الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك واحتجوا بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيما والا كانت منطبعة في موضع منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس بصقالتها الى الوجه الايرى انه اذا قرب الوجه اليها يخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار والمذهب الثاني هو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها وذلك الجزء زاوية راس مخروط متوهم لوجود له اصلا وقاعدته سطح المرئي ورأسه عند الباصرة ولذلك يرى القريب اعظم من البعيد لان الوتر الواحد كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فوتر عندها زاوية اصغر والنفس انما تدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدة

فيها صغيرا فيترسم فيه صورة المرئي فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيترسم صورته فيه فيرى كبيرا • وهذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا • واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث اذ ليس الابصار حاصلا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حاصل المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه دقة وغلظا • ثم انهم لا يريدون بالانطباع المذكور ان الصورة منفعلة من البصر الى الرطوبة الجليدية بل المراد به ان الصورة انما تحصل فيها عند المقابلة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة وليس في قوة البشر تعليل هذا • وذلك لان الابصار ليس بمجرد الانطباع المذكور والا لزم رؤية الشيء شيئين بسبب انطباعه في جليدتي العينين بل لابد مع ذلك من تادي الشبح في العصبين المجونتين الى ملتقاهما بواسطة الروح التي فيهما ومنه الى الحس المشترك • والمراد من التادية ان انطباعها في الجليدة معد لفيضان الصورة من واهب الصور على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والمذهب الثالث هو مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الابصار ليس بخروج الشعاع ولا بالانطباع بل بان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة لابصار وهذا المذهب في حكم المذهب الاول لانه مبني على الشعاع قال الامام الرازي اننا نعلم بالضرورة ان العين على صغرها لا يمكن ان يخيّل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرتها ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة باطلة ظاهرة الفساد بتأمل قليل • ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشروط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض انتهى • وملخصه على ما قيل انه اذا قابل المرئي على الرائي على وجه مخصوص خلق الله الرؤية من غير اتصال شعاع ولا انطباع صورة • فائدة • قال الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط متنوع حصوله بدونها ويجب حصوله معها وهي سبعة • الاول المقابلة • والثاني عدم البعد المفرط • والثالث عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب البصر جدا بطل الابصار • والرابع عدم الصغر المفرط • والخامس عدم الحجاب بالكثيف بين الرائي والمرئي • والسادس كون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره • والسابع كونه كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه • وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب لكن الاولين لابد ان يعدا من الشروط فالحق ان الشروط تسعة • والاشاهرة ينكرونها ويقولون لانسلم وجوب الرؤية عند اجتماع تلك

الشرائط فانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط • فائدة • اجمعت الائمة من الاشاعرة على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة على ما هو عليه جائزة عقلا و اختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبتته البعض و نفاه آخرون و هل يجوز ان يرى في المنام فقيلا لا وقيل نعم و الحق انه لا مانع من هذه الرؤيا و ان لم تكن رؤية حقيقة • و لاخلاف بيننا و بين معاشر الاشاعرة في انه تعالى يرى ذاته • و المعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لذوى الحواس و اختلفوا في رؤيته لذاته • قال الامام الرازي الامة في وقوع الرؤية على قولين الاول يصح و يرى و الثاني لا يصح ولا يرى •

بصر الحق قال الصوفية بصر الحق سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار شهوده بمعلوماته فعينه سبحانه تعالى عبارة عن ذاته باعتبار مدى غاية علمه لانه بذاته يبصر ولا تعدد في ذاته فمحل علمه محل بصره و هما صفتان و ان كانا بالحقيقة شيئا واحدا فليس المراد ببصره الا تجلي علمه له في المشهد العياني و ليس المراد بعلمه الا الادراك بنظرة له في العلم العيني فهو يرى ذاته بذاته و يرى مخلوقاته ايضا بذاته فرواياته لذاته عين رواياته لمخلوقاته لان البصر وصف واحد وليس الفرق الا في المرئي فهو سبحانه لايزال يبصر الاشياء لكنه لا ينظر الى شئ واحد الا اذا شاء فالاشياء غير محجوبة عنه ابدا و لكن لايقع نظره على شئ الا اذا شاء ذلك • و من هذا القبيل قوله عليه السلام ان لله كذا وكذا نظره الى القلب في كل يوم • وقوله تعالى ولا ينظر اليهم الاية ليس من هذا القبيل بل النظر ههنا عبارة من الرحمة الالهية التي رحم بها من قربه اليها بخلاف النظر الذي الى القلب فانه على ماورد من النبي عليه الصلوة والسلام وليس هذا الامر مخصوصا في الصفة النظرية وحدها بل سار في غيرها من الاوصاف الاترى الى قوله تعالى و لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم ولا نظن انه يجهلهم قبل الابتلاء تعالى الله عن ذلك • وكذلك في النظر فهو لايفقد القلب الذي ينظر اليه كل يوم كذا وكذا نظره لكن تحت ذلك اسرارا لا يمكن كشفها بغير هذا التنبيه فمن عرف فليأزم و من ذهب الى التاويل فانه لابد ان يقع في نوع من التعطيل فانهم كذا في الانسان الكامل • و المتكلمون اختلفوا فيه • فقيلا هو نفس العلم • وقيل زائد عليه • وقيل بعدم الوقوف بحقيقته و يجيء في لفظ السمع في فصل العين من باب السين المهمة •

البصيرة هي قوة للقلب منورة بنور القدس ترى بها حقائق الاشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس الذي ترى به صور الاشياء وظواهرها وهي القوة التي يسميها الحكماء العاقلة النظرية و اما اذا تفورت بنور القدس و انكشف حجابها بهداية الحق فيسميها الحكيم القوة القدسية كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

البقرة كناية عن النفس اذا استعدت للرياضة و بدت فيها صلاحية قمع الهوى الذي هو حيوتها

كما یکنی عنها بالكبش قبل ذلك و بالبدنة بعد الخذ فی السلوك کذا فی اصطلاحات الصوفیة •
البکر بکسر الموحدة و سکون الکف لغة امرأة لم تلد ثم سمیت التی لم تفتض اعتبارا بالثیب لتقدمها
 علیها كما فی المفردات و شرعا اسم لامرأة لم توطأ بالنکاح کما فی المبسوط • و قيل لم تجامع بنکاح ولا غیره
 و هذا قولها و الاول قوله والصحيح ان الاول قول الكل كما فی الظهیریة • و ذکر فی المغرب انه يقع علی
 الذی لم یدخل بامرأة کذا فی جامع الرموز فی فصل نفذ نکاح حرة •

البهر بالضم کفعل عند الاطباء هو الربو و ضيق النفس و یجی بینه فی فصل الواو من باب الراء
 المهملة فی لفظ الربو •

فصل الراء المعجمة * البراز بالراء المهملة قال المسيحي هو مشتق مما یبرز من الفضلات ثم
 خص فی عرف الطب بما یبرز من طرف المعاء المستقیم المعروف بالمخرج و صاحب الخلاص اوردہ
 فی الباء المكسورة و المحمود الشیبانی فی المفتوحة کذا فی بحر الجواهر •

الابرار بکسر الهمزة لغة هو الاظهار • و عند النحاة هو الاتیان بالضمیر البارز • و البارز هو ما یلفظ به علی
 ما یجی فی لفظ الضمیر فی فصل الراء المهملة من باب الضاد المعجمة •

ابرار اللفظین نزد بلغا آنست که شاعر لفظ مشترک را در ربط بر نمطي آرد که از ترکیب یک معنی
 محبوس و دوم مقبول مفهوم شود مثاله • شعر • از یمینت یم پدید آمد چونار اندر منار • و ز وجودت
 جود پیدا گشت چون ماء از غمام • معنی محبوس در یمین یم و در منار نار و در وجود جود و از غمام
 ماء و معنی مقبول ظاهر است کذا فی جامع الصنائع •

الابتزاز بزای معجمه نزد منجمان عبارتست از آراسته شدن کوکب بقوتهای ذاتی و عرضی در صورت
 طالع و آن کوکب را مبتز گویند و قویتر همه آن بود که صاحب طالع در طالع بود یا صاحب شرف طالع در
 طالع بود یا ارباب حظوظ دیگر در طالع بود یا صاحب عاشر در عاشر بود یا صاحب شرف عاشر در عاشر بود یا
 صاحب حادی عشر یا صاحب شرف در عاشر بود تا همچنین در خامس یا سابع یا تاسع یا ثالث • و اما اگر کوکبی
 قوتهای ذاتی دارد و از طالع ساقط بود اثر او هم باشد اما وقتی بود که چند کوکب شایسته ابتزازیت
 باشند و قویتر را مقدم دارند و دیگرانرا شریک اودارند و مدار احکام کلی طالع بر مبتز است پس بر مستولی
 پس بر صاحب طالع اگر چه ساقط بود پس بر کوکب غریب که ناظر بود این در شجره گفته • و در کفایة التعلیم
 می گوید ابتزاز بودن کوکبی است در قویترین بیتی از بیتهای طالع یا ناظر او بطالع و نظر اکثر کوکب
 بدو و قویترین بیتها بیت طالع پس دهم پس یازدهم پس هفتم پس نهم پس چهارم پس پنجم پس سیوم را
 در قوت مدخلی نیست و چهار دیگر ساقط اند و از ثوابت هر که با درجه طالع بر آید یا با درجه عاشر
 میان آسمان باشد او مبتز باشد و اگر کوکبی در پنجم یا نهم یا چهارم باشد مبتز نبود تا قوی حال

نبود به بيت يا شرف يا بنظر اكثر كواكب بدو و راجع و محترق هرگز مبتز نگرود چرا كه خاصيت ابتزاز قوت است در مكان خود و نظر اكثر كواكب بدو چنانكه خاصيت استيلا خط كوكب است و نظر او بدان مكان •

فصل الشمين المعجمة * البرش بفتح الباء والراء المهملة هي نقاط صغار سود اكثرها تعرض


في الوجه وربما كانت الى حمرة و كمودة كذا في بحر الجواهر •

البيهشية هي فرقة من الخوارج اصحاب بيش بن البيصم بن جابر • قالوا الايمان هو الاقرار و العلم بالله و بما جاء به الرسول فمن وقع فيما لايعرف احلال ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق • وقيل لا ي كفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده و كل ما ليس فيه حد فهو مغفور • وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى اليّ محرما على طاعم الآية • وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا • وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا • وقيل السكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبه مما قال و فعل بخلاف السكر من شراب حرام • وقيل السكر مع الكبيرة كفر • ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم كذا في شرح المواقف •

فصل الصار المهملة * البرص بالفتح وسكون المهملة عند الاطباء بياض يظهر في ظاهر الجلد

و يغور فان كان في سائر الاعضاء حتى يصير لون البدن كله ابيض يقال له حينئذ المنتشر • والبرص الاسود يسمى بالقوباء ايضا سواد يحصل لجلد البدن لاستيلاء سواد سوداوية غليظة كذا في بحر الجواهر • وفائدة قيد يغور الاحتراز عن البهق الابيض على ما يدل عليه كلام الموجز والاقسرائي وحاصلهما ان الفرق بين البهق والبرص لايبضين ان البهق يكون في سطح الجلد ولا يكون له غور اذ المادة فيه ارق والقوة الدافعة اقوى فدفعت الى السطح بخلاف البرص فانه يكون نافذا في الجلد واللحم بسبب ان المادة فيه اغلظ والدافعة فيه ضعيفة فارتكبت في الباطن وفسدت مزاج مانفذ فيه واحالت الغذاء الذي يجي اليها الى طبعها وان كان جود غذاء • والفرق بين البهق والبرص الاسوديين ليس من جهة الغور وعدمه بل من جهة اخرى وهي ان البرص الاسود يتغير معه الجلد ويعرض له خشونة عظيمة وتفليس كما يكون للسمك وتكونه من سوداوية سرائتها العضو فآثرت تأثيرا قويا اقوى من تغير لونه وهو من مقدمات الجذام •

فصل الضار المعجمة * البياض بالفتح والياء المثناة التحتانية في خلفه سيدي • وعند اهل

لرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر وصورته هكذا  • و توضيحه يطلب من كتب الرمل •

البيضة بالفتح تخم مرغ بيض جماعة و ايضا آماسيدن دست اسب و خايه گردن مرغ و سخت

نذن كرما و خصيه و ميان سراي و خود كذا في الصراح • وفي الاقسرائي البيضة ويسمى بالخوذة ايضا نس من الصداغ • و اختلف الاطباء فيه مع اتفاقهم على احاطته جميع الراس ولذا سمي بيضة وخوذة • فقليل

ومنهم صاحب الموجز هو صداع مزمن يهيج كل ساعة لادنى سبب من حركة وشرب خمر وكل مبخر ويهيج الصوت الشديد والضوء والمخالطة من الناس حتى ان صاحبه يكره الصوت والضوء والكلام مع الناس ويحب الوحدة والظلمة والراحة والاستلقاء ويحس كل ساعة كأن راسه يُطْرَق بمطرقة او يجذب جذبا او يشق شقا وسببه خلط ردي او ورم مع ضعف الدماغ وقوة حسه فإن كان السبب فى الحجاب الداخلى فى القحف احس الوجع ممثدا الى اصول العينين وأن كان فى الحجاب الخارج احس الوجع خارج الدماغ وارجع بمس جلد الراس ويكون فى الغالب من برد كالورم السوداوي ونحوه لانه يكون مزمنا والحر لايزمن على انه ان كان عن سبب حار استحال الى البرد لضعف القوة بسبب كونه مزمنا واجتماع الفضلات الباردة فتكسر الحرارة • وقيل لا تشترط الشروط المذكورة في هذا المرض فهو عندهم كل صداع مشتمل على الراس كله خارج القحف او داخله وهذا الاختلاف لا يرجع الى المعنى • والعلاج بحسب الراي الاول علاج الصداع وعلى الراي الثاني ما يقتضيه حال المرض من الحار او البارد انتهى •

البيضي عند المهندسين سطح مستوي يحيط به قوسان متساويتان مختلفتان تحديبا وكل منهما اصغر من نصف دائرة ويسمى بالاهليلجي ايضا والخط الواصل بين زاويتي قطره الاطول والخط الآخر المنصف للقوسين قطره الاصغر والاقصر ولابد ان يكون عمودا على الاطول و اذا ادير السطح البيضي على قطره الاطول نصف دورة يحصل مجسم بيضي هذا هو المشهور • وذكر البعض ان السطح البيضي يشترط فيه كون احدى القوسين نصف دائرة والاخرى اصغر وهو الذي يسمى فى المشهور بالشبيه بالبيضي والشبيه بالاهليلجي ولم يشترط البعض تساوي القوسين ولا مشاحة فى الاصطلاح • وقيل السطح البيضي سطح يحيط به خط واحد مستدير بحيث لا يكون دائرة ويكون طول هذا السطح اكثر من عرضه و اذا ادير هذا السطح على قطره الاطول نصف دورة يحصل المجسم البيضي ولا يخفى ان مشابهة المجسم البيضي بهذا المعنى للبيضة اكثر منه بالمعنى الاول هذا خلاصة ما في شرح خلاصة الحساب و حاشية الجفني للفاضل عبد العلي البرجندي •

العلماء

البيضاء العقل الاول فانه مركز العاء واول منفصل من سواد الغيب وهو اعظم نيرات فلكه فلذلك وصف بالبياض ليقابل سواد الغيب فيتبين بضده كمال التبين ولانه هو اول موجود و يرجع وجوده على عدمه والوجود بياض والعدم سواد ولذلك قال بعض العارفين فى الفقر انه بياض يتبين فيه كل معدوم وسواد ينعدم فيه كل موجود فانه اراد بالفقر فقر الامكان كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

فصل الطاء المهملة * البسط بسكون السين المهملة فى اللغة گستردن كما فى الصراح وعند المحاسبين هو التجنيس وهو جعل الكسور من جنس كسر معين والحاصل من العمل يسمى مبسوطا ومن ههنا يقول المنجمون البسط استخراج تقويم يوم واحد من تقويم خمسة يوم او عشرة عدل ما قد

فی الحل والعقد ویجی فی فصل العین المهملة من باب الجیم • وعند السالکین هو حال من الاحوال • ودر مجمع السلوک گوید قبض و بسط و خوف و رجا قریب اند لیکن خوف و رجا در مقام محبت عام بود و قبض و بسط در مقام اوائل محبت خاص باشد پس کسیکه اوامر و نواهی بجا آرد حکم ایمان دارد و ویرا قبضی و بسطی نباشد بلکه خوفی و رجائی میباشد شبیه بحال قبض و بسط و آنرا کمان برد که آن قبض و بسط است مثلا اگر حیرتی و حزنی پیش آید کمان دارد آنرا قبض و اگر اهتزاز نفسانی و نشاط طبعی پیش آید کمان برد آنرا بسط • و حزن و حیرت و نشاط و اهتزاز از جوهر نفس اماره است تا چون بنده باوائل محبت خاص برسد خداوند حال و خداوند قلب و خداوند نفس لوازه گردد درینوقت قبض و بسط بنوبت حاصل میشود چرا که آن بنده از مرتبه ایمان بمرتبه رفته فیه فی قبضه الحق تارة و بیسطة اخرى • پس حاصل آنکه وجود بسط باعتبار غلبه قلب و ظهور صفت او است و نفس مادام که اماره است قبض و بسط نبود و مادام که لوازه است گاه مغلوب میشود و گاه غالب و وجود قبض و بسط مر سالک را درین وقت باعتبار غلبه نفس و ظهور صفت او میشود • و در اصطلاحات صوفیه میگویند البسط فی مقام القلب بمثابة الرجاء فی مقام النفس و هو وارد یقتضیه اشارة الی قبول و لطف و رحمة و انس و یقابله القبض کالخوف فی مقابلة الرجاء فی مقام النفس • و البسط فی مقام الخفی هو ان یبسط الله العبد مع الخلق ظاهرا و یقبضه الیه باطنا رحمة للخلق فهو یسع الاشیاء و یؤثر فی کل شیء ولا یؤثر فیه شیء • و قیل قبض هم قبض نباشد مگر از حرکت نفس و ظهور او بصفت خویش • و اما سالک اهل دل هیچ وقت قبض را نیابد روح و انس باوی بدوام باشد هم ازین گفته اند که قبض اندکی عقوبت میباشد از بهر افراط در بسط یعنی چون سالک اهل دل را واردات الهی وارد میشود و دل ازان پرفرح گردد نفس دران استراق سمع میکند و نصیبی ازان میگردد و بطبع و جبلی خویش نافرمانی آرد و در بسط افراط میکند تا آنکه مشابه شود بسط مر نشاط را حق تعالی مقابله این بر طریق عقوبت قبض میدهد • بدانکه چون سالک از عالم قلب بر میروند و از حجاب قلب که مراهل قلب را همین وجود قلب حجاب است بیرون می آید و از وجود نورانی که قلب است متخلص میشود و بعالم فنا و بقا میرسد قبض و بسط بدیشان مفید نمیشود و حال درو تصرفی ندارد فلا قبض ولا بسط • قال الفارس یجد المحب أولا القبض ثم البسط ثم لا قبض ولا بسط لانهما یقعان فی الموجود فاما مع الفناء و البقاء فلا انتهی ما فی مجمع السلوک • و عذ اهل الجفر یطلق بالاشترک علی اشیاء علی ما فی انواع البسط • اول بسط عددی و تحصیل آن بر دو نوع است یکی در بسط حروف و دیگری در بسط ترکیب و هر دو مستحسن و معمول اند • اما طریق اول آنست هر کلمه را که خواهی حروف او را مقطع کن و به بین که هر یک ازان حروف را چه عدد است بحساب ابجد یسر استنطاق کن آن عدد را یعنی حرف ساز و آن حرف را جمع کن

مثلا حروف محمد را مقطع کردیم میم حا میم دال شد عدد لفظ میم ۹۰ بود آنرا حرف ساختیم ص شد و عدد لفظ حا ۹ بود اورا حرف ساختیم ط شد و لفظ میم دوم نیز ص شد و عدد لفظ دال ۳۵ بود حرف ساختیم ه ل شد پس مجموع حروف مستحصه از بسط عدد محمد ص ط ص ه ل شد • اما طریق دوم آنست که هر کلمه را که خواهی عدد گیری عدد مجموع را جمع کن و استنطاق نمایی و حروف که ازان حاصل آید جمع کن مثلا عدد مجموع حروف محمد ۹۲ است و استنطاق آن ب ص است و این طریق عدد زبر اوست و اگر عدد اسمی حروف او گیریم که ۲۲۴ است و استنطاق سازیم چنین میشود ر ک د • و دوم بسط حروف که آنرا بسط تلفظ و بسط باطنی و بسط ظاهری نیز گویند و آن عبارت است از تلفظ کردن حروف باز برو بنیات مثلا چون محمد را با اسمای حروف او تلفظ کردیم میم حا میم دال شد و مجموع حروف مستحصه او اینست م ی م ح ا م ی م د ا ل و زبر اول حروف اسم حرفی را گویند و مساوی اول حروف اسم حرفی را بنیات نامند مثلا اسم اول حروف محمد میم است و اول لفظ میم که م است اینرا زبر و باقی حروفش را که ی م است بنیات نامند • سیوم بسط طبیعی و آن عبارتست از آوردن حرفی که مربی و مقوی بود مر حروف مطلوب را بحسب طبیعت چنانکه حروف آتشی را هوائی مربی و هوائی را آتشی مقویست و همچنین حروف آبی را خاکی مربی است و خاکی را آبی مقویست • و حروف آتشی حروف ا ه ط م ف ش د و حروف هوائی حروف ب و ی و حروف آبی حروف ج و ز و حروف خاکی حروف ک و ل و حروف جزکس ق ت ظ و حروف خاکی حروف د ح ل ع ر خ ف پس حاصل بسط طبیعی محمد ن ز ن ح است چرا که میمش آتشی است در درجه چهارم برای او نون آوردیم که مربی اوست در درجه چهارم از حروف هوائی و برای حا که خاکی است در درجه دوم را آوردیم که مقوی اوست از حروف آبی در درجه دوم باز برای میم ثانی نیز نون آوردیم باز برای دال که خاکی است در درجه اول جیم که مقوی اوست دران درجه از حروف آبی آوردیم

آتشی هوائی آبی خاکی

ا	ب	ج	د
ه	و	ز	ح
ط	ی	ک	ل
م	ن	س	ع
ص	ق	ر	ش
ت	ث	خ	ذ
ض	ظ	غ	
مرفوع	منصوب	مکسور	مجزوم

چهارم بسط غریزیست و آن عبارتست از طالب بودن هریک از حروف آتشی حروف هوائی را که هم درجه او باشد و بالعکس و یا طالب بودن حروف آبی مر حروف خاکی را که هم درجه باشد و بالعکس

چنانچه الف طالب با است و جیم طالب دال است و قس علی هذا باقی الحروف پس حاصل بسط غریزی محمد ن ن است چراکه برای میم او که آتشی است در درجه چهارم ن آوردیم که هوائیست در درجه چهارم و همچنین برای میم دوم • اما حا و دال او خاکی اند و لیکن این تعریف بعضی ائمه متقدمین است • و نیز درین رساله در جائی دیگر واقع شده که بسط غریزی ج ل ب آ ل ق ل و ب چنین باشد د ک آ ب ک ر ک آ و بسط غریزی بغایت معتبر است و معمول ائمه این فن است • پنجم بسط ترفع و آن عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب و آن سه قسم است عددی و حرفی و طبیعی • اما بسط ترفع عددی عبارتست از ارتفاع حروف مطلوب بجهت اعدادی که قائم است بدیشان از اعداد ابجدی چنانچه عدد هریک از آن حروف اگر در درجه آحاد باشد بعشرات برند و اگر در درجه عشرات بود بمآت برند و اگر بدرجه مآت باشد بالوف برند پس بسط ترفع عددی محمد ت ف ت م است چه میم که ۴۰ عدد دارد چون در درجه عشرات است بمآت بردیم ۴۰۰ شد حرف ساختیم ت شد باز حای محمد که از آحاد است بعشرات بردیم ۸۰ شد و ازو ف حاصل شد باز از میم دوم ت گرفتیم و از دال م گرفتیم چرا که در آحاد است و عدد او چهار و چهار عشره چهل باشد و حرفش میم • اما بسط ترفع حرفی عبارتست از ارتفاع هریک از حروف ابجدی بحرف مابعد که فاضلتر است مثلاً در محمد بجای میم اول او ن بیاوریم چراکه فاضلتر میم نون است و همچنین برای حا ط بیاوردیم و برای میم دوم ن و برای دال ء بیاوردیم پس جمیع حروف مستحصله باین بسط ن ط ن ء باشد • اما بسط ترفع طبیعی عبارتست از ارتفاع حروف بحسب طبیعت چنانکه حرف خاکی را مبدل کنند بحرف آبی و آبی را بحرف هوائی و هوائی را بآتشی و آتشی را بحال خود دارند چرا که او بالاترین حروفست و ازو ترقی ممکن نیست مثلاً در محمد میم که آتشی است بحال خود گذاشتیم و بجای حای او که خاکبست ز گرفتیم و میم دیگر را نیز بحال خود گذاشتیم و برای دال ج گرفتیم پس حاصل شد این دو حرف ز ج • ششم بسط تجمیع است و آن عبارتست از جمع نمودن هریک از حروف طالب با حروف مطلوب و تحصیل کردن حروف از هر اجتماعی مثلاً محمد طالب و جعفر مطلوب نوشتیم بدین نوع م ح م د × ج ع ف ر پس میم محمد را که چهل بود با جیم جعفر جمع نمودیم ۴۳ شد و همان ج م حاصل شد بعد از آن حای محمد را بعین جعفر جمع کردیم ۷۸ شد حروفش ح ع شد پس میم دوم با فا جمع نمودیم ۱۲۰ شد حروفش ق ک شد پس دال را با را جمع کردیم ۲۰۴ شد حروفش همان د ر میشود پس حروف مستحصله ازین عمل ج م ح ع ق ک د ر میشود • هفتم بسط تضارب است و آن عبارتست از ضرب نمودن هریک از حروف طالب در حروف مطلوب و تحصیل نمودن حرف از حاصل الضرب مثلاً خواستیم محمد را که طالب است با جعفر که مطلوب است بسط تضارب کنیم پس

اعداد میم که ۴۰ است در اعداد جیم که سه است ضرب کردیم ۱۲۰ حاصل شد حروفش ک ق شد باز حای محمد را در عین جعفر ضرب کردیم ۵۶۰ حاصل شد حروفش س ث باز میم را در فا ضرب کردیم ۳۲۰۰ شد حروفش ر غ غ غ شد پس دال را در را ضرب کردیم ۸۰۰ شد حرف ساختیم ض شد پس حروف مستحصله باین عمل ک ق س ث ر غ غ غ ض شد و طائفه دیگر از جفریان در بسط تجميع و تضارب مجموع اعداد طالب را با مجموع اعداد مطلوب جمع کنند و با یکدیگر ضرب کنند و از آن تحصیل حروف کنند و این نوع اگرچه خالی از صواب نیست اما طریق اول اتم و اکمل است و هشتم بسط تزاج و تشابه است و آنرا بسط تواخی نیز گویند و آن عبارتست از طالب بودن حروف متشابهه مر حروف متزاجه را که قرین باشد بایکدیگر مثلا در حروف محمد نظر کردیم میم از حروف مفرده بود یعنی از متزاجه و متشابه نبود او را بحال خود گذاشتیم و چون حا از متشابهه بود بجهت او ج خ گرفتیم و همچنین میم دوم را نیز گذاشتیم چون دال از متشابهه بود بجایش ذ گرفتیم پس مجموعه حروف مستحصله باین عمل ج خ ذ شد و نهم بسط تقوی و آن عبارتست از قوت مابین حروف بحسب ضرب در نفس شان و آن بر سه نوع است زیرا که خالی نیست از آنکه یا ضرب باطن حروفست در باطن و یا ضرب ظاهر در ظاهر و یا ضرب ظاهر در باطن و مراد بعدد باطن حرف عددیست که بحساب ابجد مر آن حرف را باشد و مراد بعدد ظاهر حرف عددیست که بحسب مرتبه از مراتب ابجدی مر آن حرف را باشد مثلا میم از حروف ابجد هوز حطی کلمن سعقص قرشت ثخذ فظغ در مرتبه سیزدهم واقع شده پس از میم سیزده بگیرند و علی هذا القیاس از نون چهارده مثلا چون بسط باطن در باطن در لفظ محمد کنیم میم او که ۴۰ است در ۴۰ ضرب کردیم ۱۶۰۰ شد حروفش خ غ شد و حا که ۸ دارد در ۸ ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س شد و همچنین از میم دوم نیز خ غ حاصل شد و از دال و ی پس حاصل شد این حروف خ غ د س خ غ و ی و چون محمد را بسط تقوی ظاهر در ظاهر کنیم میم او را که سیزده دارد در سیزده ضرب کردیم حاصل شد ۱۶۹ حروفش ط س ق و حای او که هشت دارد در هشت ضرب کردیم ۶۴ شد حروفش د س و از میم دوم نیز ط س ق حاصل شد و از دال و ی پس مجموع حروف مستحصله این شد ط س ق د س ط س ق و ی و چون محمد را بسط تقوی باطن در ظاهر کنیم از میم ش چهل گرفته در سیزده ضرب کردیم ۵۲۰ شد حروفش ل ک ث شد و همچنین از میم دوم و از حا د س حاصل شد و از دال و ی پس جمیع حروف مستحصله این شد ل ک ث د س ل ک ث و ی و دهم بسط تضاعف است که عبارتست از دو چند ساختن اعداد باطنی حروف و تحصیل نمودن حروف از آن مثلا عدد میم محمد را که ۴۰ است مضاعف کردیم ۸۰ شد حروفش ف و حارا که ۸ است مضاعف کردیم ۱۶ شد حروفش و ی باز از میم دوم ف حاصل شد و از دال ح گرفتیم و مجموع این شد ف و ی ف ح و یازدهم بسط تکسیر است و آن عبارتست از تحصیل حروف از حروف

البسيط في اللغة بمعنى المبسوط اي المنشور كالارض الواسعة . وفي الاصطلاح يطلق على معان . ومنها ما هو مصطلح اهل العروض اعني بحرا من البحور المختصة بالعرب وهو مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مرتين ويستعمل مخبون العروض والضرب كذا في عنوان الشرف . ودر عروض سيفي مي آرد بسيط اگر مجرد آيد مسدس شود و اگر مثنى باشد البته عروض و ضرب او مخبون باشد . ومنها السطح قال المهندسون العرض المنقسم في جهتين اي الطول والعرض هو السطح ويسمى بالبسيط ايضا ويجي في فصل الحاء من باب السين . ومنها الشيء الذي لاجزاء له بالفعل سواء كان له جزء بالقوة كالخط والسطح والجسم التعليمي اولم يكن كالوحدة والنقطة من الاعراض والجواهر المجردة ويقابله المركب وهو الشيء الذي له جزء بالفعل و يعتبر كلاهما تارة بالقياس الى العقل و تارة بالقياس

الى الخارج فالاقسام اربعة • بسيط عقلي لا يلتئم فى العقل من اجزاء كالاجناس العالية على تقدير امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين • و بسيط خارجي لا يلتئم من اجزاء فى الخارج كالمفارقات من العقول و النفوس على تقدير كون الجوهر جنسا فانها بسيطة فى الخارج مركبة فى العقل • و مركب عقلي يلتئم من امور متميزة فى العقل فقط كالمفارقات • و مركب خارجي يلتئم من اجزاء متميزة فى الخارج كالبيت فكل مركب فى الخارج مركب فى العقل بلا عكس كلي • و كل بسيط عقلي بسيط خارجي بلا عكس كلي و النسب بين تلك المعاني ظاهرة • و منها الشئ الذى لا جزء له اصلا كالوحدة و النقطة فهو اخص من البسيط بالمعنى السابق الذى يليه اى اخص من البسيط بمعنى ما لا جزء له بالفعل و يقابله المركب بمعنى الشئ الذى له جزء فى الجملة سواء كان بالفعل كالبيت او بالقوة كالخط و السطح و الجسم فهوام من المركب بالمعنى الاول و بينه و بين البسيط بالمعنى السابق عموم و خصوص من وجه • و منها الشئ الذى كل جزء مقداري منه مساو لکله بحسب الحقيقة فى الاسم و الحد كالعناصر فان كل جزء مقداري منها يفرض فيها يساوي كله فى اسمه و حده بخلاف الافلاك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك و بخلاف الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم و اللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية و هي لا تشارك فى اسمائها و حدودها و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كل جزء مقداري منه كذلك كالافلاك و الاعضاء المتشابهة و غير المتشابهة • و انما قيد الجزء بكونه مقداري بالدفع ما يرد عليه من ان هذا انما يستقيم اذا قلنا ان الجسم ليس مركبا من الهيولى و الصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة • و اما اذا قيل انه مركب منهما فلا يستقيم لان اجزاؤه المادية وحدها و الصورة وحدها لاتساويه فى الاسماء و الحدود بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا او مقداريا • و منها ما يكون كل جزء مقداري منه مساويا لکله فى الاسم و الحد بحسب الحس فيتناول العناصر و الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منهما يساويهما فى الاسم و الحد و لا يتناول الافلاك و يسمى بالمفرد و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك و بهذا المعنى يقال الاعضاء اما مفردة او مركبة على ما وقع فى كتب الطب • و منها ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبائع اى الحقائق فيشتمل العناصر و الافلاك دون شئ من اعضاء الحيوان و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك و بهذا المعنى البسيط الذى هو موضوع علم الهيئة • و منها ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل اى العناصر و الافلاك و الاعضاء المتشابهة و يقابله المركب بمعنى ما لا يكون كذلك • فهذا المعنى اعم من المعانى الثلاثة السابقة التى يليها و اول تلك المعانى الثلاثة اخصها و بين الثانى و الثالث عموم من وجه و باقى النسب يعرف بالتأمل • و منها الشئ الذى يكون اقل جزء من شئ كالحملية التى هي اقل من الشرطية و يسمى هذا القسم بسيطا اضافة و يقابله المركب و بهذا المعنى الاخير مراح

العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة • والمعاني السنة المتقدمة مذكورة في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في بحث الماهية وفي موقف الجواهر في بيان اقسام الجسم ومن هذا القسم الاخير اعنى البسيط الاضافي بسائط الموجبات وبسائط الامزجة و مركباتها ومنه السالبة البسيطة المسماة بالسالبة المحصلة ايضا على مايجي في لفظ التخصيل ومنه التجنيس البسيط •

فصل العين المهمة * البدعة بالكسرة في اللغة ما كان مخترعا على غير مثال سابق ومنه بديع السموات والارض اي موجدتها على غير مثال سبق • قال الشافعي رحمه الله تعالى ما أحدث وخالف كتابا او سنة او اجماعا او اثرا فهو البدعة الضالة وما أحدث من الخير ولم يخالف شيئا من ذلك فهو البدعة المحمودة • والحاصل ان البدعة الحسنة هي ما وافق شيئا مأمورا ولم يلزم من فعله محذور شرعي وان البدعة السيئة هي ما خالف شيئا من ذلك صريحا او التزاما وبالجملة فهي منقسمة الى الاحكام الخمسة • فمن البدع الواجبة على الكفاية الاشتغال بالعلوم العربية المتوقف عليها فهم الكتاب والسنة كالنحو والصرف والمعاني والبيان واللغة بخلاف العروض والقوافي ونحوهما وبالجرح والتعديل وتمييز صحيح الاحاديث عن سقيمها وتدوين نحو الفقه واصوله وآلاته والرد على نحو القدرية والجبرية والمجسمة • لان حفظ الشريعة فرض كفاية ولايتأتى الا بذلك ومحل بسطه كتب اصول الدين • ومن البدع المحرمة مذاهب سائر اهل البدع المخالفة لما عليه اهل السنة والجماعة • ومن المندوبة احداث نحو الرباطات والمدارس • ومن المكروهة زخرفة المساجد وتزويق المصاحف • ومن المباحة التوسع في لذيذ المآكل والمشارب والملابس • وفي الشرع ما احدث على خلاف امر الشارع ودليله الخاص او العام هكذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الخامس والحديث الثامن والعشرين • وفي شرح النخبة وشرحه البدعة شرعا هي اعتقاد ما احدث على خلاف المعروف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا بمعاندة بل بنوع شبهة وفيه اشارة الى انه لا يكون له اصل في الشرع ايضا بل مجرد احداث بلا مناسبة شرعية اخذا من قوله صلى الله عليه وآله وسلم من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد حيث قيده بقوله ما ليس منه • وانما قيل لا بمعاندة لان ما يكون بمعاندة فهو كفر • والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت كادلة المبتدعين • وشيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشکوة در باب الاعتصام بالكتاب والسنة فرموده بدانکه هرچه پیدا شده بعد از پیغمبر خدا صلى الله عليه وآله سلم بدعت است و آنچه موافق اصول و قواعد سنت اوست و یا قیاس کرده شده است بران آنرا بدعت حسنه گویند و آنچه مخالف آن باشد بدعت سیئه و ضلالت خوانند و کلیت کُل بدعة ضلالة محمول براین است • و بعضی بدعتها است که واجب است چنانچه تعلم و تعلیم صرف و نحو و لغت که بدان معرفت آیات

واحاديث حاصل گردد و حفظ غرائب كتاب و سنت ممكن بود و ديگر چيزهائيكه حفظ دين و ملت بران موقوف بود • و بعضي بدعت مستحسن و مستحب است مثل بناي رباطها و مدرسا و مانند آنها • و بعضي بدعت مكرره مانند نقش و نگار كردن مساجد و مصاحف بقول بعض • و بعضي بدعت مباح مثل فراخي در طعامهاي لذيذه و لباسهاي فاخره بشرطيكه حلال باشند و باعث طغيان و تكبر و مفاخرت نشوند و همچنين مباحات ديگر كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه و آله و سلم نبودند • و بعض بدعت حرام چنانكه مذاهب اهل بدع و اهواء برخلاف سنت و جماعت • و آنچه خلفاي راشدين كرده باشند اگرچه بآن معني كه در زمان آنحضرت صلى الله عليه و آله و سلم نبوده بدعت است و ليكن از قسم بدعت حسنه است بلكه در حقيقت سنت است زيراچه آلحضرت فرموده اند بر شما باد كه لازم گيريد سنت مرا و سنت خلفاي راشدين را رضي الله عنهم •

المبتدع هو لغة من ابتدع الامر اذا احداثه و شريعة من خالف اهل السنة اعتقادا كذا في جامع الرموز في بيان الجماعة و الامامة • و المبتدعون يسمون باهل البدع و اهل الاهواء ايضا فعلم مما ذكر ان الكافر لا يسمى مبتدعا • ثم المبتدع قد يكون مبتدعا ببدعة تتضمن الكفر كان يعتقد ما يستلزم الكفر سواء كان مما اتفق على التكفير بها كحلول الاله في علي رضي الله عنه او اختلف في التكفير بها كالقول بخلق القرآن • وقد يكون ببدعة لا تتضمنه و الحكم في قبول الرواية عنهم و عدم قبولها عنهم يطلب من كتب الاصول في مباحث السنة •

الابداع في اللغة احداث شئ على غير مثال سبق • وفي اصطلاح الحكماء ايجاد شئ غير مسبوق بالعدم و يقابله الصنع و هو ايجاد شئ مسبوق بالعدم كذا ذكر شارح الاشارات في صدر النمط الخامس • قال الشيخ بن سينا في الاشارات الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان و ما يتقدمه عدم زمانا لم يستغن عن متوسط • و قال شارحه هذا تنبيه على ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان و مادة و الغرض منه عكس نقيضه و هو ان كل مالم يكن مسبوقا بمادة و زمان فلم يكن مسبوقا بعدم • و تبين من اضافة تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشئ وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا و عند هذا يظهر ان الصنع و الابداع يتقابلان على ما استعمالهما الشيخ في صدر هذا النمط الخامس • ثم الابداع اعلى رتبة من التكوين و الاحداث فان التكوين هو ان يكون من الشئ وجود مادي و الاحداث ان يكون من الشئ وجود زماني و كل واحد منهما يقابل الابداع من وجه و الابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين و الزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى و زمان آخر فاذا التكوين و الاحداث مترتبان على الابداع و هو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما و ليس في هذا البيان موضع خطاب كما وهم انتهى • و قال

السيد السند في حاشية شرح خطبة الشمسية الابداع في الاصطلاح اخراج الشيء من العدم الى الوجود بغير مادة انتهى • أقول و المراد بالعدم السابق على ذلك الشيء المخرج هو السابق سبقا غير زماني فان المجردات قديمة عندهم فلا يخالف هذا ما سبق و يجي ما يتعلق بهذا في لفظ التكوين في فصل الفون من باب الكاف • وعند البلغاء هو ان يشتمل الكلام على عدة ضروب من البديع • قال ابن ابي الاصبع ولم ارفى الكلام مثل قوله تعالى و قيل يا ارض ابلعي ماءك الآية فان فيها عشرين ضربا من البديع وهي سبع عشرة لفظة المناسبة التامة في ابلعي و اقلعي و الاستعارة فيهما و الطباق بين الارض و السماء و المجاز في قوله ياسماء فانه في الحقيقة يا مطر و الإشارة في و غيض الماء فانه عبر به عن معان كثيرة لان الماء لا يفيض حتى يقلع مطر السماء و يبلع ما يخرج منها من عيون الماء فينتقص الحاصل على وجه الارض من الماء و الارتفاع في واستوت و التمثيل في وقضي الامر و التعليل فان غيض الماء علة الاستواء و صحة التقسيم فانه استوعب اقسام الماء حالة قغيضه اذ ليس احتباس ماء السماء و الماء النابع من الارض و غيض الماء الذي يظهر على ظهرها و الاحتباس في الدعاء لئلا يتوهم ان الغرق لعمومه مشتمل من لا يستحق الهلاك فان عدله تعالى يمنع ان يدعو على غير مستحق و حسن النسق و اختلاف اللفظ مع المعنى و الابداع فانه تعالى قص القصة مستوعبة باخصر عبارة و التسميم لان اول الآية تدل على آخرها و التهذيب لان مفرداتها موصوفة بصفات الحسن و كل لفظة سهلة المخرج عليها رونق الفصاحة مع الخلو من البشاعة و عقادة التركيب و حسن البيان من جهة ان السامع لا يتوقف في فهم المعنى ولا يشكل عليه شيء منه و التمكين لان الفاصلة مستقرة في محلها مطمئنة في مكانها غير قلقة ولا مستدعاة ولا انسجام • وزاد صاحب الاتقان ان فيها الاعتراض ايضا • و في جامع الصنائع و مجمع الصنائع ما هو قريب منه حيث وقع فيهما ابداع • و اختراع آنست كه معاني و تشبيهات نو انگيزد و چيزهاي نواز صنائع و غيره انگيخته خود پيدا كند و اين كلام كه مشتمل بر چنين معاني و تشبيهات است اين را بديع و مخترع نامند •

البديع هو يطلق على اسم من اسماء الله تعالى و معناه المبدع فانه تعالى هو الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال و قيل بديع في نفسه لا مثل له كذا في شرح المواقف و على كلام مشتمل على عدة ضروب من البديع كما عرفت و على علم من العلوم العربية و على العلوم الثلاثة المعاني و البيان و البديع و قد سبق في المقدمة مستوفى •

البراعة في اللغة التفوق يقال برع الرجل اذا فاق على اقرانه في العلم و نحو ذلك و عند البلغاء هي الفصاحة على ما يجي في فصل الحاء المهملة من باب الفاء • و براعة الاستهلال عندهم هو ان يشتمل اول الكلام على ما تناسب حال المتكلم فيه و يشير الى ما سيق الكلام لاجله انما سمي به لان الكلام الذي فيه هذه الصناعة له تفوق على غيره و الاستهلال في اللغة اول صوت المولود حين الولادة و بذلك يستدل على

حيوته فسمي به الكلام الذي يدل اوله على المقصود كخطبة المطول وخطبة ضابطة قواعد الحساب ونحو ذلك وبذلك يحسن الابتداء في الاتقان ومن ذلك سورة الفاتحة التي هي مطلع القرآن فانها مشتملة على جميع مقاصده كما اخرج البيهقي في شعب الايمان حديثا انزل الله تعالى مائة واربعين كتابا اودع علومها اربعة منها التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم التوراة والانجيل والزبور الفرقان ثم اودع علوم القرآن المفصل ثم اودع علوم المفصل فاتحة الكتاب فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة • وقد رُجّه ذلك بان العلوم التي احتوى عليه القرآن وقامت به الاديان علم الاصول ومداره على معرفة الله وصفاته واليه الاشارة برب العالمين الرحمن الرحيم ومعرفة الذنوبات واليه الاشارة بالذين انعمت عليهم ومعرفة المعاد واليه الاشارة بما لك يوم الدين وعلم العبادات واليه الاشارة باياك نعبد وعلم السلوك وهو حمل النفس على الاداب الشرعية والانقياد لرب البرية واليه الاشارة باياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم وعلم القصص وهو الاطلاع على اخبار الامم السالفة والقرون الماضية ليعلم المطلع على ذلك سعادة من اطاع الله وشقاوة من عصاه واليه الاشارة بقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ففیه فی الفاتحة على جميع مقاصد القرآن وهذا هو الغاية في براعة الاستهلال مع ما اشتملت عليه من الالفاظ الحسنة والمقاطع المستحسنة وانواع البلاغة وكذلك اول سورة اقرأ فانها مشتملة على نظير ما اشتملت عليه الفاتحة من براعة الاستهلال لكونها اول ما نزل من القرآن فانها فيها الامر بالقراءة والبداءة باسم الله وفيه الاشارة الى علم الاحكام وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب واثبات ذاته وصفاته من صفة ذات وصفة فعل وفي هذا الاشارة الى اصول وفيها ما يتعلق بالاخبار من قوله علم الانسان ما لم يعلم •

البضاعة بكسر الموحدة وفتح الضاد المعجمة المخففة باراء مال كه بدست كسي بتجارت فرستند كذا في الصراح • وفي بحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشركة البضاعة ان يدفع المال لآخر ليعمل فيه على ان يكون الربح لرب المال ولا شيء للعامل اعلم ان دفع المال الى الغير ليتصرف فيه ذلك الغير دون رب المال على ثلاثة اقسام • الاول ان يكون كل الربح لرب المال ولا شيء للعامل لكونه متبرعا في التصرف والعمل وهو البضاعة • والثاني ان يكون كل الربح للعامل وهو القرض • والثالث ان يكون الربح مشتركا بينهما على حسب ما شرطا وهو المضاربة هكذا في الهداية وغيرها واما قلنا دون رب المال لانه لو كان شريكا مع العامل فهو شركة عقد منقسما على مفاضة وعنان وجوه وتقبل ويجبي تفصيلها في الشركة من فصل الكاف من باب الشين انشاء الله تعالى •

البيع بسكون المثلثة التحتانية هو من لغات الاضداد فهو كالمبيع لغة يطلق غالبا على اخراج المبيع عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء المثلث واخذ المثلث ويعدى الى المفعول الثاني

بنقصه وبحرف الجر تقول باعه الشيء و باعه منه • ويقال ايضا على الشراء اي اخراج الثمن عن الملك بعوض مالي قصدا اي اعطاء الثمن واخذ المثل • والشراء ايضا من الاضداد لانه يقال على البيع ايضا قال الله تعالى وشروه بثمن بخس اي باعوه وقوله تعالى ولبئس ما شروا به انفسهم الآية • ويقالان ايضا على ما اذا اعطي سلعة بسلعة كما في المفردات • وقال الامام التقي البيع والشراء يقع في الغالب على الايجاب والابتياح والاشتراء على القبول لان الثلاثي اصل والمزيد فرع عليه والايجاب اصل والقبول بناء عليه • وفي الشرع مبادلة مال بمال بتراض اي اعطاء المثل واخذ الثمن على سبيل التراضي من الجانبين • فالفرق بين المعنى اللغوي والشرعي انما هو بقيد التراضي على ما اختاره فخر الاسلام • وفيه ان التراضي لابد له من لغة ايضا فان الاخذ غصبا واعطاء شيئا من غير تراض لا يقول فيه اهل اللغة باعه • وايضا يدخل في الحد الشرعي بيع باطل كبيع الخنزير ويخرج عنه بيع صحيح كبيع المكروه هذا • وقيل المتبادر من المبادلة هي الواقعة ممن هو اهلها كما لا يخفى فخرج بيع المجنون والصبي المحجور والسكران والواقعة على وجه التملك والتملك فخرج الرهن وعلى وجه الكمال والتابيد فخرج الهبة بشرط العوض فانه ليس بيعا ابتداء والاجارة لعدم التابيد • والمراد بالمال ما يتناول المنفعة فدخل بيع حق المرور هذا كله خلاصة ما في فتح القدير والبرجندي والدرر وجامع الرموز • التمسيم • في الدرر انواع البيع باعتبار المبيع اربعة لانه اما بيع سلعة بسلعة ويسمى مقايضة • او بيعها بثمن ويسمى بيعا لكونه اشهر الا انواع وقد يقال بيعا مطلقا • او بيع ثمن بثمن ويسمى صرفا • او بيع دين بعين ويسمى سلما • وباعتبار الثمن ايضا اربعة لان الثمن الاول ان لم يعتبر يسمى مساومة • او اعتبر مع زيادة ويسمى مراوحة • او بدونها ويسمى تولية • او مع النقص ويسمى وضعية انتهى كلامه • ومن البيوع ما يسمى بيع الحصة وهو ان يقول البائع بعتك من هذه الا ثواب ما تقع هذه الحصة عليه • ومنها بيع الملامسة وهو ان يلمس ثوبا مطويا في ظلمة ثم يشتريه على ان لا خيار له اذا رآه كذا في شرح المنهاج فتاوى الشافعية • وفي الهداية بيع كان في الجاهلية وهو ان يتسام الرجلان على سلعة فاذا لمسها المشتري او نبذها اليه البائع او وضع المشتري عليها حصة لزم البيع فالاول بيع الملامسة • والثاني المنابذة والثالث لقاء الحجر • ومنها بيع المزبنة وهو بيع التمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله خرما • ومنها بيع المحاكلة وهو بيع الحنطة في سنبها بحنطة مجذوزة مثل كيلها خرما كذا في الهداية • ومنها بيع الوفاء هو بيع المعاملة واحد وكذا بيع التلجية كما في البزاية وهو ان يقول البائع للمشتري بعث بمالك علي من الدين على اني ان قضيت الدين فهو لي وانه بيع فاسد يفيد الملك عند القبض • وقيل ان بيع الوفاء رهن حقيقة ولا يطلق الانتفاع للمشتري الا باذن البائع وهو ضامن لما اكل واستهلك وللبائع استرداده اذا قضى دينه متى شاء • وقيل انه بيع جائز ويوفى

بالوعد كذا في السراجية و حواشيه • و في الثانية اختلفوا في البيع الذي يسميه الناس بيع الوفاء و البيع الجائز • قال عامة المشايخ حكمه الرهن و الصحيح ان العقد الذي جرى بينهما ان كان بلفظ البيع لا يكون رهنا ثم ينظران ذكرا شرط الفسخ في البيع فسد البيع و ان لم يذكره و تلفظا بلفظ البيع بشرط الوفاء او تلفظا بالبيع الجائز و عندهما هذا البيع عبارة عن بيع غير لازم او ان ذكرا البيع من غير شرط ثم ذكرا الشرط على وجه المواعدة فحكمه انه يجوز و يلزم الوفاء بالوعد و ان شئت زيادة على ما ذكرناه فارجع الى فتاوى ابراهيم شاهي • و منها بيع العينة و هو منهي و اختلف المشايخ في تفسير العينة قال بعضهم تفسيرها ان ياتي الرجل المحتاج الى آخر و يستقرضه عشرة دراهم و لا يرغب المقرض على الاقراض طمعا في الفضل لايناله في القرض فيقول ليس يتيسر عليّ الاقراض و لكن ابيعك هذا الثوب ان شئت باثني عشر درهما و قيمته في السوق عشرة لتبيع في السوق بعشرة فيرضى به المستقرض فيبيعه المقرض باثني عشر درهما ثم يبيعه المشتري في السوق بعشرة ليحصل لرب الثوب ربح درهين و يحصل للمستقرض قرض عشرة و قال بعضهم تفسيرها ان يدخل بينهما ثالثا فيبيع المقرض ثوبه من المستقرض باثني عشر درهما و يسلم اليه ثم يبيع المقرض من الثالث الذي ادخله بينهما بعشرة و يسلم الثوب اليه ثم ان الثالث يبيع الثوب من صاحب الثوب و هو المقرض بعشرة و يسلم الثوب اليه و ياخذ منه العشرة و يدفعها الى طالب القرض فيحصل لطالب القرض عشرة دراهم و يحصل لصاحب الثوب عليه اثنا عشر درهما كذا في المحيط هكذا في فتاوى عالمگیری • تقسيم آخر • البيع باعتبار الصحة و عدمها اربعة لانه اما ان يكون مشروعا باصله و وصفه و مجاوره و هو البيع الصحيح و المراد باصل العقد ما هو من قوامه اعني احد العوضين و بالوصف ما هو من لوازمه اعني شرائطه و بالمجاور ما هو من عوارضه اعني صفاته المفارقة • و اما ان لا يكون مشروعا باصله اصلا بان يكون قبض في احد العوضين و هو البيع الباطل كبيع ميتة و الخمر و الحر و نحوها • و اما ان يكون مشروعا باصله دون وصفه بان يكون القبض في شرائطه و لوازمه و هو البيع الفاسد كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد و فيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمبيع اذا كان عبدا او امة و اما ان يكون مشروعا باصله و وصفه دون مجاوره بان يكون القبض في مقارناته و هو البيع المكروه كالبيع بعد ان الجمعة بحيث يفوت السعي الى صلاة الجمعة هكذا في كتب الفقه •

فصل الغين المعجمة * البلاغة عند اهل المعاني يطلق على معنيين أحدهما بلاغة الكلام و تسمى بالبراعة و البيان و الفصاحة ايضا وهي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته اي مع فصاحة ذلك الكلام كذا ذكر الخطيب في التلخيص • قيل لو قال الا اذا اقتضى الحال خلاف ذلك لكن احسن لان الحال قد يقتضي ما يناني الفصاحة كالتعقيد في المعينات فحينئذ رعاية التطابق اولى من رعاية

الفصاحة اذ ارتفاع شأن الكلام بالطباق لمقتضى الحال لكن بني الكلام على الكثير الشائع ولم يعتد بالقليل النادر . وقيل نمنع بلاغة الكلام المذكور ومعنى مطابقة الكلام لمقتضى الحال يذكرنى لفظ الحال في فصل اللام من باب الحاء . قيل خالف الخطيب السكاكي في اشتراط فصاحة الكلام . فقيل انه لا يشترط شيى من فصاحة الكلام في البلاغة وليس رجوع البلاغة الى البيان لاشتراطها بالخلو عن التعقيد المعنوي بل لمعرفة انواع المجاز والكناية وعلاقتها للتأخير فيها عن اعتبارات اللغة . وقيل انه لا يشترط في البلاغة من الفصاحة سوى الخلو عن التعقيد المعنوي . ثم قال الخطيب وبلاغة الكلام طرفان احدهما اعلى اليه تنتهى البلاغة وهو الاعجاز وما يقرب منه اي من حد الاعجاز انتهى . اي الطرف الاعلى نوع تحته صنفان كلام يعجز البشر عن الاتيان بمثله وهو حد الاعجاز وقريب من حد الاعجاز بان لا يعجز البشر لكن يعجز مقدار اقصر سورة عن الاتيان بمثله وكلاهما مندرج تحت حد الاعجاز لان حد الاعجاز هو حد الاعجاز عن الاتيان باقصر سورة وبهذا اندفع ما اورده المحقق التفتازاني من انه لامعنى لجعل حد الاعجاز وما يقرب منه طرفا اعلى اذ المناسب ان يؤخذ حقيقيا كالنهاية او نوعيا كالاغجاز انتهى . اذ قد يؤخذ نوعيا هو حد الاعجاز المعتبر شرعا وهو حد اعجاز اقصر سورة الا انه نبه على انه صنفان كلام يعجز نفسه و كلام يعجز مقدار سورة من جنسه . فان قيل ليست البلاغة سوى المطابقة لمقتضى الحال مع الفصاحة وعلم البلاغة كافل باتمام هذين الامرين فمن اتقنه واحاط به لم لا يجوز ان يراعيهما حق الرعاية فيأتي بكلام هو في الطرف الاعلى ولو بمقدار اقصر سورة . قلت ان العلم لا يتكفل الا بيان الاحوال واما الاطلاع على كميات الاحوال وكيفياتها ورعاية الاعتبارات بحسب المقامات فامر آخر . ثم قال و ثانيهما اسفل وهو ما اذا غير عنه الى مادونه التحقق باصوات الحيوانات عند البلغاء وبينهما مراتب كثيرة انتهى . فان قلت يلتحق ما يشتمل على الدقائق البيانية باصوات الحيوانات . قلت اعتبار الوضوح والخفاء في الدلالة بالنسبة الى المعاني وتلك المعاني ازيد من الدلالات الوضعية وما يتعلق بعلم المعاني فرعاية البيان لا ينفك عن رعاية المعاني . و ثانيهما بلاغة المتكلم وهي ملكة يقدر بها على تاليف كلام بليغ اي لا يعجز بها عن تاليف كلام بليغ فالبلاغة بمعنييه اخص مطلقا من الفصاحة فكل بليغ كلما كان او متكلما فصيح ولا عكس هذا خلاصة ما في الاطول والمطول والجلبي . وفي الاتقان في النوع الرابع والستون مراتب الكلام المحمود متفاوتة . فمنها البليغ الرصين الجزل . ومنها الفصيح القريب السهل . ومنها الجائز الطلق الرسل فالاول اعلاها والثاني اوسطها والثالث ادناها فحازت بلاغة القرآن من كل قسم من هذه الاقسام حصه فانتظم لها بانتظام هذه الصفات نمط من الكلام يجمع بين صفتي الفخامة والعذوبة وهما على الانفراد في نعتيهما متضادان لان العذوبة نتاج السهولة والجزالة والمادة يعالجان نوعا من الزعورة فكان اجتماع الامرين في نظمه مع نبو كل واحد منهما عن الآخر فصيلة خص بها القرآن ليكون آية بيّنة لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم .

البالغ في اللغة بمعنى رسنده وقال الفقهاء الغلام يصير بالغاً بالاحتلام والاحبال والانزال والجارية تصير بالغاً بالاحتلام والحيض والحبل فان لم يوجد شيى فيهما فحين يتم لهما خمس عشرة سنة وبه يفتى وقيل غير ذلك وان شئت التفصيل فارجع الى جامع الرموز ونحوه • وقال الصوفية الانسان لا يصير بالغاً الا اذ كمل فيه اربع صفات الاقوال والانعال والمعارف والاخلاق الحميدة فان كمال البلوغ يكون بالسن وحده وبلوغ الكمال يكون باربعة خصال ويجي في لفظ الحرفي فصل الرء من باب الحاء •

علم البلاغة هو علم المعاني والبيان وقد سبق في المقدمة •

المبالغة عند اهل العربية هي ان يدعى المتكلم بلوغ وصف في الشدة او الضعف حدا مستحيلا او مستبعدا ليدل على ان الموصوف بالغ في ذلك الوصف الى النهاية وهو ضربان احدهما المبالغة بالصيغة • وصيغ المبالغة فعلان وفعليل وفعل كرحمن ورحيم وتواب ونحو ذلك مما ذكر في كتب الصرف قال الزركشي في البرهان ان التحقيق ان صيغ المبالغة قسمان احدهما ما تحصل المبالغة فيه بحسب زيادة الفعل والثاني بحسب تعدد المفعولات ولاشك ان تعددها لا يوجب للفعل زيادة اذ الفعل قد يقع على جماعة متعددين وعلى هذا تنزل صفاته تعالى و الا فلا تتصور المبالغة فيها لتناهيها في الكمال في نفس الامر لا بحسب ادعاء المتكلم ولهذا قال بعضهم في حكيم معنى المبالغة فيه تكرار حكمة بالنسبة الى الشرائع • قال في الكشاف المبالغة في التواب للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباده • وقد اورد بعض الفضلاء سوالات على قوله تعالى والله على كل شى قدير وهو ان قديرا من صيغ المبالغة فيستلزم الزيادة على معنى قادر والزيادة على معنى قادر محال اذ الانجاد من واحد لا يمكن فيه التفاضل باعتبار كل فرد فرد • واجيب بان المبالغة لما تعذر حملها على كل فرد فرد وجب صرفها الى مجموع الافراد التي دل السياق عليها فهي بالنسبة الى كثرة المتعلق لا الوصف وذكر برهان الرشيد ان صفات الله تعالى التي على صيغ المبالغة كلها مجاز لانها موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها واستحسنه الشيخ تقي الدين والضرب الثاني المبالغة بالوصف ومنه قوله تعالى يكاد زيتها يضيى ولو لم تمسسه نار ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط كذا في الاتقان • وفي المطول المبالغة تنحصر في ثلاثة اقسام لان المدعى ان كان ممكنا عقلا وعادة فتبليغ كقول امرئ القيس • شعر • فعادى عداء بين ثور ونعجة • دراكا ولم ينضم بما فيفسل • ادعى ان هذا الفرس ادرك ثورا اي ذكرا من بقرا الوحش ونعجة اي انثى منها في مضمار واحد ولم يعرق وهذا ممكن عقلا وعادة وان كان ممكنا عقلا لا عادة فاغراق كقول الشاعر • شعر • ونكرم جارنا مادام فينا • وفتبعه الكرامة حيث مالا • الالف لاشباع ادعى ان جارة لا يميل عنه الى جانب الا وهو يرسل الكرامة والعطاء على اثره وهذا ممكن عقلا مستنفع عادة بل في زماننا يكاد يلحق بالمتنفع عقلا • وان لم يكن ممكنا لا عقلا ولا عادة فغلو ويمتنع ان يكون ممكنا

عادة مبتدعا عقلا • فائدة • اختلفوا في المبالغة • فقول انها مردودة مطلقا لان خير الكلام ما خرج
مخرج الحق • وقيل انها مقبولة مطلقا بل الفضل مقصور عليها لان احسن الشعر اذبه وخير الكلام
ما بولغ فيه • وقيل منها مقبولة ومنها مردودة وهو الراجع • فالمقبولة منها التبليغ والاغراق وبعض اصناف
الغلو وما سواها مردودة • والاصناف المقبولة من الغلو ما ادخل عليه ما يقربه الى الصحة نحو لفظ يكاد
في قوله تعالى يكاد زيتها يضيئ الآية • ومنها ما تضمن نوعا حسنا من التخجيل كقول ابي الطيب • شعر •
عَقَدْتُ سَنَابِكهَا عَلَيْهَا عِثْرًا • لو تبتغي عَنَّا عَلَيْهِ آمَنًا • ادعى ان الغبار المرتفع من سنايك الخيل قد اجتمع
فوق رؤسها متراكما متكاثفا بحيث صار ارضا يمكن ان تسير عليها تلك الجياد وهذا مبتدع عقلا وعادة
لكنه تخجيل حسن • ومنها ما اخرج مخرج الهزل والخذاعة كقولك • شعر • اسكر ذو بالامس ان عزمت على
الشر • ب غدا ان ذا من العجب • ودر جامع الصنائع گوید مردود از غلو آنست که محالي را ادعاء کند که متضمن
حسني و لطافتي نباشد مثاله • شعر • چون براندي سمند دولت را • بدو منزل رسيد پيش از خويش •
و در مجمع الصنائع گوید از عيوب مدح مبالغة است که از حد جنس ممدوح افراط کند يا تفریط مثال قسم
اول • شعر • اي کائنات را بوجود تو افتخار • اي بيش ز افرينش کم ز آفریدگار • چه اين قسم مدح جز پيغمبر
مارا عليه الصلوة والسلام نشاید و در حق غير آنحضرت هر کسي که باشد تجاوز از حد مدح بود و ملحق
است بهمين آنچه بر ترک ادب شرعي باشد چنانکه حکيم انوري گوید • شعر • بزرگواري کاندرا کمال قدرت
خويش • نه ايزد است چوايزد بزرگ بي همتاست • مثال قسم دوم • شعر • شهبي فرشته صفت خواجة محمد
خلق • وحيد دهر ملک بود کف کریم جهان • چه جنس ملوک را خواجه و وحيد دهر مرد حي قاصر باشد •
التبليغ على وزن التفعيل هو نوع من المبالغة كما عرفت •

فصل القاف • البازق بالذال المعجمة هو ماء عنب طبع فذهب منه اقل من النصف فان
ذهب النصف يسمى المنصف وان ذهب الثلثان و بقي الثلث يسمى الثلث و يجي في لفظ الطلاء •
البرق بسكون الراء المهملة ضياء يخرج من السحاب قال الحكماء في سبب حدوثه ان الدخان ربما
يخالط السحاب فيخرقه اما في معودة بالطبع او عند هبوطه للثكائف الحاصل بالبرد الشديد الوامل اليه
فيحدث من خرقه له و مصاكنه اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين فلطيفه ينطفي
سريعا و هو البرق و كثيفه لا ينطفي حتى يصل الى الارض و هو الصاعقة كذا في المواقف و شرحه •
والبرق بفتح التين نزد صوفيه چيزيست که ظاهر ميشود بنده را از لوايح نوري پس مي خواهد
آن بنده را سوي قرب حق کذا في لطائف اللغات •

البارقة نزد صوفيه عبارتست از لائحه که وارد ميشود بر سالت از جناب اقدس و بسرعت منقطع
شود و اين اوائل کشف است کذا في لطائف اللغات •

البريق هو الشيء المترقق للجسم من غيره و يجيى في لفظ الضوء في فصل الالف من باب الضاد المعجمة •

البندقة هو اسم ما يتحمل في المقعدة كالشيفاء ويطلق ايضا على درهم واحد وبعض اطباء يجعلها مثقالا وبعضها اربعة دوانق ويقال ايضا على شئ اكبر في هيئة البندقة وقد يطلق على البراز الذي يشتد جفافه وصلابته حتى صار بعرا وعلى طينة مدورة يرمى بها كذا في بحر الجواهر •

فصل الكاف * البابكية هي فرقة تلقب بالسبعية و يجيى في فصل العين المهملة من

باب السين المهملة •

فصل اللام * البتول بالفتح و بالثناة الفوقانية هي العذراء المنقطعة عن الزواج وقيل المنقطعة الى الله عن الدنيا و اتصالها في العقبى وهي نعت فاطمة رضي الله تعالى عنها بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم كذا في الصراح وغيره •

البخيل بالفتح والخاء المعجمة في اللغة نا بخشنده و در مجمع السلوك مي آرد بخيل آنست كه حقوق واجبه چون زكوة و نفقات و غير آن بجا نيارد و بعضي گویند بخيل آنست كه مال خود را بكسي ندهد و عارفان گویند بخيل آنست كه جان خود حق را ندهد •

البدال بسكون الدال المهملة مع فتح الباء و كسرهما هو القائم مقام الشيء و البديل مثله الابدال و البدلاء الجمع على ما في الصراح و المذهب و كذا البديل بفتحيتين كما في قوله تعالى بئس للظالمين بدلا • و عند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره • قال ابن الحاحب في الشافية الابدال جعل حرف مكان حرف غيره اى جعل حرف من حروف الابدال و هي حروف انصت يوم جذ طاء زل فلا يرد نحو اظلم فان اصله اظلم جعل الطاء مكان تاء افتعل لارادة الادغام فانه لا يسمى ذلك بدلا لما ان الطاء ليست من حروف الابدال • و قوله مكان حرف احتراز عن جعل حرف عوضا عن حرف في غير موضعه كهمزة ابن و اسم فانه لا يسمى ذلك بدلا لا تجوزا ولذا لم يقل انه جعل حرف عوضا عن حرف آخر • و قوله غيره تأكيد لقوله حرف لدفع وهم ان رد اللام في نحو ابوي يسمى ابدالاً و الحرف الاول اى الذي جعل مكانه غيره يسمى مبدلاً منه و الحرف الثاني اى الذي جعل مكان غيره يسمى مبدلاً و بدلاً هكذا يستفاد من شروح الشافية • ثم الابدال اعم من الاعلال من وجه فان لفظ الاعلال في اصطلاحهم مختص بتغيير حروف العلة بالقلب او الحذف او الاسكان فيصدقان في قال و يصدق الابدال فقط في السادي فان اصله السادس و الاعلال فقط في يدعوى و اعم مطلقاً من القلب اذ القلب مختص في اصطلاحهم بابدال حروف العلة و الهمزة بعضها مكان بعض الا ان المشهور في غير الاربعة لفظ الابدال كذا ذكر الرضي و يجيى في لفظ الاعلال ايضا في فصل اللام من باب العير • قال في الاتقان في نور بدائع القرآن الابدال هو اقامة بعض

الحروف مقام بعض • وجعل منه ابن فارس فانطلق اي انفرق • وعن الخليل فحاسبوا خلال الديار انه اريد فحاسبوا فقامت الجيم مقام الكاء وقد قرئ بالكاء ايضا • وجعل منه الفارسي اني احببت حب الخير اي الخيل • وجعل منه ابو عبيدة الآمكاء وتصدية اي تصددة انتهى وهذا المعنى ليس عين المعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل قريب منه لعدم الاشتراط ههنا بكون الحرف المبدل من حروف الابدال كما لا يخفى • وعند النكاة تابع مقصود دون متبوعه ولفظ التابع يتناول تابع الاسم وغيره لعدم اختصاص البديل بالاسم فانه يجوز ان يقع الاسم المشتق بدلا من الفعل نحو مررت برجل يضرب ضارب على ما في بعض حواشي الارشاد في بيان خواص الاسم وكذا يجوز ان يبدل الفعل من الفعل اذا كان الثاني راجعا في البيان على الاول كقول الشاعر • مصراع • متى تاتنا تلمم بنا في ديارنا • فان تلمم من الالمام وهو النزول بدل من تاتنا على مائى العباب وكذا يجوز ان يكون جملة مبدلة من جملة لها محل من الاعراب اولا بشرط كون الثانية اوفى من الاولى بتادية المعنى المراد كما ستعرف • ثم المراد بكونه مقصودا دون المتبوع ان يكون ذكر المتبوع اي المبدل منه توطية لذكر حقيقة او حكما كما في بدل الغلط فانه وان لم يجعل توطية بل كان سبق لسان لكنه في حكم التوطية فانه في حكم الساقط فخرج من الحد النعت والتاكيد وعطف البيان لعدم كونها مقصودة وكذا العطف بالحرف لكون متبوعه مقصودا ايضا ولا يرد على التعريف المعطوف ببدل لان متبوعه مقصود ابتداء ثم بدأه شيى فاعرض عنه ببدل وقصد المعطوف فكلاهما مقصودان وانما لم نقل تابع مقصود بالنسبة الى آخرة على ما قالوا لئلا يخرج عن التعريف بدل الجملة من الجملة • ثم البديل اقسام اربعة لان البديل لا يخلو من ان يكون عين المبدل منه بان يصدق على ما يصدق عليه المبدل منه اولا يكون والثاني اما ان يكون بعض المبدل منه اولا يكون والثاني اما ان يكون له بالمبدل تلبس مّا او لم يكن فالاول بدل الكل وسماء ابن مالك في الالفية ببديل المطابق • قال الجليلي في حواشى المطول وهذه التسمية احسن لوقوعه في اسم الله تعالى نحو الى صراط العزيز الحميد الله فيمن قرأ بالجر فان المتبادر من الكل التجزي وهو ممتنع في ذات الله تعالى فلا يليق هذا الاطلاق بحسن الادب وان حمل الكل على معنى آخر • والثاني بدل البعض نحو ضربت زيدا راسه • والثالث بدل الاشتمال نحو اعجبني زيد علمه • والرابع بدل الغلط • وبهذا اندفع اعتراض من يقول ان ههنا قسما خامسا وهو بدل الكل من البعض نحو نظرت الى القمر فلكه لان هذا من بدل الاشتمال اذ بدل الاشتمال هو ان يكون بينه وبين متبوعه ملائمة بغيرهما اي تكون تلك الملابس بغيركون البديل كل المبدل منه او جزءه فيدخل فيه ما اذا كان المبدل منه جزءا من البديل ويكون ابداله منه بناء على هذه الملابس كما في المثال المذكور وانما لم يجعل هذا البديل قسما خامسا ولم يسم ببديل الكل عن البعض لقلته وندرته بل قيل بعدم وقوعه في كلام العرب والمثال موضوع • وأعلم ان في اطلاق الملابس يدخل بعض

انفراد بدل الغلط نحو ضربت زيدا غلامه او حماره فالمراد بها ملائمة بحيث توجب النسبة الى المتبوع النسبة الى الملابس اجمالا نحو اعجبني زيد علمه حيث يعلم ابتداء ان يكون زيد معجبا باعتبار صفة من صفاته لا باعتبار ذاته فتضمن نسبة الاعجاب الى زيد نسبة الى صفة من صفاته وكذا في سلب زيد ثوبه بخلاف ضربت زيدا حماره او غلامه لان نسبة الضرب الى زيد تامة لا يلزم في صحتها اعتبار غير زيد فيكون من باب بدل الغلط وكذا قولك بنى الامير وكيله من باب بدل الغلط لان شرط بدل الاشتمال ان لا يستفاد هو من المبدل منه معيناً بل يبقى النفس مع ذكر الاول منتظرة للبيان لاجمال الاول وهنا الاول غير مجمل لانه يستفاد عرفاً من قولك بنى الامير ان الباني هو وكيله . ثم انه لا يرد على الحصر بدل التفضيل نحو الناس رجلاً رجلاً اكرمته ورجل اهنته فانه من قبيل بدل الكل اذ البديل انما هو المجموع . فان قلت تجوز ان يكون بدل البعض . قلت فحينئذ يحتاج الى الضمير ولم ير بدل تفضيل ملفوظاً بالضمير ولا محتاجاً الى تقديره وذلك آية كونه بدل الكل . فان قلت فاذا كان مجموع العاطفين بدل الكل فما رافع كل من الجزئين على انفراده مع انه غير بدل على هذا التقدير . قلت هو نظير قولهم هذا حلو حامض فان المجموع هو الخبر فكل واحد من الجزئين مرفوع وتحقيقه انهم ذكروا ان في مثل قولهم هذا حلو حامض اعتبر العطف أولاً ثم جعل المجموع خبراً لان المقصود اثبات الكيفية المتوسطة بين الحلوة والحامضة لا اثبات انفسهما كما قاله البعض بناء على ان الطعمين امتزجا في جميع الاجزاء فعلى هذا القول يكون في كل من الحلو والحامض ضمير المبتدأ و على ما ذكرناه يكون في المجموع ضمير المبتدأ وليس في شيء من الجزئين ضمير ولا محذور في خلو الصفة عن الضمير اذا لم تكن مسندة الى شيء كما فيما نحن فيه فان المسند هو مجموع الصفتين وكل واحد منهما جزء المسند فيجوز خلوها عن الضمير لانها حينئذ يكون بمنزلة الضاد من ضارب . ان قلت فينبغي ان لا يثنى ولا يجمع ولا يثبت شيء من الجزئين عند تثنية المبتدأ و جمعه وتانيته . قلنا اجزاء تلك الاحوال على الجزئين كاجزاء الاعراب عليهما فان حق الاعراب اجراءه على المجموع لكن لما لم يكن المجموع قابلاً للاعراب اجري اعرابه على اجزائه وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى عبدالغفور حاشية الفوائد الضيائية في بيان تعدد خبر المبتدأ . ثم بدل الغلط ثلثة اقسام غلط صريح محقق كما اذا اردت ان تقول جادني حمار فسبقك لسانك الى رجل ثم تداركته فقلت حمار و غلط نسيان وهوان تنسى المقصود فتعتمد ذكر ما هو غلط ثم تداركته بذكر المقصود فهذان الفرعان لا يقعان في فصيح الكلام و ان وقع في كلام فحقه الاضراب عن المغلوط فيه بكلمة بل و غلط بدء وهوان تذكر المبدل منه عن قصد ثم تنههم انك غلط فيه وهذا معتمد الشعراء كثيراً مبالغته وتفننا وشرطه ان ترتقي من الادنى الى الاعلى كقولك هند نجم بدر كانك و ان كنت متعمداً لذكر النجم تغلط نفسك وترى انك لم تقصد الاتشبيه

بالبدر و ادعاء الغلط ههنا و اظهاره ابلغ في المعنى من التصريح بكلمة بل هكذا حقق السيد السند في حاشية المطول في توابع المسند اليه • أعلم انه قد تكون جملة مبدلة من جملة بمنزلة بدل الكل نحو اتبعوا المرسلين اتبعوا من لايسألكم اجرا وهم مهتدون وقد تكون بمنزلة بدل البعض نحو امدكم بما تعملون امدكم بانعام و بنين و جنات و عيون الآية فان الغرض من استعماله التنبيه على نعم الله تعالى و الثاني اوفى بتأدية لدلالته على النعم بالتفصيل من غير احالة على علم المخاطبين المعاندين فوزانه و زان وجهه في اعجبني زيد وجهه لدخول الثاني في الاول فان ما تعملون يشتمل الانعام و البنين و الجنات و غيرها وقد تكون بمنزلة بدل الاشتمال نحو قول الشاعر • شعر • اقول له ارحل لا تقيم عندنا • و الا فكن في السر و الجهر مسلما • فان الغرض من قوله ارحل كمال اظهار الكراهة لاقامة المخاطب • و قوله لا تقيم عندنا اوفى بتأدية لدلالته عليه بالمطابقة مع التاكيد الحاصل بالنون فوزانه و زان حسنهما في اعجبني الدار حسنهما لان عدم الاقامة مغاير لارتحال و غير داخل فيه مع ما بينهما من الملازمة و الملازمة هكذا في المطول و الاطول و ظهر من هذا ان اقسام البديل المذكورة لا تجري في الجمل حقيقة بل على سبيل التشبيه • فائدة • البديل في باب الاستثناء يخالف سائر الإبدال من وجهين • الاول عدم احتياجه الى الضمير العائد الى المبدل منه مع وجوبه في بدل البعض و الاشتمال و انما لم يحتج لان الاستثناء المتصل يفيد ان المستثنى جزء من المستثنى منه فيكون الاتصال قائما مقام الضمير • و الثاني مخالفته للمبدل منه في الايجاب و السلب مع وجوب الاتفاق في غير باب الاستثناء كذا ذكر الفاضل الجلبلي في حاشية المطول • و عند المحدثين هو الوصول الى شيخ شيخ احد المصنفين من غير طريقه كذا في شرح النخبة و يسمى البديل بالإبدال ايضا • و في الاتقان في النوع الحادي و العشرين العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب الستة تقع الموافقات و الابدال و المساوات و المصافحات فالموافقة ان يجتمع طريقه مع احد اصحاب الكتب الستة في شيخه و يكون مع علو على ما لو رواه من طريقه و قد لا يكون و البديل ان يجتمع معه في شيخ شيخه فصاعدا و قد يكون ايضا بعلو و قد لا يكون و المساواة ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و سلم الى شيخ احد اصحاب الكتب و المصافحة ان يكون اكثر عددا منه بواحد و مثاله يذكر في لفظ الموافقة في فصل القاف من باب الواو •

الابدال بكسر الهمزة بدل كرين و التبديل مثله و قيل التبديل تغيير الشيء عن حاله و الابدال جعل شيء مكان آخر هكذا في بعض كتب اللغة و قد عرفت معناه عند الصرفيين و اهل العربية و كذا عند النحاة منهم فان حاصل معناه ايراد الشيء بدلا عن شيء سواء كان ذلك الشيء المبدل حرفا او كلمة • و اما معناه عند المحدثين فهو ان يبدل راو براو آخر او اسناد باسناد آخر من غير ان يلاحظ معه تركيب بمتن آخر كما يستفاد من شرح شرح النخبة و يجي ايضا في لفظ القاب في فصل الباء

الموحدة من باب القاف • و يطلق ايضا عند هم على البدل كما عرفت • و اما عند المهندسين فهو اعتبار نسبة المقدم الى المقدم و التالي الى التالي و يجي في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

التبديل لغة هو الابدال و قيل غيره و قد عرفت • و عند الاصولييين هو النسخ كما يجي في فصل الخاء المعجمة من باب النون • و عند اهل البديع هو العكس و يجي في فصل السين المهملة من باب العين المهملة • و عند اهل التعمية وضع حرف بلا توسط عمل التصحيف چون اسم خليل درين بيت • بيت • خلقي شده چاك دامن از گل روی • كوباد كه آورد ازان گل رو بوی • كذا في بعض الرسائل المنسوب الى المولوي الجامي • و در جامع الصنائع گوید معماي مبدل آنست كه لفظي آرد كه چون معنی آنرا بزبان ديگر بدل كند نامي خيزد كه مطلوب باشد چون نام شمس درين بيت • بيت • گفتند كه معشوق كدام است ترا • گفتم آنكس كه آفتابش خوانند • چرا كه چون آفتاب را بعربي برند شمس شود ليكن اينجا قرينه بر بدل نيست اگر قرينه بر بدل هم ذكر كنند بهتر آيد مثاله • رباعي • شب خواجه ابوبكر بدیدم در راه • گفتم كه شوم ز سیر نامت آگاه • مارا چو ز درهای عرب بيرون برد • بر عكس سوار شد بتازي ناگاه • يعني درها بعربي ابواب بود و ماء آب و هرگاه كه از ابواب آب برود ابومانند و سوار بعربي ركب بود چون ركب را معكوس كنند بكر شود •

مبادلة الراسين نزد بعضي بلغا آنست كه دو لفظ متجانس در كلام آرند كه در اول حروف مختلف باشند چون سلام و كلام و سلامت و ملامت و اين از مخترعات حضرت امير خسرو دهلوي است كذا في جامع الصنائع •

الابدال بفتح الالف جمع البدل و التبديل و كذا البدلاء بالضم على ما عرفت • و مولوي عبد الغفور در حاشية نفحات مي آرد لفظ ابدال در عرف صوفيه مشترك لفظي است تارة اطلاق ميكنند بر جمعي كه تبديل كرده اند صفات ذميمة را بصفات حميدة و عدد ايشان منحصر نيست و تارة اطلاق ميكنند بر عددي معين و بر تقدير اطلاق بر عدد معين بعضي بر چهل شخص اطلاق ميكنند كه ايشان را اشتراك است در صفت مخصوص و بعضي بر هفت اطلاق ميكنند و از اين بعض بعضي بر اينند كه اوتاد از ابدال خارج اند و بعضي گویند كه اوتاد از جمله ابدال اند و دو ديگر از ابدال امامان اند كه وزيران قطب اند و ديگري قطب است • و اين هفت تن را ابدال بنابر آن گویند كه چون يكي ازينها برود ديگري كه بحسب مرتبه فرو تر از او بود بجاي او نشيند و حفظ مرتبة وي كند • و بعضي ميگویند كه تسميه ايشان بابدال از انجبت است كه حق سبحانه تعالى ايشان را قوتي داده كه چون خواهند بجائي روند و بنابر باعني خواهند كه صورت ايشان درين موضع بود شخصي مثالي بر صورت خود دران موضع بگذارند بدل

خود • اما جماعتی که بدل ایشان شخصی مثالی پیدا شود بپای اراده ایشان آنها را ابدال نگویند و بسیاری از اولیا چنین باشند انتهای • و فی بعض التفسیر سئل ابوسعید عی الاوتاد و الابدال ایها افضل فقال الاوتاد فقیل کیف فقال لان الابدال ینقلبون من حال الی حال و یددلون من مقام الی مقام • و الاوتاد بلغ بهم النهایة و ثبتت ارکانهم فهم الذین بهم قوام العالم و هم فی مقام التمکین • و در مرآة الاسرار میگوید قال رسول الله صلی الله علیه وآله و سلم بدلاء امتی سبعة هفت بدلاء در هفت اقلیم میمانند آنکه در اقلیم اول است بر قلب ابراهیم علیه السلام است و نام او عبد الحی و آنکه در دوم است بر قلب موسی است علیه السلام و نام او عبد العلیم و آنکه در سیوم است بر قلب هارون است علیه السلام و نام او عبد المرید و آنکه در چهارم است نام او عبد القادر است و او بر قلب ادریس است علیه السلام و آنکه در پنجم است بر قلب یوسف است علیه السلام و نام او عبد القاهر و آنکه در ششم است بر قلب عیسی است علیه السلام نام او عبد السميع و آنکه در هفتم است بر قلب آدم است علیه السلام و نام او عبد البصیر و این هفتم ابدال خضر است و وظیفه ایشان مدد خلائق است و همه عارف بمعارف و اسرار الهی که در کواکب سبعة است الله تعالی در ایشان همه تاثیر داده است • و در ابدال از هفت مذکور یعنی عبد القاهر و عبد القادر در هر ولایتی و یا بر هر قومی که قهر نازل شود نامزد میشوند و سبب مقهوری آن قوم و ولایت اقدام ایشان باشد و چون یکی ازینها بمیرد یکی را از عالم ناسوت که صوفی باشد بجایش نصب کنند و بنام آن میرنده بخوانند ای محبوب سید و پنجاه و هفت دیگر اند از ابدال و همه در کوه ساکن و خوراک ایشان برگ سلم و دیگر درختان است و ملخ بیابان و با کمال معرفت مقید اند سیری و طیری ندارند و سید ازین بر قلب آدم اند قال رسول الله صلی الله علیه وآله و سلم ان الله خلق ثلثمائة نفس قلوبهم علی قلب آدم و له اربعون قلوبهم علی قلب موسی و له سبعة قلوبهم علی قلب ابراهیم و له خمسة قلوبهم علی قلب جبرئیل و له ثلثة قلوبهم علی قلب میکائیل و له واحد قلبه علی قلب محمد علیه و علیهم الصلوة و السلام چون این بمیرد از سه تن یکی را بجایش رسانند و چون از سه یکی بمیرد از پنج یکی را بجایش رسانند و چون از پنج یکی بمیرد از هفت یکی را بجایش رسانند و چون از هفت یکی بمیرد از چهار یکی را بجایش رسانند و چون از چهار یکی بمیرد از سیصد یکی را بجایش رسانند و این جمله بدلاء بترتیب مذکور فیض از قطب ابدال میگیرند که دل او بر دل اسرافیل است ای محبوب بدلاء چهار صد و چهار اند سید و شصت و چهار را ذکر کردیم و چهار دیگر اند کما قال علیه الصلوة و السلام بدلاء امتی اربعون رجلا اثنا عشر بالشام و ثمان و عشرون بالعراق • و در لطائف اشرفی گوید حضرت رسالت پناه صلی الله علیه وآله و سلم عالم را دو قسم کرده نصف شرقی و نصف غربی و از عراق نصف شرقی

خواسته چنانچه خراسان و هندوستان و تركستان و سائر بلاد شرقي در عراق داخل اند و از شام نصف غربي خواسته چون شام و بلاد مصر و سائر بلاد غربي پس فيض اين چهل تن مذکور بر تمام عالم ناشي است و اكثر اين چهل تن بدلاء را چهل ابرار خوانند •

البطلان بالضم و سكون الطاء المهملة خلاف الحق كذا في الصراح و يجي مفصلا في فصل القاف من باب الحاء المهملة • و عند الفقهاء من الحنفية هو كون الفعل بحيث لا يوصل الى المقصود الدينوي املا و ذلك الفعل يسمى باطلا و لذا قالوا الباطل ما لا يكون مشروعاً باصله ولا بوصفه • و عند الشافعية اعم من ذلك لانه يشتمل الفساد ايضا فانهم يسمون ما ليس بصحيح باطلا و يقولون بترادف الباطل و الفاسد و يجي كل ذلك مستوفى في لفظ الصحة في فصل الحاء المهملة من باب الصاد المهملة و لفظ الفساد في فصل الدال من باب الفاء • و الباطل عند الصوفية عبارة عما سوى الحق كما في كشف اللغات وغيره •

البلة بحركات الموحدة و باللام المشددة هي الرطوبة على ما في الصراح و اختلفت عبارات العلماء في تفسيرها فقال شارح الاشارات انه ذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه و الجفاف عدم البلة عما من شأنه ان يبتل و قال في شرح حكمة العين ما حاصله ان الجسم اما ان يقتضي طبيعته النوعية كيفية الرطوبة او لا فالاول الرطب و الثاني اما ان يلتصق به جسم رطب او لا يلتصق به جسم رطب و الاول هو المبتل ان التصق بظاهرة فقط غير غائص فيه كالججر في الماء و المنتقع ان كان غائصا فيه كالخشب في الماء و الثاني اي الذي لا تقتضي طبيعته الرطوبة و لم يلتصق به جسم رطب هو الجاف و مثاله ظاهر و قيل مثاله الزبدق فالجفاف على هذا هو عدم مقارنة جسم متكيف بالرطوبة الى جسم لا تقتضي طبيعته الرطوبة فهو على هذا التفسير غير محسوس و بينه و بين البلة تقابل العدم و الملكة انتهى • و قال السيد السند في حاشية شرح الطواع في الاجسام ما هو رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته و مبتل و هو الذي جرى على ظاهر ذلك الجوهر و التصق به او نفذ في جوفه ايضا و لم يفده لينا و ذلك الجوهر حينئذ يسمى بلة و منتقع و هو الذي نفذ في اعماق ذلك الجوهر و افاده لينا • و الرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام و هي بهذا المعنى جوهر لا من الكيفيات الملموسة • و تطلق ايضا على الكيفية الثابتة لجوهر الماء و قال في شرح المواقف الرطب هو الذي تكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة و المبتل هو الذي التصق بظاهر ذلك الجسم الرطب و المنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه و افاده لينا • فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم آخر • و الجفاف عدم البلة عن شئ هي من شأنه • و قد تطلق كل من البلة و الرطوبة بمعنى الآخر انتهى فظاهر هذه العبارة و كذا عبارة شرح الاشارات تدل على

ان المبطل اعم من المنتقع و ما في شرح حكمة العين و حاشية الطوال يدل على انهما متباينان •

البوال بالضم علة توجب كثرة البول يقال اخذه البوال •

البولتان هي ان تقطر من العينين في كل قليل من الزمان قطرات من الماء ثم تنقطع كذا

في بحر الجواهر •

فصل الميم* البرسام بالكسر كما في الينابيع او بالفتح كما في التهذيب عند الاطباء و يسمى

بالجرسام ايضا هو الورم الذي يعرض للحجاب الذي بين الكبد و المعدة كذا قال الشيخ نجيب الدين • و قال نفيس الملة و الدين انه قد خالف جمهور القوم في تعريف هذا المرض الذي هو بين الكبد و القلب و اما للحجاب الحائل بين المعدة و الكبد فمما لم يقل به احد من الفضلاء غير الطبري كذا في بحر الجواهر •

البراهمة هم قوم من منكري الرسالة على ما في بعض شروح الكسامي • قال صاحب الانسان

الكامل هم قوم يعبدون مطلقا من حيث نبي و رسول بل يقولون انه ما في الوجود شيء الا و هو مخلوق لله تعالى فهم معترفون بالوحدانية لكنهم ينكرون الانبياء و الرسل مطلقا فعبادتهم للحق نوع من عبادة

الرسل قبل الارسل و هم يزعمون انهم اولاد ابراهيم عليه السلام و يقولون ان لنا كتابا كتبه ابراهيم عليه السلام من نفسه من غير ان يقول انه من عند ربه فيه ذكر الحقائق و هو خمسة اجزاء • فاما اربعة اجزاء فانهم يبيحون قراءتها لكل احد • و اما الجزء الخامس فانهم لا يبيحونه الا للآحاد منهم لبعد غوره و قد اشتهر

بينهم ان من قرء الجزء الخامس لابد ان يؤل و يرجع امره الى الاسلام فيدخل في دين محمد و هذه الطائفة اكثر ما يوجد في بلاد الهند ثم ناس منهم يتزيئون بزيمهم و يدعون انهم براهمة و ليسوا منهم و هم

معروفون بينهم بعبادة الوثن فمن عبد منهم الوثن فلا يعد من هذه الطائفة •

البلغم هو عند الاطباء نوع من الاخلاط و هو قسمان اما طبيعي و هو الذي يصلح لان يصير دما و كانه

دم قاصر عن تمام النضج و اما غير طبيعي و هو خمسة اصناف الحلو و المالح و العفص و التّفه و الحُرّة • و في

بحر الجواهر البلغم الطبيعي هو خلط بارد رطب ابيض اللون مائل الى الكلاوة و البلغم المائي هو الرقيق المستوى القوام و البلغم الزجاجي هو الثخين الذي يشبه الزجاج الدائب و البلغم المخاطي هو الغليظ

الذي يختلف قوامه و البلغم الخام هو الرقيق الذي يختلف قوامه •

البهشمية هي فرقة من المعتزلة من اصحاب ابي هاشم انفرد ابو هاشم عن ابيه بإمكان استحقاق

الذم و العقاب بلا معصية مع كونه مخالفا لاجماع و الحكمة و بانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها

عالمًا بقبحه و لا توبة مع عدم القدرة • ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل و لله تعالى احوال

لا معلومة و لا مجهولة و لا قديمة و لا حادثة كذا في شرح المواقف •

البهيمية في اللغة ما له اربع قوائم و الجمع البهائم • و في جامع الرموز في كتاب الشرب البهيمية

ما لانطق له وذلك لما في صورته من الابهام لكن خص التعارف بما عدا السباع و الطير كما في المضمرات •
المبهم بالفتح فربسته و پوشيده على ما في كنز اللغات • وعند النحاة يطلق على اشياء • احدها لفظ فيه ابهام وضعا و يرفع ابهامه بالتمييز و بهذا المعنى يستعمل في التمييز • و ثانيها احد قسمي الظرف المقابل للموقت و يجيء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة • و ثالثها احد قسمي المصدر المقابل للموقت و يجيء في المفعول المطلق في فصل الفاء من باب اللام • و رابعها اسم كان متضمنا للاشارة الى غير المتكلم و المخاطب من غير اشتراط ان يكون سابقا في الذكر البتة فلا يرد المضمر الغائب لاعتبار ذلك الاشتراط فيه • ثم المبهم بهذا المعنى على نوعين لانه ان كان بحيث يستغني عن قضية فهو اسم الاشارة او لا يستغني فهو الموصول و القضية التي بها يتم ذلك الموصول تسمى صلة و حشوا كما في اللباب و الضوء شرح المصباح • و عند الاصوليين هو المجمع و يجيء في فصل اللام من باب الجيم • و عند المحدثين هو الراوي الذي لم يذكر اسمه اختصارا و هذا الفعل اي ترك اسم الراوي يسمى ابهاما كقولك اخبرني فلان او شيخ او رجل او بعضم او ابن فلان • و يستدل على معرفة اسم المبهم بوزوده من طريق آخر و لا يقبل حديث المبهم ما لم يسم و كذا لا يقبل خبره و لو ابهم بلفظ التعديل كان يقول الراوي عنه اخبرني ثقة على الاصح كذا في شرح النخبة و حواشيه • و في الارشاد الساري شرح البخاري اعلم انه قد يقع المبهم في الاسناد كان يقول اخبرني فلان و قد يقع المبهم في المتن كما في حديث ابي سعيد الخدري في ناس من اصحاب النبي صلى الله عليه و سلم مروا بحي فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فرقا رجل منهم فان الراقي هو ابوسعيد الراوي المذكور •

فصل النون • البدن بفتح الباء و الدال المهملة الجسد سوى الرأس كما في القاموس و قال الجوهري البدن الجسد و عليه اصطلاح السالكين • قال في مجمع السلوك البدن في اصطلاح السالكين هو الجسم الكثيف •

البرهان بالضم و سكون الراء المهملة بيان الحجة و ايضاها على ما قال الخليل • و قد يطلق على الحجة نفسها و هي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشئ • و اهل الميزان يخصصونه بحجة مقدماتها يقينية كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية • و البرهان عند الاطباء هو الطريق القياسي الذي يليق بالطب لا المؤلف من اليقينييات كذا في بحر الجواهر • ثم البرهان الميزاني اما برهان لم يسمى برهانا لمتيا و تعليلا ايضا او برهان ان و يسمى برهانا انيا و استدلالا ايضا لان الحد الاوسط في البرهان لابد ان يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر في الذهن اي علة للتصديق بثبوت الاكبر للاصغر فيه فان كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة في الخارج ايضا فهو برهان لمي لانه يعطى اللية في الخارج و الذهن كقولنا هذا متعفن الاخلاط و كل متعفن الاخلاط فهو محموم فهذا

محموم فتعفن الاخلاط كما انه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوتها في الخارج • وان لم يكن علة لوجودها في الخارج بل في الذهن فقط فهو برهان آتي لانه مفيد اتيّة النسبة في الخارج دون لبيتها كقولنا هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن الاخلاط في الذهن الا انها ليست علة له في الخارج بل الامر بالعكس • والحاصل ان الاستدلال من المعلول على العلة برهان اني وعكسه برهان لمي وصاحب البرهان يسمى حكيما هذا خلاصة ما في شرح المطالع وشرح الشمسية وحواشيه وشرح المواقف • وقال صاحب السلم الاوسط ان كان علة للحكم في الواقع فالبرهان لمي والا فاني سواء كان معلولا او لا والاستدلال بوجود المعلول على ان له علة ما كقولنا كل جسم مولف وكل مولف مؤلف لمي وهو الحق فان المعتبر في برهان الم علية الاوسط لثبوت الاكبر للاصغر لا لثبوتها في نفسه وبينهما بون انتهى بقي ههنا ان القياس المشتمل على الاوسط هو الاقتراضي اذ الاوسط في غير الاقتراضي اصطلاحا فتخصيص البرهان بالاقترايات ليس على ما ينبغي الا ان يقال المراد بالاوسط نسبة الاوسط الى الاصغروما في حكمها مما يتضمنه القياس الاستثنائي على ما قال ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق • اعلم ان لبعض البراهين اسما كبرهان التطبيق والبرهان السلمي والترسي والعشري وبرهان التضايف وبرهان المساواة •

برهان التطبيق ويجيء بيانه في لفظ التسلسل في فصل اللام من باب السين المهمة وكذا برهان

التضايف وبرهان العشري يجيء هناك ايضا •

البرهان السلمي قالوا الابعاد متناهية للبرهان السلمي وهو ان نفرض ساقين مثلثين خرجا من

نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد او ازيد او انقص فلانفراج الى الساقين نسبة محفوظة بالغاما بلغ فلو ذهب الساقان الى غير النهاية لكان ثم بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية هذا خلف لانه يلزم انحصار ما لا يتناهي بين الحاصرين اذ الانفراج لابد ان يكون متناهي لكونه محصورا بين حاصرين وهما الساقان مثلا اذا امتد الساقان عشرة اذرع وكان الانفراج بينهما حينئذ ذراعا فاذا امتد عشرين كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتد اثلثين كان الانفراج ثلثة اذرع وهكذا وهذا معنى نسبة الانفراج اليهما وحينئذ يكون نسبة المتناهي وهو الامتداد الاول اعني العشرة الى غير المتناهي وهو امتداد الخطين الذاهب الى غير النهاية كنسبة المتناهي هو الانفراج الاول اعني الذراع الواحد الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لمامر ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج وهذا خلف لان نسبة المتناهي الى المتناهي معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي هذا هو البرهان السلمي على

الاطلاق و اما مع زيادة التلخيص فهو اننا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان بحيث يكون الانفراج بينهما بقدر الامتداد فاذا ذهبنا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة و اللازم باطل لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة •

البرهان الترسي قالوا في اثبات تناهي الابعاد ايضا اننا نقسم جسما على هيئة الدائرة و ليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان يقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم يوصل بين النقطة المقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فيقسم حينئذ على اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع كلها الى غير النهاية ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهي بين حاصرين و اما متناه فكذلك الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بست مرات •

برهان المسامة قالوا لو وجد بعد غير متناه و لو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه و خطا آخر متناهما موازيا له ثم يميل الخط المتناهي بحركة مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهة الخط الغير المتناهي فيسامه اي يلاقيه بالاخراج ضرورة و المسامة حادثة لانها كانت معدومة حال الموازاة فلها اول ان كل حادث كذلك و هي اي مسامته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامة و انه محال ان مامن نقطة تفرض على الخط الغير المتناهي الا و المسامة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لا تناهي الخط قبل المسامة معها لان المسامة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزواوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد الطرفين هو مبدء المتناهي مفروضا على وضع الموازاة و الآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامة • و الزاوية تقبل القسمة الى غير النهاية و كلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامة مع النقطة الفوقانية فلم تكن تلك النقطة الاولى اول نقطة المسامة فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول نقطة المسامة • و تلخيصه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن المفروض المذكور و اللازم باطل لانه مستلزم اما لامتناع المسامة او لوجود نقطة هي اول نقطة المسامة و القسمان باطلان و ان شئت تفصيل الجميع فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر في بيان تناهي الابعاد •

الباطنية بالطاء المهملة هي السبعية و يجيء في فصل العين المهملة من باب السين المهملة وتطلق ايضا على المشبهة المبطللة بالصوفية و يجيء في فصل الفاء من باب الصاد المهملة و تسمى اباحية و صاحبية ايضا •

البستان هو كل ارض يحيطها حائط و فيها نخيل متفرقة و اعناب و اشجار يمكن زراعة ما بين الاشجار فان كانت الاشجار ملتفة لا يمكن زراعة ارضا فهي كرم كذا في الكافي في بيان ما يجب فيه الخواص و العشر و هكذا في درر الاحكام و جامع الرموز •

المبطرون بالطاء المهملة ايضا لغة من يشتكى بطنه • وفي الطب من به اسهال يمتد اشهرا بسبب ضعف المعدة كذا في بحر الجواهر •

البنائية بالنون فرقة من غلاة الشيعة أتباع بنان بن سمان قال بنان خذله الرحمان ان الله على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه لقوله تعالى لا يبقى الا وجه ربك ذي الجلال والاكرام • وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان لعنة الله على هذا الشيطان كذا في شرح المواقف •

البيان بالياء المثناة التحتانية لغة الفصاحة يقال فلان ذو بيان اي فصيح وهذا ابين من فلان اي افسح منه و اوضح كلاما • قال صاحب الكشف البيان هو المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير كذا ذكر السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية • وقال الجلي في حاشية السطول البيان مصدر بان اي ظهر جعل اسما للمنطق الفصيح المعبر عما في الضمير والتبيان مصدر بئى على الشذوذ • وقد يفرق بينهما بان التبيان يحتوي على كذا الخاطر واعمال القلب وقريب منه ما قيل التبيان بيان مع دليل وبرهان فكانه مبني على ان زيادة البيان لزيادة المعنى • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف البيان الكشف والتوضيح وقد يستعمل بمعنى اثبات بالدليل انتهى • وبالجمله فهو ما مصدر بان وهو لازم ومعناه الظهور او مصدر بئى وهو قد يكون لازما كقولهم في المثل قد بئى الصبح لذي عينين اي بان وقد يكون متعديا بمعنى اظهار قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه اي اظهار معانيه وشرائعه على ما وقع في بعض الكتب • وفي بعض شروح الحسامي ثم ان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام واما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فهنا امور ثلثة اعلام وتبيين ودليل يحصل به الاعلام او علم يحصل من الدليل • ونفط البيان يطلق على كل واحد من تلك المعاني الثلاثة وبالنظر الى هذا اختلف تفسير العلماء له • فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي والظهور وأورد عليه ان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق ولا يدخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا • وايضا لفظ الحيز مجاز والتجوز في الحد لا يجوز • وايضا الظهور هو التجلي فيكون تكرارا فالاولى ان يقال البيان هو اظهار المراد كما في التوضيح • ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل من الدليل كابي بكر الدقاق و ابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المعلوم وبعبارة اخرى هو العلم عن الدليل فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد • ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه • وعبارة بعضهم هو الادلة التي بها تتبين الاحكام قالوا والدليل

على صحته ان من ذكر دليلا لغيره و اوضحه غاية الايضاح يصح لغة و عرفا ان يقال تم بيانه و هذا ببيان حسن اشارة الى الدليل المذكور و على هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام و الفعل و الاشارة و الرمز اذ الكل دليل و مبين و لكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول فكل مفيد من كلام الشارع و فعلا و سكوته و استبشاره بامرو تنبيهه بفحوى الكلام على علة بيان لان جميع ذلك دليل و ان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل و بيان * التقسيم * البيان بالاستقراء عند الاصوليين على خمسة اوجه بيان تقرير و بيان تفسير و بيان تغيير و بيان تبديل و بيان ضرورة و الاضافة في الاربعة الاول اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير و الاضافة في الاخير اضافة الشيء الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة * وقد يقال بيان مقرر و مفسر و مغير و مبدل و ذلك لان البيان اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة و بالعقل ايضا و الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل و يسمى بالنسخ ايضا و الاول اما ان يكون بلا تغيير او مع تغيير الثاني بيان تغيير كالاستثناء و الشرط و الصفة و الغاية و التخصيص و الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك و المجلد الثاني بيان تفسير و الاول بيان تقرير * ان قيل الغاية ايضا بيان لمدة فكيف يصح جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه * قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء هو من مدلول الكلام و مراد به بخلاف الغاية فانها لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلذا جعلت بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام * وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير و التعليق بالشرط بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لاظهار للحكم الحادث * قيل ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فانسخ بيان و كذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء و ان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان * وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشتمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء * وبعضهم زاد قسما سادسا و قال البيان اما بلفظي او غيره و غير اللفظي كالفعل و اللفظي اما بمنطوقه و لا الخ و بالجملة فبيان التقرير هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص كما في قوله تعالى ما من دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقا و حرف في ههنا بمعنى على كما في قوله تعالى سيروا في الارض فالدابة لا تكون الاعلى الارض لانها مفسرة بما يدب على الارض لكن يحتمل المجاز بالتخصيص بنوع منها لانها نقلت اولا في ذوات اربع قوائم ثم نقلت ثانيا فيما يركب عليه من الفرس و الابل و الحمار و الغيل ثم نقلت ثالثا في الفرس خاصة فلقطع هذا الاحتمال قال الله تعالى في الارض ليفيد شمول جميع اجناسها و انواعها و اصنافها و افرادها وكذلك جملة يطير بجناحيه فان حقيقة الطير ان لا يكون الا بالجناح لكن يحتمل غيره كما يقال المرأ يطير بهمنه فزاد قوله يطير

بجناحيه ليقطع احتمال التجوز و ليفيد العموم و كما في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون و بيان التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك و المجمل و المشكل و الخفي و كلاهما يصح موصولا و مفصولا و بيان التغيير هو البيان لمعنى الكلام مع تغييره كالتعليق و الاستثناء و لا يصح الاموصولا و بيان التبديل هو النسخ و يجي في فصل الخاء المعجمة من باب النون و بيان الضرورة هو بيان يقع بغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضدة • فمنه ما هو في حكم المنطوق به ابي النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له حكم المنطوق و ان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته معنى فكذا ههنا كقوله تعالى و ورثه ابواه فلامه الثلث • فقوله و ورثه ابواه يوجب الشركة مطلقا • و قوله فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة لا بحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة لم يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولا ييه مابقي فحصل بالسكوت بيان المقدار • و منه ما يثبت بدلالة حال المتكلم الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع و المجتهد و صاحب الحادثة فالمعنى ما ثبت بدلالة حال الساكت كسكوت صاحب الشرع من تغيير امر يعاينه يدل على حقيقته و كذا السكوت في موضع الحاجة • و منه ما ثبت ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين رأى عبده يبيع و يشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس • قيل و الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ما ثبت بدلالة حال المتكلم • و منه ما ثبت بضرورة طول الكلام او كثرت كقول الحنفية فيمن قال له علي مائة و درهم او مائة و قفيز حنطة ان العطف جعل بيانا لاول اي المائة بانها دراهم او قفيز حنطة و ان شئت الزيادة على ما ذكرنا فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و التلويح و شروح الحسامي • و البيان عند الصرفيين يطلق على الاظهار اي فك الادغام • و عند النحاة يطلق على عطف البيان و يجي في فصل الفاء من باب العين المهملة • و عند اهل البيان اسم علم على ما سبق في بيان اقسام العلوم العربية في المقدمة و صاحب هذا العلم يسمى بيانيا و كثير من الناس يسمي علم المعاني و البيان و البديع علم البيان و البعض يسمي الاخيرين اي البيان و البديع فقط بعلم البيان كما في المطول •

بين بين بالياء المخففة الساكنة و هما اسمان جعلتا اسما واحدا و بنيا على الفتح يقال هذا بين بين اي بين الجيد و الردي و الهمزة المخففة يسمى همزة بين بين كذا في الصراح • قال الصرفيون بين بين هو التسهيل و يجي في فصل اللام من باب السين المهملة • و قد يطلق على قسم من الامالة ايضا و يقال له التقليل و التلطيف ايضا و يجي في فصل اللام من باب الميم و قد يطلق على النسبة الحكيمة التي اخترعها المتأخرون التي هي مورد الايقاع و الانتزاع كما في السلم و غيره •

البين بتشديد الياء بمعنى يبيد واشكارا على ما فى الصراح و عند المنطقين يطلق على قسم من اللازم و يجي تقسيمه اى البين بالمعنى الاعم و البين بالمعنى الاخص في فصل الميم من باب اللام •

البيانات جمع بينة وهي عند اهل الجفر يطلق على ما سوى اول الحروف من اسم حرفي و تسمى بالفرائز ايضا وقد سبق في بيان البسط في فصل الطاء المهملة من باب الموحدة • و عند الفقهاء يطلق على الشهادة فانهم قالوا ان الحجة فى الشرع على ثلاثة اقسام البينة و الاقرار و النكول كذا فى الاشياء •

التبيين هو مصدر على وزن التفعيل معناه الكشف و اظهار المراد • و عند النحاة هو اسم التمييز و يجي في فصل الزاء المعجمة من باب الميم و يقال له المبين ايضا بكسر الياء المشددة • وفى الضوء شرح المصباح و اما مائة فانها تضاف الى ما يبينها الا ان مبيئها مفرد انتهى • ثم المبين بالفتح عند الاصوليين نقيض المجل و هو اللفظ المتضح الدلالة وكما انقسم المجل الى المفرد و المركب فكذلك مقابله المبين قد يكون في مفرد وقد يكون في مركب وقد يكون فيما سبق له اجمال و هو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن ابتداء بقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم كذا فى العضدي فعلى هذا المبين مرادف للظاهر المفسر بما دل دلالة واضحة • وفي بعض كتب الحنفية المجل ما لا يوقف على المراد منه الابيان المتكلم و نقيضه المبين • وقال شارحه فحده نقيض حده فالمبين هو الذي يوقف على المراد منه بدون بيان المتكلم وهذا غير مطرد لانه يدخل فيه بعض افراد المشترك و المشكل و الخفي انتهى •

وفى الكتب المشهورة للحنفية كالتوضيح و الحسامي و المناظر ضد المجل المفسر و هو ما اتضح دلالاته حتى سد باب التأويل و التخصيص اى لم يبق محتملا لهما نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون •

المباينة هي عند المحاسبين و المهندسين كون العددين الصحيحين بحيث لا يعد هما غير الواحد كالسبعة و التسعة فانه لا يعدهما الا الواحد فهما متباينان • وقيد الصحيح بناء على عدم جريانها فى الكسور و يقابله الاشتراك و المشاركة لانه كون العددين بحيث يعدهما غير الواحد ولذا قيل في تحرير اقليدس الاعداد المشتركة هي التي يعدها جميعا غير الواحد و الاعداد المتباينة هي التي لا يعدها جميعا غير الواحد انتهى • وهذا فى الاعداد • و اما فى المقادير خطوطا كانت او سطوحا او اجساما فالمراد بكونها مشتركة ان يعدها مقداراً اعم من ان يعتبر فيه انه منطوق او اسم و بكونها متباينة ان لا يكون كذلك بان لا يوجد لها مقدار ما يعدها فالاثنان و الاربعة متشاركان و كذا جذر الاثنين و جذر الثمانية و اما جذر الخمسة و جذر العشرة فمتباينان و هذا فى الخطوط هو التشارك و التباين فى الطول ثم فى الخطوط نوع آخر منهما لا يتصور مثله فى الاجسام و لم يعتبر فى السطوح لعدم الانضباط او لعدم الاحتياج و هو التشارك و التباين فى القوة اى المربع فالخطوط المشتركة فى القوة هي التي تكون متباينة فى الطول و تكون مربعاتها مشتركة مثل جذر ثلاثة و جذر ستة و المتباينة فى القوة هي التي لا تكون لها ولا مربعاتها

الاشتراك مثل جذر اثنين وجذر خمسة فالخطوط ان كانت منطقة اي يعبر عنها بعدد فهي متشاركة و ان كانت اصم فهي اما متشاركة كجذر اثنين وجذر ثمانية فان الاول نصف الثاني او متباينة كجذر خمسة وجذر عشرة و الخطوط الصم في المرتبة الاولى بالنسبة الى المنطقة متباينة في الطول مشتركة في القوة كجذر عشرة مع خمسة وفيما بعد المرتبة الاولى بالنسبة اليها متباينة في الطول والقوة جميعا كخمسة وجذر جذر عشرة هكذا يستفاد من تحرير اقليدس و حواشيه * وعند المنطقيين كون المفهومين بحيث لا يصدق احد هما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والحجر و يسمى تباينا كلياً و متباينة كلية ايضاً * و المباينة الجزئية و يسمى بالتباين الجزئي ايضاً صدق كل واحد من المفهومين بدون الآخر في الجملة و يجيء في لفظ الكلي تحقيقه في فصل اللام من باب الكاف * وفي بعض حواشي شرح المطالع قال كل مفهومين متصادقين على شيء واحد سواء كان تصادقهما عليه في زمان واحد او في زمانين و على كلا التقديرين سواء كان تصادقهما عليه من جهة واحدة او من جبهتين ليسا متباينين فلا تكون الكليات الخمس متباينة وكذا مثل النائم والمستيقظ والابن وغير ذلك * وقد تطلق المباينة على كون المفهومين غير متشاركين في ذاتي و يجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون * أعلم ان قيد العددين في المتباينة التي هي مصطلح المحاسبين ليس للاحتراز عن اكثر من العددين بل هو بيان لا قل ما يوجد فيه المباينة وكذا الحال في قيد المفهومين في قول المنطقيين كون المفهومين الخ *

المباين عند المحاسبين والمنطقيين قد سبق معناه * وقد يقال عند المنطقيين على لفظ مخالف للفظ آخر في المعنى الذي هو الوصف العنوانى سواء كانا متحدتين بالذات كالانسان والناطق او مختلفتين بالذات كالشجر والحجر كذا في بديع الميزان و يقابله المرادف ومثله في العضدي حيث قال المتباينة الفاظ كثيرة لمعان كثيرة تفاضلت مثل انسان وفرس او تواصلت مثل سيف و صرم * وفي بعض نسخ المتن تسمية المتباينة بالمتقابلة ايضاً ولم يعرف بذلك اصطلاح غير المصنف اي غير ابن الحاجب انتهى * **التباين** يرادف المباينة عند المحاسبين وكذا عند المنطقيين وكذا الحال في التباين فانه مرادف للمباين *

فصل الواو * البدائية فرقة من غلاة الشيعة جوزوا البدو على الله تعالى اي جوزوا ان يريد شيئاً ثم يبدوله اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له ويلزمهم ان لا يكون الرب عالماً بعواقب الامور كذا في شرح المواقف *

البنات بالكسر و سكون النون مونث الابن والبنات الجمع * والبنات عند اهل الرمل اربعة اشكال من الاشكال الستة عشر الواقعة في الزائجة في البيت الخامس والسادس والسابع والثامن *

بنت المخاض شريعة فضيلة ابل اتى عليها حول واحد •

بنت اللبون شريعة التي اتى عليها حولان • والحقة التي اتى عليها ثلثة سنين والجذعة التي

اتى عليها اربع سنين ويجي ذكر كلها في محالها •

فصل الباء * البديهي هو في عرف العلماء يطلق على معان • منها مرادف للضروري

المقابل للنظري ويجي في فصل الرأء المهمة من باب الضاد المعجمة • ومنها المقدمات الاولى وهي ما يكفي تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به وبعبارة اخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانت به شيء وهذا المعنى اخص من الاول لعدم شموله التصور بخلاف المعنى الاول وعدم شموله الحسيات والتجربيات وغيرها بخلاف الاول ويجي تحقيقه في لفظ الاوليات في فصل اللام من باب الواو • ومنها ما يثبت العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانت بحس او غيره تصورا كان او تصديقا وهذا اعم من الثاني لشموله التصور والتصديق و اخص من الاول اي من الضروري لان الضروري هو الذي لا يكون تحصيله مقدورا لنا بان لا يكون له سبب مقدورا لنا يدور معه وجوده وعدمه وذلك اما بان لا يكون له سبب يدور معه وهو البديهي او يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدورا كالحسيات والتجربيات والعاديات وغير ذلك فاستقمه فانه قدزلت فيه اقدام كذا ذكر المولوي عبد الحكيم

في حاشية شرح المواقف في تقسيم العلم الحادث الى الضروري والنظري في الموقف الاول •

بديهة وكذا البداة بي انديشه آمدن سخن و ناگاه آمدن كما في كنز اللغات ودر اصطلاح بلغا آنست كه منشي يا شاعر كلام را بي رويت و فكر انشا كند و اين را ارتجال نيز نامند كذا في مجمع الصنائع پس معني اصطلاحى اخص از معني لغوي است كما لا يخفى چه سخن اعم است از انشا و غير انشا •

البوادة جمع بادهة وهي ما يفجأ القلب من الغيب فيوجب بسطا او قبضا كذا في اصطلاحات

الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

فصل الواو * الابتلاء در لغت آرمایش و عند اهل الشرع هو الخارق الذي يظهر من المتأله

كذا في الشرائع المحمدية في فصل معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم •

فصل الياء * الباغي بالعين المعجمة لغة الظالم المتجاوز عن الحد على ما في كنز اللغات

وجمعه البغاة وشرعا الخارج عن طاعة الامام الحق وهو الذي استجمع شرائط صحة الامامة من الاسلام والحرية والعقل والبلوغ والعدالة وصار اماما ببيعة جماعة من المسلمين وهم رضوا بامامته ويريد اعلاء كلمة الاسلام وتقوية المسلمين ويؤمن منهم دمائهم واموالهم وفروجهم وياخذ العشر والخراج على الوجه المشروع ويعطي حق الخطباء والعلماء والقضاة والمفتين والمتعلمين والحافظين وغير ذلك من بيت المال ويكون عدلا مامونا مشفقاً يتنا على المسلمين ومن لم يكن كذلك فليس بامام حق فلا يجب

اعانته بل يجب القتال معه والخروج عليه حتى يستقيم او يقتل كذا في المعدن شرح الكنز •

البقاء بالقاف در اصطلاح صوفيان عبارتست از آنکه بعد از فنا از خود خود را باقي بحق دیده از حق بجهت دعوت از اسمای متفرقه که موجب تفرقه و کثرات است باسم کلی که مقتضی جمع الفرق است بجانب خلق بیاید و رهنمائی کند • و روي بقا و راه بقا روي پيرو مرشد که انسان کامل است و همیشه باقي بعشق است کذا في كشف اللغات و يجيئ ايضا في لفظ الفناء في فصل الياء من باب الفاء •

البناء بالكسر و المد بناء کردن چیزى وزن بخانه آوردن و بي اعراب کردن لفظ را كما في كنز اللغات • و عند الفقهاء عدم تجديد التحريمه الاخرى و اتمام ما بقي من الصلوة التي سبق للمصلى الحدث فيها بالتحريمه الاولى و يقابله الاستيناف هكذا يستفاد من جامع الرموز في فصل مصل سبقه الحدث • و عند الصرفيين و النحاة يطلق على عدم اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل و يجيئ تحقيقه في لفظ المعرب في فصل الباء من باب العين • و يطلق ايضا على الهيئة الحاصلة لللفظ باعتبار ترتيب الحروف و حركاتها و سكناتها و قد سبق تحقيقه في بيان علم الصرف في المقدمة و يسمى بالصيغة و الوزن ايضا • و قد يقال الصيغة و البناء و الوزن لمجموع المادة و الهيئة ايضا صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية و ستعرف في لفظ الوزن تحقيق هذا المقام في فصل النون من باب الوار • **التقسيم** • ينقسم البناء عندهم الى ثلاثي و رباعي و خماسي لانه ان كانت في الكلمة ثلاثة احرف اصول ثلاثي و ان كانت في الكلمة اربعة احرف اصول رباعي و ان كانت خمسة فخماسي • قال الرضي في شرح الشافية لم يتعرض النحاة لابنية الحروف لندور تصرفها و كذا الاسماء العريقة البناء كمن و ما • و لا يكون الفعل خماسيا لانه اذا يصير ثقيلا بما يلحقه مطردا من حروف المضارعة و علامة اسم الفاعل و اسم المفعول و الضمائر المرفوعة التي هي كالجزء منه • ثم ان مذهب سيديويه و جمهور النحاة ان الرباعي و الخماسي صنفان غير الثلاثي و قال الفراء و الكسائي بل اصلهما الثلاثي و قال الفراء الزائد في الرباعي حرفه الاخير و في الخماسي الحرفان الاخيران و قال الكسائي الزائد في الرباعي الحرف الذي قبل آخره و لا دليل على ما قالا و قد ناقضا قولهما باتفاقهما على وزن جعفر فععل و وزن سفرجل فعلل مع اتفاق الجميع على ان الزائد اذا لم يكن تكريرا يوزن بلفظه انتهى • و كل منهما مجرد و مزيد فالمجرد ما لا يكون فيه حرف زائد و المزيد ما يكون فيه حرف زائد • و لا يجوز الاسم سبعة احرف و لا يجوز زيادته اربعة احرف و لا يجوز الفعل ستة احرف و لا يجوز زيادته ثلاثة احرف فنهاية الزيادة في الثلاثي من الاسم اربعة احرف و في الرباعي منه ثلاثة و في الخماسي منه اثنان و في الثلاثي من الفعل ثلاثة و في الرباعي منه اثنان كذا في الاصول

الأكبري وحواشيه • وفي بعض الكتب لا يكون الفعل المضارع مجردا ابدا بل مزيدا ثلاثيا او رباعيا وكذا الامر واسم الفاعل والمفعول ونحوها • وينقسم البناء ايضا الى صحيح وغير صحيح وغير الصحيح الى معتل ومهموز ومضاعف لان البناء لا يخلو اما ان لا يكون احد من حروفه الاصول حرف علة ولا همزة ولا تضعيفا او يكون والاول هو الصحيح والثاني ثلاثة اقسام لانه ان كان احد حروفه الاصول حرف علة يسمى معتلا وان كان احدها همزة يسمى مهموزا وان كان احدها مكررا يسمى مضاعفا ففي الثلاثي ما يكون عينه ولامه او فأوه وعينه متمثلين وفي الرباعي ما يكون فأوه ولامه الاولى متمثلين مع تماثل عينه ولامه الثانية كززل وهذا هو التقسيم المشهور بين الجمهور وعند البعض الصحيح ما لا يكون معتلا فالمهموز والمضاعف حينئذ من اقسام الصحيح • قال الرضي في شرح الشافية تنقسم الابنية الى صحيح ومعتل فالمعتل ما فيه حرف علة اي في حروفه الاصول حرف علة والصحيح بخلافه وتنقسم الابنية ايضا الى مهموز وغير مهموز فالمهموز ما احد حروفه الاصلية همزة وغير المهموز بخلافه فالمهموز قد يكون صحيحا كامر وسأل وقرا وقد يكون معتلا نحو آل و وال وكذا غير المهموز • وتنقسم قسمة أخرى الى مضاعف وغير مضاعف • فالمضاعف في الثلاثي ما يكون عينه ولامه متمثلين وهو اكثر واما ما يكون فأوه وعينه متمثلين كدعن فهو في غاية القلة • والمضاعف في الرباعي ما كرر فيه حرفان اصليان بعد حرفين اصليين نحو ززل واما ما فأوه ولامه متمثلان كقلق فلا يسمى مضاعفا فالمضاعف اما صحيح كمد او معتل كود وحي وكذا غير المضاعف كضرب و وعد وكذا المضاعف اما مهموز كآر او غيره كمد انتهى فعلى هذا النسبة بين الصحيح والمعتل تباين وبين كل من المهموز والمضاعف هي العموم من وجه وكذا النسبة بين كل من المعتل والمضاعف والمهموز • فائدة • لا يكون الرباعي اسما كان او فعلا معتلا ولا مهموز الفاء ولا مضاعفا الا بشرط فصل حرف اصلي بين المثلين كززل ولا يكون الخماسي مضاعفا وقد يكون معتل الفاء ومهموزها نحو ورنقل واصطبل كذا ذكر الرضي •

البنية بالكسر الفطرة كما في الصراح وعند الحكماء هي الجسم المركب على وجه يحصل من تركيبها مزاج وهي شرط للحياة عندهم وعند المتكلمين فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها كذا في شرح الطوائف في مبحث الحياة •

المبني بتشديد الياء كرمي اسم مفعول مأخوذ من البناء المقصود منه القرار وعدم التغير كما في غاية التحقيق وهو عند النحاة ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لالفاظا ولا تقديرا ويقابله المعرب وهو ما يختلف آخره باختلاف العوامل لفظا او تقديرا هكذا ذكر الجمهور في تعريفهما • والمراد بما اللفظ وهو كالجنس شامل للمعرب والمبني • وقولهم لا يختلف آخره يخرج المعرب • وانما قيد عدم الاختلاف بكونه بسبب اختلاف العوامل اذ قد يختلف آخر المبني لا لاختلاف العوامل نحو من الرجل ومن

امراً ومن زيد • وبالجمله فحركة آخر المبني او سكونه لا يكون بسبب عامل اوجب ذلك بل هو مبني عليه • فالمبني هو ما لا يؤثر فيه العامل اصلاً لا لفظاً ولا تقديراً بسبب مانع من تأثيره اذ تخلف المعلول عن العلة لا يكون الا لوجود مانع وهو عدم اقتضاء الكلمة للمعاني المقتضية للاعراب حقيقة كما في مبنيات الاصل او حكماً كما في ماناسب مبني الاصل • وهو اي مبني الاصل الحروف باسرها و الماضي و الامر بغير اللام • وقيل الجمله ايضا وذلك لان المراد بمبني الاصل ما لا يحتاج الى الاعراب من حيث انه لا يقع فاعلاً ولا مفعولاً ولا مضافاً اليه و الجمله كذلك فانها بنفسها لا تحتاج الى الاعراب لانها بذاتها لا تقع فاعلة ولا مفعولة ولا مضافاً اليها • قلنا كذلك لكنها تكتسي اعراب المفرد فخرجت عن كونها مبنية الاصل بهذا الاعتبار لان ما هو مبني الاصل كالحرف و الماضي و الامر لا يكون له اعراب اصلاً لا لفظاً ولا تقديراً ولا محلاً فخرجت الجمله عنها ولم تخرج عن شبهها بها بل هي مبنية قوية بالنسبة الى غيرها من المبنيات • ثم المراد بالمناسبة المناسبة المعتبرة فخرجت المناسبة الغير المعتبرة لضعف او معارض • اما لمعارض ففي غير المنصرف فانه يناسب الفعل في الفرعيتين فمناسبة الماضي و الامر تقتضي البناء ومناسبة المضارع تقتضي الاعراب • واما لضعف ففي اسم الفاعل بمعنى الماضي فانه وان ناسب الماضي لكن جريانه على المضارع يضعف هذه المناسبة • وقد حصر صاحب المفصل المناسبة بانها اما بتضمن الاسم معنى مبني الاصل كاي فانه يتضمن معنى همزة الاستفهام او بتشبهه له كالمبهمات فانها تشبه الحروف في الاحتياج الى الصلة او الصفة او غيرها او وقوعه موقعه كنزّال فانه واقع موقع انزل او مشاكلكه للواقع موقعه كفجار او وقوعه موقع ما يشبهه كالمنادى المضموم فانه واقع موقع كاف الخطاب المشبهة بالحرف او اضافته اليه نحو يومئذ هكذا يستفاد من شروح الكافية و علم من هذا ان الاسم المبني ما لا يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه مناسباً لمبني الاصل و الاسم المعرب ما يختلف آخره باختلاف العوامل لكونه غير مشابه لمبني الاصل فاندفع الدور من تعريف الجمهور • وتقرير الدور ان معرفة اختلاف الآخر في المعرب متوقف على العلم بكونه معرباً فلو اخذ الاختلاف في حد المعرب لتوقف معرفة كونه معرباً على معرفة الاختلاف وذلك دور وكذا الحال في تعريف المبني • و تقرير الدفع ظاهر فلا حاجة الى جعل الاختلاف وعدمه من احكام المعرب و المبني على ما اختاره ابن الحاجب • وقال الاسم المعرب المركب الذي لم يشبه مبني الاصل و المبني ماناسب مبني الاصل او وقع غير مركب و يجي تحقيق التعريفين في لفظ المعرب في فصل البناء من باب العين المهملة * التقسيم * المبني اما لازم او عارض فاللزم ما لم يوجد له حالة الاعراب اصلاً كـ مبنيات الاصل واسماء الاصوات والمبهمات والمضمرات واسماء الانفعال وما التزم فيه الاضافة الى الجمله كاذ و اذا وما يتضمن معنى حرف الاستفهام او الشرط غيراتي كما و من و عارض بخلافه كالمضارع المتصل به ضم الحماة . نعم . التاكيد . المضاف الى ياء المتكلم على راي و المنادى المفرد المعرفة وما بنى من المنفي

بلا والمركب خمسة عشر وبادي بدأ والغايات كذا في اللباب والضوء • فائدة • القاب المبني عند البصريين ضم وفتح وكسر للحركات الثلاث وقف للسكون • واما الكوفيون فيذكرون القاب المبني في المعرب وبالعكس والمراد ان الحركات والسكنات البنائية لا يعبر عنها البصريون الا بهذه الالقاب لان هذه الالقاب لا يعبر بها الا عنها لانهم كثيرا ما يطلقونها على الحركات الاعرابية ايضا كقولهم بالفتحة نصبا وبالكسرة جرا وبالضمة رفعا وعلى غيرها كما يقال الراء في رجل مثلا مفتوحة والجيم مضمومة كذا في الفوائد الضيائية •

* باب التاء المشناة الفوقانية *

فصل الباء الموحدة * التوبة بالفتح و سكن الواو في اللغة الرجوع وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها • فقولهم على معصية لان الندم على المباح او الطاعة لا يسمى توبة • وقولهم من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق او خفة العقل او الاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا شرعا • وقولهم مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة • وقولهم اذا قدر عليها لان من سلب القدرة منه على الزنا مثلا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه • وفيه ان اذا ظرف لتترك الفعل المستفاد من قولهم لا يعود فيعكس الامر • قال الامدي اجماع السلف على ان الزاني المجبوب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليها على تقدير القدرة فان ذلك الندم توبة • وكذا الحال في المشرف على الموت لانه يكفي تقدير القدرة • ومنع هذا ابوهاشم وقال مثل هذا الندم ليس توبة • ثم المعتزلة اشترطوا في التوبة امورا ثلاثة رد المظالم و ان لا يعاود ذلك الذنب و ان يستديم الندم وهي عند اهل السنة غير واجبة في صحة التوبة • اما رد المظالم فواجب براسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر • واما ان لا يعاود فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدوله والله تعالى مقلب القلوب من حال الى حال • وغايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة اخرى وجب عليه توبة اخرى • واما استدامة الندم فلان فيه من الحرج المنفي عنه في الدين • وايضا المعتزلة اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد • اعلم انهم اختلفوا في التوبة الموقنة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر بناء على ان الندم اذا كان لكونه ذنباع الاوقات والذنوب جميعا ولا يجب عمومهما • فقليل يجب العموم • وقيل لا يجب ذلك كما في الواجبات فانه قد ياتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعض ويكون المأتي بها صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة لاتيان بالواجب هو كونه حسنا واجبا • ثم الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مأمور بها قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون وان شئتم

التوضيح فارجع الى شرح المواقف في موقف السمعيات • وقال في مجمع السلوك التوبة شرعا هي الرجوع الى الله تعالى مع دوام الندم وكثرة الاستغفار • وما قيل ان التوبة هي الندم فمعناه ان الندم من معظم اركان التوبة • قال اهل السنة شروط التوبة ثلاثة ترك المعصية في الحال وقصد تركها في المستقبل والندم على فعلها في الماضي • وقال السري السقطي التوبة ان لا تنسى ذنبك • وقال الجيزي التوبة ان تنسى ذنبك ولا تناقض بين العبارتين فانها بالمعنى الاول في حق المبتدي وبالمعنى الثاني في حق المنتهى الكامل فان العبد اذا بلغ النهاية ينبغي له ان ينسى الذنوب لان ذكر الجفاء في حالة الوفاء جفاء • وقال الثوري التوبة ان تتوب عن كل شيء سوى الله تعالى • وقال رويم معنى التوبة ان تتوب من التوبة • وقيل معناه قول رابعة استغفر الله من قلة صدقي في قلبي استغفر الله حاصل انك استغفار مقرون بصدق معاملته فايد والا آن توبه نباشد بل گناه برگناه • وقيل التوبة على نوعين توبة الانابة وتوبة الاستجابة فتوبة الانابة ان تخاف من الله من اجل قدرته عليك يعني توبه انابت آنست كه بترسي از هر قدرت خدای برتو كه اگر بخواهد ترا در وقت ارتكاب گناه معذب سازد تا از بیم تعذيب او از گناه بازمانی و توبه الاستجابة ان تستحيي من الله بقربه منك يعني توبه استجابت آنست كه شرم داري از خدای بسبب نزديك بودن او از تو قال الله تعالى نحن اقرب اليه من حبل الوريد پس چون ويرا قريب خویش داند سزاوار آن بود كه گناه را بخاطرهم نيندیشد • وبعضی گویند تائبان سه قسم اند عوام وخاص وخاص الخاص • توبه عوام باز گشتن است از گناه بمعني استغفار بر زبان و ندامت بقلب • و توبه خواص باز گشتن از طاعات خویش بمعني تقصير دیدن و بمنت خدای تعالی نظاره کردن كه هر فعلی كه آرد لائق حضرت متعال نبیند از ان طاعت عذر چنان خواهد كه عاصي از گناه خواهد • و توبه خاص الخواص باز گشتن است از خلق بحق بمعني نادیدن منفعت و مضرت از خلق و بایشان آرام و اعتماد ناكردن پس توبه بحقيقت رجوع آمد لیكن صفت رجوع مختلف آمد بمقدار اختلاف احوال و مقامات • وبعضی گویند توبه سه قسم است صحيح واصح و فاسد صحيح آنكه اگر گناه كند فی الحال توبه كند بصدق اگرچه باز در گناه افتد واصح توبه نصوح است و فاسد آنكه بزبان توبه كند و لذت معصیت در خاطر او باشد • و توبه نصوح از اعمال دل است و هو تنزيه القلب عن الذنوب و علامت او آنست كه معصیت را دشوار و كریه پندارد و بسوي وي باز نكردد و لذت معصیت اصلا در خاطر نگذرد • و قال ذوالنون توبة العوام من الذنوب و توبة الخواص من الغفلة فان الغفلة من الله اكبر الكبائر و توبة الانبياء من روية عجزهم عن بلوغ ما ناله غيرهم چون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خواستي كه حق خداوند نگذارد بمقدار طاقت بجا آوردی باز چون در معاملت خویش نگاه كردي گمان بردي كه احدي از انبيا مثل اين نياورده اند لاجرم سزاوار نديدي از عجز و تقصير خویش عذر خواستي و فرمودي اني لا استغفر الله كل يوم

مائة مرة • وقال ابودقاق التوبة ثلثة اقسام الاول التوبة والثاني الانابة والثالث الاوبة فمن يتوب لخوف العقاب فهو صاحب توبة ومن يتوب بطمع الثواب فهو صاحب انابة ومن يتوب لمحض مراعاة امر الله من غير خوف العقاب ولا طمع الثواب فهو صاحب اوبة • وقيل التوبة صفة عامة للمؤمنين قال الله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والانابة صفة الاولياء والمقربين قال الله تعالى وجاءوا بقلب منيب والاوبة صفة الانبياء والمرسلين قال الله تعالى نعم العبد انه آواب وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى مجمع السلوك •

فصل التاء المشناة الفوقانية * التوتة قال الشيخ نجيب الدين هي بثرة متفرحة تاخذ في

عمق الخد والرجنة قال العلامة هي غدد كثيرة مفروشة في اجزاء العليا من العنق كذا في بحر الجواهر •

فصل الراء المهملة * التبر بالكسر وسكون الموحدة هو الذهب والفضة • قبل ان يضربا دنانير

ودراهم فاذا ضربا كانا عينا • وقد يطلق التبر على غيرها من المعدنيات كالنحاس والحديد والرماس واكثر اختصاصه بالذهب • ومنهم من جعله في الذهب حقيقة وفي غيرها مجازا كذا في بحر الجواهر • التجارة بالكسر هي مبادلة مال بمال مثل ثمن وجب بالشراء او باستحقاق المبيع بعد التسليم الى المشتري او بهلاكه قبله • ومثل نقصان مبيع اذا عيب وامتنع رده كذا في جامع الرموز في فصل الاذن • وفيه في كتاب الزكاة التجارة هي التصرف في المال للربح قيل ليس في كلامهم تاء بعده جيم غيرها كذا في المغرب •

فصل العين المهملة * التابع في اللغة بمعنى پس رو • وعند النحاة هو الثاني باعراب

سابقه من جهة واحدة والسابق يسمى متبوعا • فقولهم الثاني جنس يشمل التابع وغيره كخبر المبتدأ وخبر كان وان ونحو ذلك • وقولهم باعراب سابقه اي متلبس باعراب سابقه يخرج ما يكون ثانيا لكن لا باعراب سابقه كخبر كان ونحوه ولا يرد خروج التابع الثالث فصاعدا عن التعريف لان المراد بالثاني المتأخر ولذا لم يقل باعراب اوله او المراد الثاني في الرتبة • والاعراب اعم من ان يكون لفظا او تقديرا او محلا حقيقة او حكما فلا يخرج عن التعريف نحو جاءني هؤلاء الرجال ويازيد العاقل ولا رجل ظريفا • وقولهم من جهة واحدة يخرج ما يكون ثانيا معربا باعراب سابقه لا من جهة واحدة كخبر المبتدأ وثاني مفاعيل اعلمت وثالثها وكذا الخبر بعد الخبر والحال بعد الحال ونحو ذلك وذلك لان المراد بكون اعراب الثاني بجهة اعراب السابق ان يكون اعرابه بمقتضي اعراب السابق من غير فرق فلا يضر اختلافهما من جهة التابعة والمتبوعية والاعراب والبناء فالعامل في خبر المبتدأ وان كان هو الابتداء اعنى التجرد عن العوامل اللفظية للاسناد لكن هذا المعنى من حيث انه يقتضي مسندا اليه صار عاملا في المبتدأ ومن حيث انه يقتضي مسندا صار عاملا في الخبر فليس ارتفاعهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي ظننت فان ظننت من حيث انه يقتضي مظهرنا فيه ومظهرنا قبل في مفعوليه فليس

انتصابهما من جهة واحدة وكذا ثاني مفعولي اعطيت فان اعطيت من حيث انه يقتضي أخذًا وماخوذًا عَمِلَ في مفعوليه وكذا الحال بعد الحال والخبر بعد الخبر ونحو ذلك والحاصل ان المراد من جهة واحدة الانصباب المتعارف بين النكاح و هو ان يعرب الثاني لاجل اعراب الاول بان ينصبَّ عمل العامل المخصوص في القبيلتين انصبابة واحدة فان عمل العامل في الشينيين على ضربين ضرب يتوقف عقلية العامل عليهما معا على السواء كعلمت بالنسبة الى مفعوليه واعلمت بالنسبة الى ثلاثة مفاعيل ولا يسمى مثل هذا بالانسحاب عندهم لانه يقتضي الثاني كما يقتضي الاول وكذا الابتداء بالنسبة الى المبتدأ والخبر وكذا الحال في الاحوال المتعددة لانك ان اردت الحال الثانية بالنسبة الى الاولى فهي مثل مفعولي علمت في ان العامل يقتضيهما معا ولا تكون الثانية ذيل الاولى وان اردت بالنسبة الى ذي الحال فحكمهما حكم الحال الاولى وكذا الحال في الاخبار المتعددة والمفاعيل المتعددة وضرب يتوقف على واحد ولا يقتضي الا ذلك الواحد وانما يعمل الآخر لانه ذيل لذلك الواحد ومتعلق به لانه يتوقف عقلية ذلك العامل عليه فانك اذا قلت جاءني رجل عالم فاستفاد عالم الرفع بما استفاد به رجل لكن استفادة رجل بالاصالة واستفادة عالم بالتبعية يعني لما ثبت مجيء الرجل باسناد جاء اليه ثبت مجيء العالم ايضا ضرورة ان ذلك الرجل عالم والمراد ههنا هو هذا الثاني وكذا يخرج نحو قرأت الكتاب جزءا و جزءا و جاء الملك صفا صفا لان الثاني غير متلبس باعراب سابقه من جهة واحدة بل اعراب الاول والثاني اعراب واحد لتناوبهما بلفظ واحد فظهر في الموضعين تكرر عن الترجيح بلا مرجح هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية . اعلم انه يخرج عن هذا التعريف نحو ضرب ضرب زيد وان ان زيدا قائم وزيد قائم زيد قائم فان كل واحد من ضرب الثاني وان الثانية و الجملة الثانية تابع وليس باعراب سابقه . ولا ضرر في ذلك عند من ذهب الى ان التابع المصطلح هو الذي يكون تابعا لماله اعراب بوجه ما . واما عند من ذهب الى ان التابع المصطلح اعم من ان يكون تابعا لماله اعراب اولا فلابد عنده من التاويل في قولهم هو الثاني باعراب سابقه بان يقال المراد الثاني باعراب سابقه على تقدير ان يكون له اعراب ولو فرضا او الثاني باعراب سابقه نفيا واثباتا على ما استفاد من الجلي حاشية المطول في بحث الرمل و الفصل حيث قال قيل التابع المصطلح هو الثاني باعراب سابقه فلابد ان يكون للمتبوع اعراب لفظي او تقديري او محلي فلا يشتمل للجمال التي لا محل لها من الاعراب . قلت المراد من قولهم هو الثاني باعراب سابقه فيما يسبقه اعراب او انه باعراب سابقه نفيا و اثباتا و ان كان خلاف الظاهر فان الحق ان كون التابع مما يتلو السابق في احوال اخرى على الاكثر التقييد بذلك بناء على الغالب . صرح به في اللب و شرحه للسيد ويوده ما صرح به في شرح المغني بان قوله تعالى امدمكم بانعام وبنين بدل امطاحي من قوله تعالى

امدكم بما تعلمون مع انه لا محل لها من الاعراب انتهى • ثم أعلم ان اقسام التوابع خمسة النعت وعطف البيان والتاكيد والبدل وعطف النسق ويجئ تفاسيرها في مواضعها وعند اجتماع تلك الاقسام في محل ترتب تلك التوابع بهذا الترتيب المذكور يعني يذكر الصفة أولا ثم عطف البيان ثم التاكيد ثم البدل ثم عطف النسق • والتاكيد يجري في جميع انواع الكلمة من الاسم والفعل والحرف بل في الجملة ايضا • والبدل يجري في الاسم والفعل والجملة كذا عطف النسق ولا يجري البيان والرصف في الجمل كما ستعرف في لفظ الجملة في فصل اللام من باب الجيم • فائدة • اعلم انهم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان العامل في المعطوف والبدل مقدر وفي سائر التوابع العامل في التابع بحكم الانسحاب وسراية حكم المتبوع فيه وبعضهم الى ان البدل والمعطوف كسائر التوابع • والتابع عند المحدثين يجئ في لفظ المتابعة عن قريب •

التابعي بالياء المشددة عند اهل الشرع هو من لقي الصحابي من الثقلين مومنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام • وقيد الصحابي يخرج الصحابي وفوائد باقى القيود تعرف في لفظ الصحابي في فصل الباء الموحدة من باب الصاد المهمة وهذا هو المختار خلافا لمن اشترط في التابعي طول الملازمة كالخطيب فانه قال التابعي من صحب الصحابي • وقال ابن الصلاح ومطلقه مخصص بالتابعي باحسان انتهى والظاهر منه طول الملازمة ان الاتباع باحسان لا يكون بدونه او اشترط صحة السماع كابن حبان فانه اشترط ان يكون رآه في سن من يحفظ عنه فان كان صغيرا لم يحفظ فلا عبرة برويته كخلف بن خليفة فانه عده في اتباع التابعين وان كان رأى عمر بن حريث لكونه صغيرا او اشترط التمييز اي كونه مميذا تصلح نسبة الروية اليه هكذا في شرح النخبة وشرحه • ومن ثم اختلف في الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى فالجمهور عده من التابعين لانه ادرك عدة من الصحابة وروى عن بعضهم لما في خطبة الدر المختار وصح ان ابا حنيفة سمع الحديث من سبعة من الصحابة وادرك بالسن نحو عشرين صحابيا • وذكر العلامة شمس الدين محمد ابو النصر عرب شاه في منظومته الالفية المسماة بجواهر العقائد ودرر القلائد ثمانية من الصحابة من روى عنهم الامام الاعظم ابو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال • شعرا • معتقدا مذهب عظيم الشأن • ابي حنيفة الفتى النعمان • التابعي سابق الائمة • بالدين والعلم سراج الامة • جمعا من اصحاب النبي أدركا • اثرهم قد اقتفى وسلكا • وقد روى عن انس وجابر • وابن ابي اوفى كذا عن عامر • اعني ابا الطفيل ذا ابن وائله • وابن انيس الفتى وائله • عن ابن جزء قد روى الامام • وبنت عجرد هي التمام • انتهى • وبعضهم جعله من تبع التابعين لانه لم يكن له طول الملازمة مع الصحابي •

تبع التابعي عندهم هو من لقي التابعي من الثقلين مومنا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ومات على الاسلام

المتبوع قد سبق تحقيقه في لفظ التابع •

التببيع كالكريم في اللغة كوساله و التبعية مونثه كذا في الصراح و في جامع الرموز في كتاب الزكوة

التببيع ذكر من اولاد البقر اذا اتى عليه سنة و الانثى منه تبعية و مثله في البرجندي حيث قال ولد البقر اذا دخل في السنة الثانية يسمى تبيعا •

الاتباع هو مصدر من باب الافعال وهو عند النكاة قسم من التاكيد اللفظي و قد سبق مع اقسامه

هناك في فصل الدال المهملة من باب الالف •

الاستتباع هو مصدر من باب الاستفعال و هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى

بالمدح الموجه ايضا كما في مجمع الصنائع و هو المدح بشئ على وجه يستتبع المدح بشيئ آخر كقول ابي الطيب • شعر • نهبت من الاعمار ما لوحوته • لهذيت الدنيا بانك خالد • مدحه بالنهاية في الشجاعة اذا كثرت قلة بحيث لو ورث اعمارهم لخلد في الدنيا على وجه يستتبع مدحه بكونه سببا لصلاح الدنيا و نظامها حيث جعل الدنيا مهنة لخلوده و لا معنى لتهذية احد بشيئ لا فائدة له فيه كذا في المطول •

المتابعة هي عند المحدثين ان يوافق للراوى المعين غيره اي غير ذلك الراوي في تمام اسناده

او بعضه و الاول المتابعة التامة و الثاني المتابعة الناقصة و القاصرة و ذلك الغير هو المتابع بكسر الموحدة • و الشخص الذي يروي عنه ذلك الغير هو المتابع عليه و بالجملة فان وافق للراوى المعين الذي ظن كونه متفردا في تلك الرواية راو آخر لفظا او معنى من اول الاسناد الى آخره بان يروي ذلك الراوى الآخر من شيخه الى ان يصل الى الصحابي الذي روى عنه ذلك الراوى المتفرد فتلك الموافقة تسمى متابعة تامة و ان وافق له راو آخر لفظا او معنى لا من اول الاسناد بل من اثنائه الى آخر الاسناد بان يروي عن شيخ شيخه فمن فوقه الى ان يصل الى ذلك الصحابي فتلك الموافقة تسمى متابعة غير تامة فان المتابعة بقسميها مختصة بكونها من رواية ذلك الصحابي اي الذي روى عنه ذلك الراوى المتفرد سواء كانت تلك الرواية عنه باللفظ او بالمعنى فكما قربت منه كانت اتم من المتابعة التي بعدها و قد يسمى القسم الاخير شاهدا ايضا لكن تسميته تابعا اكثر فان روى ذلك الراوى الآخر موافقا لما رواه ذلك الراوى المتفرد لفظا او معنى من صحابي آخر فهو يسمى بالشاهد • و خي البيهقي و اتباعه المتابعة بما حصل باللفظ سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا و الشاهد بما حصل بالمعنى كذلك اي سواء كان من رواية ذلك الصحابي ام لا • و قد تطلق المتابعة على الشاهد و بالعكس • مثال المتابعة ما رواه الشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال الشهر تسع و عشرون فلا تصوموا حتى ترو الهلال ولا تفطروا حتى تروه فان غم عليكم فاكملوا العدة ثلثين فهذا الحديث بهذا اللفظ ظن قوم ان الشافعي

تفرد به عن مالك فعُدوه في غرائبهم لأن اصحاب مالك رووا عنه بهذا الأسناد بلفظ فان غم عليكم فاقدروا له لكن وجدنا للشافعي متابعا وهو عبد الله بن مسلمة القعنبي كذلك أخرجه البخاري عنه عن مالك فهذه متابعة تامة • وجدنا له ايضا متابعة قاصرة في صحيح ابن خزيمة من رواية عامر بن محمد عن ابيه محمد بن زيد عن جده عبد الله بن عمر بلفظ فكملوا ثلثين • وفي صحيح مسلم من رواية عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ فاقدروا ثلثين • ومثال الشاهد في الحديث المذكور ما رواه النسائي من رواية محمد بن جبير عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله سلم فذكر مثل حديث عبد الله بن دينار عن ابن عمر سواء فهذا هو الشاهد باللفظ • واما بالمعنى فهو ما رواه البخاري من رواية محمد بن زياد عن ابي هريرة بلفظ فان غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلثين • فائدة • قيل المتابعة والشاهد لا يعتبر في الاصطلاح الا في الفرد النسبي وان امكن في الفرد المطلق ايضا ولذا قال صاحب النخبة والفرد النسبي ان وافقه غيره فهو المتابع • وقيل بل يعتبر في الفرد المطلق ايضا على ما يدل عليه ظاهر كلامهم بل قد صرح بذلك العراقي حيث قال فان لم تجد احدا تابعه عليه عن شيخه فانظر هل تابع احد لشيخه عليه فرواه فسمي ايضا تابعا وقد يسمونه شاهدا وان لم تجد فانظر فيما نوقه الى آخر الاسناد حتى في الصحابي • فائدة • يدخل في باب المتابعة والاستشهاد رواية من لا يحتج بحديثه بل يكون معدودا في الضعفاء بل المتصف بماعد الكذب وفحش الغلط وفائدة المتابعة التقوية • فائدة • قد يذكر في المتابعة تامة كانت او المتابع عليه وقد لا يذكر مثلا يقول البخاري تارة تابعه مالك عن ايوب وتارة تابعه مالك ولا يزيد على هذا ففي الصورة الثانية لا يعرف لمن المتابعة فطريقه ان ينظر طبقة المتابع بالكسر فيجعله متابعا بحيث يكون صالحا لذلك هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة والعيني •

المتنوع هو اسم مفعول من باب التفعّل وهو عند المهندسين سطح يحيط به تسعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى به بل بذي تسعة اضلاع كذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • وعند اهل الجفر واهل التفسير هو الوقوف المشتمل على احد وثمانين بيتا يقال له مربع تسعة في تسعة ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط ويجيء في فصل الطاء من باب السين •

التاسعة عند اهل الهيئة والمنجمين هو سدس عشر الثامنة كما وقع في كتبهم •

فصل الكاف * الترك بالفتح وسكون الراء المهملة لغة عدم فعل المقدور سواء قصد التارك

او لم يقصد كما في النوم وسواء تعرض لضربه او لم يتعرض • واما عدم ما لاقدرة عليه فلا يسمى تركا ولذا لا يقال ترك فلان خلق الاجسام • وقيل فعل المقدور قصدا فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك لا يتعلق به الذم والمدح • وقيل انه من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده • وقيل هو فعل الضد لانه مقدور وعدم الفعل مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال

دوام استمرارة مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة • قالوا و لابد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصلح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرابية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرابية الصعود كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة •

التركة ما يتركه الشخص و يبقيه و في الاصطلاح هو المال الصافي عن ان يتعلق حق الغير بعينه كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

المتروك عند المحدثين هو الحديث الذي اتهم رايه بالكذب بان لا يروى ذلك الحديث الا من جهته و يكون مخالفا للقواعد المعلومة و كذا من عرف بالكذب في كلامه و ان لم يظهر منه وقوع ذلك في الحديث النبوي صلى الله عليه و آله وسلم وهذا دون الموضوع سمي به لان باتهام الكذب مع تفرد لا يسوغ الحكم بالوضع كذا في شرح النخبة و شرحه •

فصل اللام * التابل بفتح الموحدة و كسرهما واحد التوابل و هي الاشياء اليابسة التي يطيب بها الغذاء كذا في بحر الجواهر •

التال ما يقطع من كبار النخل او يقلع من الارض من صغار النخل فيغرس في ارض اخرى الواحدة تالة و منه غصب تالة فانبتها • وقوله التالة لاشجار كالبذر للخارج منه يعني ان الاشجار تحصل من التالة لانها تغرس متعظم فتصير نخلا كما ان الزرع يحصل من البذر كذا في المغرب •

فصل السيم * التام بتشديد الميم ضد الناقص • وعند النحاة هو اسم مبهم يتم باحد اربعة اشياء التنوين و نون التثنية و النون التي تشبه نون الجمع و الاضافة فمثال الاول رطل في قولنا عندي رطل زيتا و مثال الثاني منوان في قولنا عندي منوان سمنا و مثال الثالث عشرون في قولنا عندي عشرون درهما و مثال الرابع قدر راحة في قولنا ما في السماء قدر راحة سحابا • وعند الشعراء هو بيت يستوفي نصفه نصف الدائرة و قد سبق في لفظ البيت • وعند المحاسبين هو العدد الذي مجموع اجزائه مساو له ويجيء في لفظ العدد في فصل الدال المهملة من باب العين المهملة • وعند الحكماء يطلق على الكامل ويجيء في فصل اللام من باب الكاف •

التتميم عند اهل المعاني هو نوع من انواع اطناب الزيادة و هو ان يوتى في كلام لا يوهم خلاف المقصود بفضلة فخرج عنه تكميل يذكر في كلام يوهم خلاف المقصود فان الفرق بين التتميم و التكميل بان النكتة في التتميم غير واقع و هم خلاف المقصود لا بانه لا يكون في كلام يوهم خلاف المقصود اذ لا مانع من اجتماع التتميم و التكميل كذا في الاطول لكن قال ابو القاسم في حاشية المطول اعلم ان التتميم اعم

من الأيغل من جهة انه لا يجب ان يكون في آخر الكلام اوفى آخر البيت و اخص من جهة انه يجب ان يكون فضلا و ان يكون لكثرة سوى دفع الابهام و مبائن للتكميل و كذا للتذييل ان اشترط فيه ان لا يكون للجملة محل من الاعراب فان الفضلة لابد ان يكون له محل من الاعراب و الافاعم من وجه انتهى • فعلى هذا المراد بالفضلة ما يقابل العمدة و اختاره المحقق التفتازاني • و منهم من حمل الفضلة على ما يزيد على اصل المراد ولا يفوت المراد بحذفه كما وقع في الاطول مثاله قوله تعالى و يطعمون الطعام على حبه اي حب الطعام اي اشتباهه فان الطعام حينئذ ابلغ و اكثر اجرا و مثله و آتى المال على حبه و من يعمل من الصالحات و هو مومن فلا يخاف فقوله و هو مومن في غاية الحسن كذا في الاتقان • و قد ذكر البعض بين التتميم و التكميل فرقا آخر و هو ان التتميم يرد على المعنى الناقص فيتم و التكميل يرد على المعنى التام فيكمل اوصافه على ما يجيى في لفظ الاستقصاء في فصل الياء من باب القاف •

المتمم نزد شعرا آنست که در مصراع دوم سببي زياده تر شود از مصراع اول چنانچه اعتدال مصراعين مفقود شود و زيادتي پيدا بود کذا في جامع الصنائع • و نزد اهل هيئت اسم کره است مختلفة الثخن که در افلاك کواكب سياره حادث شود و بعضي فلک متمم بروي اطلاق نيز کنند و يجيى في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الغاء •

المتتمان عند المهندسين هما كل سطحين متوازي الاضلاع يقعان في سطح مثلها عن جنبي قطره متلاقيين على نقطة من القطر ومشاركين لذلك السطح بزوايتين كسطحي ا ط ز ه ر ك ج ح هكذا في تحرير اقليدس وبالحقيقة المتمم شكل يتم به شكل آخر كما يستفاد من اطلاقاتهم •

التوأم بفتح التاء والهمزة وبالواو الساكنة بينهما اسم ولد اذا كان معه أخرفي بطن و احد اي يكون بينهما اقل من ستة اشهر كما في الزاهدي و غيره لكن في المحيط لولدت اولادا بين كل ولد بين ستة اشهر و بين الاول و الثالث اكثر جعل بعضهم من بطن و احد منهم ابو علي الدقاق كذا في جامع الرموز في فصل الكيف • وعند البلغاء هو اسم التشريع و يسمى بالتوشيع ايضا و بذى القانيتين ايضا و يجيى في فصل العين المهملة من باب الشين المعجمة •

فصل الهاء • التفاهة بفتح التاء تطلق على معنيين أحدهما عدم الطعم كما في الاجسام البسيطة و تسمى هذه تفاهة حقيقية و المتصف بها يسمى تفها بكسر الفاء و مميخا بالخاء المعجمة و ثانيهما كون الجسم بحيث لا يحس طعمه لكثافة اجزائه و اكتنازه فلا يتحلل منه ما يخالط الرطوبة اللعابية اللسانية الخالية في نفسها عن الطعوم كلها كالحديد و غيره فاذا احتيل في تحليله احس منه طعم قوي حاد كما يزجر الصفراي يجعل الصفر زنجارا و اجزاء صغارا و هذه تسمى تفاهة غير حقيقية و تفاهة حسية • فائدة • قد توهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بالمعنى الاول أي الحقيقية و انما عدوا منها

كما عدت المطلقة في الموجبات و لذلك تركها الامام الرازي فقال بسائط الطعوم ثمانية و ذكر بعضهم ان المعداد فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط و التوضيح في شرح المواقف في بحث المذوقات •

فصل الواو * التلاوة بالكسر خواندن كما في بعض كتب اللغة • و عند القراء قراءة القرآن متتابعاً كالوراد و الاسباع و الدراسة و الفرق بينها و بين الاداء و القراءة ان الاداء الاخذ عن المشايخ و القراءة تطلق عليهما فهي اعم منهما كذا في الدقائق المحكمة شرح المقدمة في بيان التجويد •

التالي عند المنطقيين هو الجزء الثاني من القضية الشرطية سمي به لتلوه الجزء الاول المسى مقدماً لتقدمه على الجزء الثاني فقولنا ان كانت الشمس طالعة من قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود مقدم و قولنا فالنهار موجود تال • و عند المحاسبين هو العدد المنسوب اليه و العدد المنسوب يسمى مقدماً و وجه التسمية ظاهر وهو ان المنسوب بمنزلة المضاف و المنسوب اليه بمنزلة المضاف اليه ولا شك ان المضاف مقدم على المضاف اليه و هو تال عنه و يجيء في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •

* باب الثاء المثلثة *

فصل الباء الموحدة * الثعالبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج اصحاب ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغاراً كانوا او كباراً حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ • وقد نقل عنهم ان الاطفال لا حكم لهم بولاية او عداوة الى ان يدركوا و يرون اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا و اعطائها لهم اذا افتقروا • و تفرقوا الى اربع فرق الاخنسية و المعبدية و الشيبانية و المكرمية •

الثواب ما يستحق به الرحمة و المغفرة من الله تعالى و الشفاعة عن الرسول صلى الله عليه و آله وسلم و قيل الثواب هو اعطاء ما يلائم الطبع كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الثوبانية فرقة من المرجئة اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة و الاقرار بالله و برسوله و بكل ما لا يجوز في العقل ان يعقله • و اما ما جاز في العقل ان يعقله فليس الاعتقاد به من الايمان و هؤلاء كلهم على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله و كذا لو اخرج و احدا من النار لا اخرج كل من هو مثله ولم يجزوا بخروج المومنين من النار • و قد جمع ابن غيلان منهم بين الارجاء و القدراني اسناد افعال العباد الى العباد و قال بالخروج حيث زعم جواز ان لا يكون الامام قرشياً كذا في شرح المواقف •

التثويب هو الدعاء ما خوذ من الثوب فان الرجل اذا كان جاء مستغيثاً حرك ثوبه رافعاً يديه ليراه المستغاث فيكون ذلك دعاء له ثم كثر حتى سمي كل دعاء تثويباً • و قيل هو ترد يد الدعاء تفعيل

من ثاب يثوب اذا رجع وعاد كذا في البرجندي شرح مختصر الوقاية في باب الاذان • وفي جامع الرموز التثويب لغة تكرير الدعاء وشرعا ما تعارفه كل بلدة بين الاذنين • وفي المحيط انه كان في زمانه عليه الصلوة والسلام الصلوة خير من النوم مرتين في اذان الفجر او بعده ثم احدث التابعون و اهل الكوفة بدله الحيعلتين مرتين •

فصل الثاء المثناة الفوقانية * الثبوت بالفتح عند الاشاعرة مرادف الكون والوجود • وعند المعتزلة اعم منه ويجيى في لفظ الكون و لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين المهملة • ويطلق ايضا على وقوع النسبة و على ايقاعها ايضا ويجيى في لفظ النسبة في فصل الموحدة من باب النون •
الثبوتي يطلق على ما لا يكون السلب جزاء من مفهومه و على ما من شانه الوجود الخارجي و على الموجود الخارجي ويرادف الثبوتي الوجودي ويجيى في محله •

الاثبات هو عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك • وقيل هو الجزم المطابق الذي ليس بثابت و هو تقليد المصيب كذا في شرح العقائد و حواشيه في بيان خبر الرسول •

الثابت هو الموجود و الذي لا يزول بتشكيك المشكك • وعند اهل الرمل يجيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة و جمعه الثوابت و هي اي الثوابت تطلق على ما سوى السيارات من الكواكب و تسمى بالبيانيات ايضا على ما في شرح التذكرة و يجيى في فصل الموحدة من باب الكاف في لفظ الكوكب •

المثبت اسم مفعول من الاثبات و قال المحاسبون كل ما ذكر في باب الجبر و المقابلة اما ان لا يتطرق اليه نفي و يسمى مثبتا و تاما و زائدا و مالا و اما ان يتطرق اليه نفي و يسمى منقيا و ناقصا و دينا كذا في بعض الرسائل •

الاثبات عند القراء ضد الحذف كما في شرح الشاطبي و عند الصوفية ضد المحو كما يجيى في فصل الوار من باب الميم •

فصل الثاء المثلثة * الثلاثي بالضم عند الصرفيين عبارة عن اسم او فعل يوجد فيه ثلثة احرف اصول بمعنى انه لا يوجد فيه زائد من هذه الثلثة و يسمى بالقطب الاعظم على ما في بعض شروح المراح في شرح قوله و الرباعي فرع الثلاثي • ثم الثلاثي ان لم يوجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة كزيد و ضرب يسمى ثلاثيا مجردا و ان وجد فيه سوى هذه الاحرف الثلثة ايضا كاكرام و استنصر يسمى ثلاثيا مزيدا و مزيدا ايضا و ذوالثلثة عندهم هو الاجوف اي معتل العين و الثلاثية عند المنطقيين قسم من القضية الحقيقية و يجيى في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

الثالثة عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الثانية التي هي سدس عشر الدقيقة •

التثليث سه گوشه کردن و سه کردن و سه بخش کردن • و با مصطلح منجمين واقع شدن ستاره است
بچهارم برج از ستاره دیگر كما فی المنتخب و یجیی فی لفظ النظر ایضا فی فصل الرأ من باب النون •

المثلث اسم مفعول من التثليث فی الصراح مثلث سه گوشه و از سه یکی مانده • و عند
الفقهاء و هو عصير العنب يطبخ قبل ان يغلى و يشتد حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه سواء كان
بمرة او اكثر فلو طبخ حتى ذهب ثلثه ثم قطع عنه النار حتى يبرد ثم اعيد الطبخ عليه قبل ان يغلى
حتى يذهب ثلثاه صح كذا فی البرجندی شرح مختصر الوقایة و مثله فی جامع الرموز حیث قال
المثلث ان يطبخ بالنار او الشمس حتى يذهب ثلثاه • و عند اطباء هو ما يتخذ فيه من العصير ثلثة
اجزاء و من الماء جزء واحد و يغلى الى ان يذهب الثلث كذا قال الایلاقی و یسمى بالفختج ایضا • فعلم من هذا
ان ما ذهب اليه الاطباء من ان المثلث هو ماء العنب اذا اغلي و اخرجت رغوته حتى يبقى منه الثلث
و يذهب الثلثان غلط و منشأ غلطهم المثلث الفقهي فخطاوا المثلث الطبي بالمثلث الفقهي و یسمى المثلث
بالشراب المغسول ایضا كذا فی بحر الجواهر • و عند اهل التفسیر ای اصحاب الجفر هو مربع مشتمل على
تسعة مربعات صغار سمي به لان احد اضلاعه مشتمل على ثلثة مربعات صغار و یسمى بالونق الثلاثي
ایضا • و يقال له مربع ثلثة فی ثلثة ایضا كذا فی بعض الرسائل • و عند المهندسين هو سطح يحيط به
ثلثة خطوط سواء كانت تلك الخطوط كلها مستقيمة و یسمى مثلثا مستقیم الاضلاع و هو الذي يبحث عنه
فی علم المساحة او كلها منحنية كا المثلث المفروض فی سطح الكرة و یسمى بمثلث سطح الكرة و هو
قطعة من سطح الكرة يحيط بها ثلث قسي من الدوائر العظام كل منها ای من تلك القسي يكون اصغر
من نصف الدور على ما صرح به عبد العلي البرجندی فی شرح زیج الخ بیگی او بعضها منحنية كما
اذا قطع مخروط بنصفين على السهم فيحصل من سطحه المستدير مثلث احاط به خطان مستقيمان و خط
مستدير و هو نصف محيط القاعدة و یسمى مثلثا غیر مستقیم الاضلاع • ثم المثلث المستقیم له تقسیمان
تقسیم باعتبار الضلع و تقسیم باعتبار الزاوية فباعتبار الاول اما مختلف الاضلاع و هو الذي لا يكون احد
من اضلاعه ای من خطوطه المستقيمة مساويا للآخر و اما متساوي الاضلاع و هو الذي اضلاعه جميعها
متساوية ای لا يكون بعضها ازید من بعض آخر و اما متساوي الساقين و هو الذي يتساوى ضلعا فقط
و باعتبار الثاني اما قائم الزاوية و هو الذي يوجد فيه قائمة و اما منفرج الزاوية و هو الذي يوجد فيه
منفرجة و اما حاد الزوايا و هو الذي لا يوجد فيه قائمة ولا منفرجة بل تكون جميع زواياه حادة و الحصر
فی التقسیم الاول واضح • و اما فی التقسیم الثاني فلان المثلث لابد ان تكون زواياه الثلث مساوية
لقائمتين على ما ثبت فی علم الهندسة فلا يمكن ان يكون فيه ازید من قائمة ولا منفرجة كما لا يخفى
و اذا ضرب عدد اقسام التقسیم الاول فی عدد اقسام التقسیم الثاني يحصل تسعة اقسام و لكن الاثنین

منها ممتنعان وقوعا وهما المتساوى الاضلاع القائم الزاوية او منفرجها فالاقسام الممكنة الوقوع سبعة هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس وشرح خلاصة الحساب • فائدة • كل ضاع من اضلاع المثلث بالنسبة الى الضلعين الآخرين يسمى قاعدة المثلث والضلعان الآخران بالنسبة اليها اي الى القاعدة يسميان بالساقين والزاوية التي بين الساقين تسمى رأس المثلث • ومثلث الخمس عندهم على ما وقع في تحرير اقليدس هو المثلث المتساوى الساقين الذي يكون كل واحد من زاويتي قاعدته مثلي زاوية راسه اي ضعف زاوية راسه • وعند المنجمين هو المرفوع ثلث مرات و يجيى • في فصل العين المهمة من باب الرء المهمة • ويطلق المثلثة عندهم ايضا على ثلاثة بروج متحدة في الطبيعة • فالحمل والاسد والقوس مثلثة نارية كونها على طبيعة النار • والثور والسنبلة والجدي مثلثة ارضية كونها على طبيعة الارض • والجوزاء والميزان والدلو مثلثة هوائية كونها على طبع الهواء • والسرطان والعقرب والحوت مثلثة مائية كونها على طبع الماء وكل منها منسوبة الى كوكب ويسمى ذلك الكوكب برب تلك المثلثة • وارباب المثلثتين النارية والهوائية هي الكواكب المذكورة من السيارات • وارباب المثلثتين الباقيتين اي الارضية والمائية هي الكواكب المونثة منها وتفصيل ذلك مذكور في كتب النجوم مثلثات الاعداد عند المحاسبين يذكر في فصل الدال من باب العين في لفظ العدد • والمثلث عند الشعراء عبارة عن شعر عدد مصراعه ثلاثة بحيث لو جمع اول كل مصراع منه يحصل من المجموع مصراع رابع على ما في جامع الصنائع حيث قال مثلث نرد شعراء سه مصراع اند كه بعضي الفاظ اوائل هر سه مصراع بسرخی نويسند كه اگر آنها را جمع كنند مصراع چهارم خيزد مثاله • شعر •

جزرويتو كس نيست غم انجام دهی * اي رويتو اميد دل كام دهی * آرام دهی
خود نبود در عالم • چون الفاظيكه بسرخی نوشته شده جمع كنند مصراع چهارم خيزد وان اينست
جزرويتو اي رويتو آرام دهی •

فصل اللام * الثُلُول بالضم وسكون الهمزة مفرد التأليل وهي بثور مغار في الجلد شديدة الصلابة مستديرة كالحمص فمادونه وقال بعض اهل اللغة الثُلُول بالواو مكان الهمزة ومنها القرون والمسمارية كذا في بحر الجواهر •

الثفل بالضم وسكون الفاء هو ما ثفل من كل شيء • وثفل الغذاء ما خرج من الدبر • وثفل البول هو الذي يستفصله العروق عن الغذاء قبل الهضم الرابع مع ما يتخلف عن الغذاء عند الهضم والنضج • وقد يستعمل الثفل على عدم استعمال الطيب وقد يستعمل على خشونة العين كذا في بحر الجواهر •

الثقل بالكسر وسكون القاف ضد الخفة ويسميها اي الثقل والخفة المتكلمون اعتمادا ويسميها الحكماء ميلا طبعيا على ما في شرح الطوابع • قال شارح حكيم العين وفي الحواشي القطبية الثقل قوة

طبيعية يتحرك بها الجسم الى حيث ينطبق به مركز ثقله على مركز العالم لو لم يعقه عائق • وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة بالاشتراك • وكذا الخفة انتهى • فالخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى المحيط لو لم يعقه عائق • وقد يقال على الطبيعة المقتضية له وعلى المدافعة الحاصلة • فمن فسر الميل بنفس المدافعة التي هي من الكيفيات الملموسة فسرهما بنفس المدافعة • ومن لم يفسره بها بل بمبدأ المدافعة فسرهما بمبدأ المدافعة • قال القائلون بان الميل هو مبدأ المدافعة الحركة لها مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل • واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فكما كان الجسم اكبر كانت طبيعته اقوى وكما كان اصغر كانت طبيعته اضعف فلم يلزم ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد • واما تسمية الطبيعة بالميل والاعتماد فبعيد جدا فلا وجود للميل هكذا في شرح التجريد وشرح المواقف • ويفهم من هذا بعد تعمق النظر ان القائلين بان الميل مبدأ المدافعة بعضهم على ان الميل هو الطبيعة على ما يدل عليه كلام الامام والحواشي القطبية وبعضهم على انه امر آخر بواسطة تقتضي بها الطبيعة الحركة المتفاوتة والمدافعة ففهم من هذا ان ما ذكر في الحواشي القطبية من المعاني الثلاثة للثقل والخفة مبني على اختلاف المذاهب فلو ترك قوله بالاشتراك لكان اولي اذ ليس لهما بالحقيقة الا معنى واحد لكنه مختلف فيه * التقسيم * كل من الثقل والخفة اما مطلقان او اضافيان • فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كالارض • والثقل الاضافي كيفية تقتضي حركة الجسم الى جانب المركز في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المركز كالماء • والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلل القمر كالنار • والخفة الاضافية كيفية تقتضي حركته الى جانب المحيط في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء • قيل هذا يقتضي ان الارض لو فرض اخراجها عن مكانها لا يصل الماء الى مركز العالم وفيه بُعد • وفي حواشي شرح التذكرة ان الماء ايضا طالب للمركز على الاطلاق بحيث لو لم تكن الارض لسال الماء الى مركز العالم الا ان الارض قد سبقت الماء بالوصول الى المركز لان ذلك الطلب فيها اقوى فغلبت على الماء فصارت مانعة لو وصل الماء الى المركز • وكذا الكلام في الهواء والنار من ان احدهما طالب له على الاطلاق والآخر طالب له لا على الاطلاق او ان كليهما طالب له على الاطلاق الا ان ذلك الطلب في احدهما اقوى كذا ذكره العلي البرجندي في حاشية الجعفي ويوجد هذا زيادة قيد لو لم يعقه عائق في تعريف الثقل المنقول

من الكواشى القطبية • ثم انه لا يخفى ان هذا التقسيم انما هو للثقل والخفة بالتفسير الاول و الثاني من التفاسير الثلاثة المذكورة ويمكن ايضا اعتباره فيهما بالقياس الى التفسير الاخير كما لا يخفى •

التثقييل هو تشديد الحرف ومنه ان المثقلة والنون الثقيلة • وقد يطلق على الضم ايضا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في باب ما جاء في صفة الجنة من كتاب بدء الخلق المراد بالتثقييل هنا الضم وبالتخفيف الاسكان انتهى •

المثقال بالكسر لغة ما يوزن به قليلا كان او كثيرا و عرفا ما يكون موزونه قطعة ذهب مقدار بعشرين قيراطا • و ظاهر كلام الجوهري انه معناه لغة و القيراط خمس شعيرات متوسطة غير مقشورة مقطوعة ما امتدت من طرفيها فالمثقال مائة شعيرة وهذا على رأي المتأخرين و سنجة اهل الحجاز و اكثر البلاد • و اما على رأي المتقدمين و سنجة اهل سمرقند فالمثقال ستة دوانق و الدانق اربع طسوجات و الطسوج حبتان و الحبة شعيرتان فالمثقال شعيرة وتسعة عشر قيراطا فالتفاوت بين القولين اربع شعيرات كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة • و في البرجندي ان الدينار و هو المثقال مائة شعيرة عند اهل الشرع و هو المتعارف في وزن اهل هراة في هذا الزمان و الى هذا الاصطلاح ذهب من قال ان المثقال عشرون قيراطا و القيراط خمس شعيرات و كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل و يسمى هذا وزن سبعة فكل درهم نصف مثقال وخمسة و هو سبعون شعيرة وستة وتسعون شعيرة عند الحساب و عليه اهل سمرقند و الشعيرة ست خردلات و الخردلة اثنا عشر فلسا و الفلس ست فتيلات و الفتيلة ست نقيرات و النقيرة ثمانية قطميرات و القطمير اثنا عشر ذرة انتهى • قيل وقد يقسم الطسوج الى ثلثة اقسام يسمى كل قسم حبة و بعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا سدس العشر • و في بحر الجواهر المثقال بحساب الدراهم درهم و ثلثة اسباع درهم و بحساب الطساسيج اربعة و عشرون طسوجا و بحساب الشعيرة ستة و تسعون شعيرة و المثاقيل الجمع انتهى •

فصل الميم • الثزم بالزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الخرم و القبض كذا في عنوان الشرف • و في بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم بعد القبض ان كان في فعولن فهو ثزم و في مفاعيلن شتر انتهى • و على هذا تحمل عبارة عنوان الشرف بدليل انه عرف الشتر بهذا التعريف بعينه فلو لم تحمل على هذا لزم تساوى الثزم و الشتر • و في تعريفات السيد الجرجاني الثزم و هو حذف الفاء والنون من فعولن ليبقى عول فينقل الى فعل و يسمى ائزم •

التلم بالفتح رخنه كرون كما في الصراح • و عند اهل العروض حذف فاء فعولن فيبقى عولن و يوضع موضعه فعولن و الركن الذي فيه التلم يسمى ائلم كذا في عنوان الشرف و عروض سيفي • و في بعض رسائل عروض اهل العرب الخرم و هو اسقاط اول متحرك من الوند المجموع اذا كان الجزء صدر

البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو الثلم • وفي رسالة قطب الدين السرخسي الثلم خرم السالم والخرم اسقاط اول الوجد المجموع و السالم الجزء الذي لازحاف فيه • و در جامع الصنائع كويد خرم و ثلم افكندن متحرك اوله باشد تا از مفاعيلن مفعولن و از فعولن فعولن كردن انتهى ولا يخفى ما في هذه العبارات من التخالف •

الشمامية فرقة من المعتزلة اتباع ثمامة ابن اشرس النمرى قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها و المعرفة متولدة من النظر و انها واجبة قبل الشرع • و اليهود و النصارى و المجوس و الزنادقة يصيرون فى الآخرة قريبا لا يدخلون جنة ولا نارا و كذا البهائم و الاطفال • و الاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل • و من لا يعدم خائفه من الكفار معذورون • و المعارف كلها ضرورية • و لا فعل للانسان غير الإرادة و ما عداه حادث بلا محدث • و العالم فعل الله تعالى بطبعه اى صدر عنه بالاجاب فانزهم قدم العالم كذا في شرح المواقف •

فصل النون • الثخن بالحاء المعجمة سطرشدن كما في بحر الجواهر • وفي كنز اللغات ثخن سطرى ثخين سطر • وعند الحكماء هو الجسم التعليمي وهو حشو يحصره سطح او سطوح اى حشو يحيط به سطح واحد كما فى الكرة او سطوح اى اكثر من سطح و احد سواء كان سطحان كما فى الخروط المستدير او سطوح كما فى المكعب • وبالجمله ففى السطح او السطوح شيان أحدهما الجسم الطبعي المنتهي الى السطوح و ثانيهما البعد النافذ في اقطاره الثلاثة الساري فيها الواقع حشوها و هو الجسم التعليمي والثخن • فان كان الثخن نارا اى آخذا من فوق الى اسفل يسمى عمقا كما فى الماء • و ان كان صاعدا اى آخذا من الاسفل الى فوق يسمى سمكا كما فى الذبى • و قد يطلق على الثخن مطلقا سواء كان نازلا او صاعدا و البعض عرف الثخن بانه حشو ما بين السطوح • وفيه انه منقوض بالكرة اذ ليس له سطوح الا ان يقال ببطلان الجمعية بدخول لام التعريف • وفي الطواع المقدار ان انقسم فى الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي و الثخين و الثخن اسم لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك انتهى • قال السيد السند في حاشيته اعلم ان الجسم التعليمي اتم المقادير و يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا اذ اعتبر النزول لانه ثخن نازل و سمكا اذ اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد هكذا قال في شرح الملخص فعلم ان الجسم التعليمي لا يسمى بالثخين اذ معناه ذو الثخن وعرفه بحشو ما بين السطوح وهو نفس الجسم التعليمي فلو اطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي • وتوجيه ما قال ان يحمل الحشوى على المعنى المصدرى اعنى التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط انتهى • وفي شرح الاشارات وحاشية المحاكمات في بيان ان للجسم ثخنا متصلا ما حاصله ان الثخن مقول بالاشتراك على حشو ما بين السطوح و على الامر الذي يقابله رقة القوام وهو غلط القوام و هو ايضا حشو ما بين السطوح لكنه معيب الانفصال • وكذا الثخين مقول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم

التعليمي يفصله عن الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام وهو الغليظ • فان قلت الجسم التعليمي حشو ما بين السطوح وذو الحشو انما هو الجسم الطبيعي • قلت المراد من الحشو المصدر اى التخلخل و التوسط فالمتخلخل والمتوسط هو الجسم الطبيعي ولذا حمل ايضا على غاظ القوام لا على الغليظ •

الثنى بفتحين هو ما يلزم بالبيع وان لم يقوم به كذا في جامع الرموز • فالقيمة ما قوم به مقوم و الثمن قد يكون مساريا للقيمة وقد يكون زائدا منه وقد يكون ناقصا عنه ويجئ ايضا في لفظ المال والحاصل ان ما يقدره العاقدان بكونه عوضا للمبيع في عقد البيع يسمى ثمنًا و ما قدره اهل السوق وقرره فيما بينهم و رجوه في معاملاتهم يسمى قيمة و يقال له في الفارسية نرخ بازار • وفي البرجندي في فصل الصرف قال الفراء الثمن عند العرب ما يكون دينا في الذمة والدرهم والدنانير لا تستحق بالعقد الا دينا في الذمة والعرض لا يستحق بالعقد الا عينا فكانت مبيعة في كل حال والمكيل والموزون يستحق بالعقد تارة عينا وتارة دينا فان كان معينًا في العقد كان مبيعا وان لم يكن معينًا وصحبه الباء وقابله مبيع فهو ثمن • ونوع آخر وهو سلعة في الامل كالفلوس فان كانت رائجة كانت ثمنًا وان كانت كاسدة كانت سلعة و الثمن اذا اطلق يراد به الدرهم والدنانير •

الثامنة عند اهل الهيئة والمنجمين هي سدس عشر السابعة سواء اخذت السابعة من الدرجات او من الساعات •

المثنى هو اسم مفعول من باب التفعيل وهو عند المحاسبين سطح يحيط به ثمانية اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية لا يسمى بالمثنى بل بذى ثمانية اضلاع • وعند اهل التفسير هو وفق مشتمل على اربعة وستين بيتا و يسمى بمربع ثمانية في ثمانية • وعند اهل العروض يطلق على بحر مشتمل على ثمانية اجزاء • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسطوح كما يجئ في فصل الطاء من باب السين

الثومنية فرقة من المرجئة اصحاب ابي معاذ الثومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كل او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان • وكل معصية لم يجمع على انها كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق ومصى ولا يقال انه فاسق • ومن ترك الصلوة مستحلا كفر ومن تركها بنية القضاء لا يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقال السجود للصنم ليس كفرا بل علامة الكفر كذا في شرح المواقف •

فصل الباء • الثناء بالمد هو ذكر ما يشعر بالتعظيم • وقد يطلق على الاتيان بما يشعر بالتعظيم •

فقليل انه حقيقة فيهما • وقيل في الاول فقط واما في الثاني فمجاز مشهور كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني • والمعنى الثاني اعم لاختصاص الاول باللسان بخلاف الثاني • والمعتبر عند البلغاء

فى الثناء ان يذكر فى النظم كما فى جامع الصنائع • فالثناء بالمعنى الاول اعم مطلقا من الحمد لانه عبارة عن ذكر ما ينبى عن تعظيم المنعم على قصد التعظيم و الثناء مطلق عن قصد التعظيم • وكذا بالمعنى الثاني لانه اعم من الاول والاعم من الاعم من الشئى اعم من ذلك الشئى • و الثناء بالمعنى الاول اعم من وجه من الشكر لانه عبارة عن فعل ما ينبى عن تعظيم المنعم بازاء النعمة سواء كان باللسان او الجنان او الاركان و الثناء مختص باللسان لكنه عام من حيث انه بازاء النعمة او غيرها مثل نسبة الحمد الى الشكر • فالثناء بالمعنى الاول و كك الحمد اعم من الشكر باعتبار المتعلق و اخص باعتبار المورد و الشكر بالعكس • و الثناء بالمعنى الثاني اعم مطلقا من الشكر لان غير مختص بالنعمة هكذا يفهم من المطول و حواشيه •

الثني كالكریم هو ما القى ثنية اى الاضراس الاربع التي فى مقدم الفم الاثنان منها من فوق و الاثنان من تحت • وقد اختلفت الدواب فى ذلك وفى المذهب الثني اسب و گار و گوسپند سه ساه واشتر پنچ ساه الاثناء و الثنيات الجمع • وفى كنز اللغات ثني گار و گوسپند دو ساه كه پا در سيوم نهاده باشد و شتر پنچ ساه كه پا در ششم نهاده باشد و اهوي شش ساه • وفى البرجندي فى كتاب الاضحية الثني من الضان و المعز ما استكمل الثانية و دخل فى الثالثة • وعند اكثر الفقهاء الثني من الضان و المعز ما مضى عليه الحول و دخل فى الثانية • وفى النهاية الجزرية ان الثني من الغنم ما دخل فى السنة الثالثة و على مذهب احمد بن حنبل ما دخل فى السنة الثانية و الثني من البقر ما اتى عليه حوران و دخل فى الثالثة كما فى الهداية • وفى الخلاصة هو ما اتى عليه ثلث سنين و يمكن التوفيق بينهما بادننى تجوز و الثني من الابل ما اتى عليه خمس سنين و دخل فى السادسة • وفى الخزانة ما اتى عليه اربع سنين و طعن فى الخامسة انتهى كلام البرجندي • وفى جامع الرموز قيل الثنايا ابن حول و ابن ضعفه و ابن خمس من ذوي ظلف و خف لكن فى كتب اللغة هو من ذي ظلف ما دخل فى السنة الثالثة و من ذي خف فى السادسة و هكذا فى المحيط لكنه قال هو من الغنم ما دخل فى الثانية ثم قال هذا كله قول الفقهاء فهم يوافقون اهل اللغة فى الاكثر •

الثنوية فرقة من الكفرة يقولون بائنيذية الاله قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا و شرا كثيرا و ان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلذلك منهما فاعل على حدة و تبطله دلائل الوحدانية • و منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا و شرا كثيرا • ثم المامونية و الديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور و فاعل الشر هو الظلمة و فساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم و كون الاله محتاجا اليه و كانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير و المجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشر هو اهرمن و يعنون به الشيطان كذا فى شرح

المواقف في مبحث التوحيد • وفي الانسان الكامل في باب سر الاديان ذهب طائفة الى عبادة النور والظلمة لانهم قالوا ان اختصاص الانوار بالعبادة لهؤلاء اولى فعبدوا النور المطلق حيث كان فسموا النور يزدان والظلمة اهرمن وهؤلاء هم الثنوية فهم عبدوا الله سبحانه من حيث نفسه تعالى لانه سبحانه جمع الاضداد بنفسه فشمّل المراتب الحقية والخلقية وظهر في الوصفين بالحكميين وفي الدارين بالنعتمين فما كان منه منسوبا الى الحقيقة الالهية فهو الظاهر في الانوار وما كان منه منسوبا الى الحقيقة الخلقية فهو عبارة من الظلمة فعبدت النور لهذا السر الالهي الجامع للوصفين والضدين • ثم ذهب طائفة الى عبادة النار لانهم قالوا مبنی الحیوة على الحرارة الغريزية وهي معنی صورتها الوجودي هي النار فهي اصل الوجود وحدها فعبدوها وهؤلاء هم المجوس فهم عبدوا سبحانه من حيث الاحدية فكما ان الاحدية معبّية بجميع المراتب والاسماء والصفات كذلك النار فانها اقوى الاسطقات و ارفعها لايقاربها طبيعة الا وقد تستحيل الى النار لغلبة قوتها فلهذه اللطيفة عبادت النار •

الثانية عند اهل الهيئة و المنجمين هي سدس عشر الدقيقة التي هي سدس عشر الدرجة او الساعة •

المثاني كمساجد عند المنجمين يطلق على المرفوع مرتين كما يجيى في فصل العين من باب الرأ و شرعا يطلق على القرآن كله لاشتماله على الوعد والوعيد وعلى ذكر الجنة والنار وعلى المبدء والمعاد وعلى الامر والنهي وعلى الاحكام الاعتقادية والعملية وعلى مراتب السعداء ومنازل الاشقياء وعلى سورة منه وهو فاتحة الكتاب لاشتمالها على الوعد والوعيد في قوله مالك يوم الدين وعلى احوال الابرار والفجار في قوله الذين انعمت الى آخر السورة ولانها تثنى في الصلوة والانزال ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة لما حولت القبلة هكذا في البيضاوي وغيرها وعلى السور التي آيها اقل من مائة آية و يجيى في لفظ السورة في فصل الرأ المهمة من باب السين •

المتنوي نزد شعراء ابياتيس متفق در وزن كه هريكي ازان دو قافيه دارد و هريتي بر قافيه خاص علحه است و اينرا مزدوج نيز نامند كذا في مجمع الصنائع • و از استقراء معلوم شده كه در بحر هاي بزرگ متنوي نگويند چنانكه بحر رجز تام و رمل تام و هزج تام و امثال ان و اوزان متنوي همان است كه در خمسه است و ان سكندرنامه و مخزن اسرار و خسرو و شيرون و هفت پيكر و ليالي و مجنون است كذا في جامع الصنائع •

الاثنينية هي كون الطبيعة ذات و حدثين و يقابلها كون الطبيعة ذات و حدة او و حداث و الاثنان هما الغيران و قال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين و ستعرف تفصيله في لفظ التغاير في فصل الرأ من باب الغين المعجمة •

• **التثنية** دوتا كردن • وعند النحاة ويسمى المثنى ايضا هو اسم لحق آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها و نون مكسورة ليدل على ان معه مثله من جنسه كذا قال ابن الحاجب في الكافية • نقوله آخره بتقدير المضاف اي آخر مفردة اي واحدة او قدّر بعد قوله و نون مكسورة قولنا مع لواحقه فحيطئذ ايضا يكون التثنية مجموع المفرد والالف او الياء و النون و لو لم يقدر لما صدق التعريف الا على مسلم من مسلمان و مسلمين كما لا يخفى و لو اكتفي بظهور المراد لاستغنى عن هذه التكلفات • وقوله ليدل الى آخره اي ليدل ذلك للحق على ان معه اي مع مفردة مثله في العدد يعنى الواحد حال كون ذلك المثل من جنسه اي من جنس مفردة باعتبار دخوله تحت جنس الموضوع له بوضع واحد مشترك بينهما ولواريد بقوله مثله ما يماثله في الوحدة و الجنس جميعا لاستغنى عن قوله من جنسه • وفي هذا القول اشارة الى فائدة لحق هذه الحروف بالاسم المفرد و الى انه لا يجوز تثنية الاسم باعتبار معنيين مختلفين فلا يقال قرآن و يراد به الطهر و الحيض على الصحيح خلافا للاندلسي فانه يجوز عنده تثنية المشترك اللفظي • فان قلت يشكل هذا بالابوين للاب و الام والقمرين للقمر والشمس • قلنا جازان نجعل الام مسماة باسم الاب ادعاء لقوة التناسب بينهما ثم ياول الاسم بمعنى المسمى به ليحصل مفهوم متناول لهما فيتجانسان فيثنى باعتبار فيكون معنى الابوين المسمين بالاب و كذا الحال في الشمس بالنسبة الى القمر و يسمى هذا بالتثنية التغليبى • فان قلت فليعتبر مثل هذا في القرء ايضا بلا احتياج الى ادعاء اسميته للطهر و الحيض فانه موضوع لهما حقيقة و لياول بالمسمى ليحصل مفهوم يتناولهما • قلنا لا شبهة في صحة هذا الاعتبار لكن الكلام في جواز تثنيته بمجرد الاشتراك اللفظي بينهما وهو الذي اختلف فيه وبهذا الاعتبار صرح تثنية الاعلام المشتركة حقيقة او ادعاء و جمعها فزيد مثلا اذا كان علما للكثيرين ياول بالمسمى بزيد ثم يثنى و يجمع و كذا عمر اذا صار علما ادعائيا لابي بكر ياول بالمسمى بعمر ثم يثنى و يجمع • و رده البعض و قال الاولى ان يقال الاعلام لكثرتها استعمالا و كون الحقة مطلوبة فيها يكفي لتثنيتهما و جمعها مجرد الاشتراك في الاسم بخلاف اسماء الاجناس فعلى هذا القول ينبغي ان لا يذكر في تعريف التثنية قيد من جنسه هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية • فائدة • قد يثنى الجمع او اسم الجمع بتاويل الفريقين نحو الجمالين و القومين و قد جاء المثنى بلفظ الجمع مضانا الى مثنى هو بعضه نحو فقد صغت قلوبكما و فاقطعوا ايديهما ولا يقال افراسكما لعدم البعضية كذا في الروافي و حواشيه •

الاستثناء ويسمى بالثنيا بالضم ايضا على ما يستفاد من الصراح قال الثنيا بالضم و الثنوى بالفتح اسم من الاستثناء هو عند علماء النحو و الاصول يطلق على المتصل و المنقطع • قيل اطلاقه عليهما بالتواطؤ و الاشتراك المعنوي • وقيل بالاشتراك اللفظي • وقيل في المتصل حقيقة و في المنقطع مجاز لانه يفهم المتصل من غير قرينة و هو دليل المجاز في المنقطع • و ردّ بانه انما يفهم المتصل لكثرة استعماله فيه لا لكونه

مجازا في المنقطع كالحقيقة المستعملة مع المجاز المتعارف • وقيل لانه مأخوذ من ثنيت عنان الفرس اي صرفته ولا صرف الا في المتصل • وقيل لان الباب يدل على تكرير الشيء مرتين او جعله ثنتين متواليتين او متنايتين ولفظ الاستثناء من قياس الباب • وذلك ان ذكره يثنى مرة في الجملة ومرة في التفصيل لانك اذا قلت خرج الناس ففي الناس زيد وعمر فان قلت الا زيدا فقد ذكرت مرة اخرى ذكرا ظاهرا وليس كذلك الا في المتصل فعلى هذا هو مشتق من التثنية • ورد بانه مشتق من التثنية كانه ثني الكلام بالاستثناء بالنفي والاستثناء وهو متحقق في المتصل والمنقطع جميعا • وايضا على تقدير اشتقاقه من ثنيت عنان الفرس لا يلزم ان لا يكون حقيقة الا في المتصل لجواز ان يكون حقيقة في المنقطع ايضا باعتبار اشتقاقه من اصل آخر كما عرفت • والقائل بالتواطؤ قال العلماء قالوا الاستثناء متصل ومنقطع ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام • ورد بان هذا انما يلزم لو كان التقسيم باعتبار معناه الموضوع له وهو ممنوع لجواز ان يكون التقسيم باعتبار استعماله فيهما باي طريق كان وهذا كما انهم قسموا اسم الفاعل الى ما يكون بمعنى الماضي والحال والاستقبال مع كونه مجازا في الاستعمال بالاتفاق قالوا وايضا لا يخلو عدم الاشتراك والمجاز فتعين التواطؤ • ورد بانه لا يثبت اللغة بلوازم الماهية كما اثبتت ماهية التواطؤ للاستثناء بان من لوازمها عدم مخالفة الاصل بل طريق اثباتها النقل فهذا الكلام يدل على ان الخلاف في لفظ الاستثناء • وظاهر كلام كثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهورانه فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو هكذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العنبر • فمن قال بالتواطؤ عرفه بمادل على مخالفته بالاغیر الصفة واخواتها اي احدى اخواتها نحو سوى وحاشا وخلا وعدا وبئذ • وانما قيد الا لغير الصفة لتخرج الا التي للصفة نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهي صفة لا استثناء • وفي قوله بالا واخواتها احتراز من سائر انواع التخصيص اعنى الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل •

المستثنى على ما في الرضي هو المذكور بعد الاغیر الصفة واخواتها مخالفا لما قبلها نفيا واثباتا ويسمى بالثنية ايضا ولذا قيل الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنية اي المستثنى ففي قوله له علي عشرة الاثنية صدر الكلام عشرة والثنية ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكذا تكلم بالسبعة وقال علي سبعة • ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالناقص اذ هو لا يكون الا ناقصا •

المستثنى منه هو المذكور قبل الا واخواتها المخالف لما بعده اي المستثنى نفيا واثباتا ويسميه المحاسبون في باب الجبر والمقابلة بالزائد فاذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فالقوم مستثنى منه وزيد مستثنى • واذا قلنا عندي مائة الامال فالمائة مستثنى منه وزائد والمال مستثنى وناقص • ثم ان كان المستثنى من جنس المستثنى منه فالاستثناء متصل نحو جاءني القوم الا زيدا • وان لم يكن

من جنس المستثنى منه فلاستثناء منقطع ويسمى منفصلا ايضا نحو جاءني القوم الاحبار • و من قال بالاشتراك اللفظي او المجاز عرف الاستثناء المنفصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج و المتصل بمادل على مخالفته بالا غير الصفة او احدى اخواتها مع اخراج فيحيز لا يمكن الجمع بينهما بحد واحد لان مفهومه حينئذ حقيقتان مختلفتان • فان قيل ربما تجتمع الحقائق المختلفة في حد كائنات الحيوان • قلنا ذلك عند اتحاد مفهوم مشترك بينهما والتقدير ههنا تعدد المفهوم • ثم المراد بالاخراج المنع عن الدخول مجازا ولا يضر في ذلك فان تعريفات القوم مشكونة بالمجاز وذلك لانه ان اعتبر الاخراج في حق الحكم فالبعض المستثنى غير داخل فلا اخراج حقيقة و ان اعتبر في حق تناول اللفظ اياه و ان فهمه منه فلان التناول بعد باق • وللتحرز عن المجاز عرف الاستثناء المتصل صاحب التوضيح بانه المنع من دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام بالا و اخواتها • وقال الغزالي الاستثناء المتصل هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول ثم ذكر ان القول احتراز عن التخصيص لانه قد لا يكون بقول بل بفعل او قرينة او دليل عقلي و اذا كان بقول فلا ينحصر صيغته فلهذا احتراز بصيغ مخصوصة عن مثل رايت المومنين و لم ار زيدا اذ المراد من الصيغ ادوات الاستثناء و حينئذ لا يرد ما قيل من انه يرد على طرده الشرط والصفة بمثل الذي والغاية كما كرم بني تميم ان دخلوا داري او الذين دخلوا داري او الداخلين في داري او الى ان يدخلوا والمراد ذو احدى صيغ مخصوصة فلا يرد على عكسه قام القوم الا زيدا فانه ليس بصيغ بل ذو صيغة واحدة • واجيب ايضا بان هذا مندفع لظهور المراد وهو ان جنس الاستثناء ذو صيغ و كل الاستثناء ذو صيغة و المناقشة في مثله لا يحسن كل الحسن • و بقوله دال خرج المنقطع لانه لم يتناول المذكور حتى يفيد عموم ارادته • وقيل هذا الحد لادوات الاستثناء كانه قال ادوات الاستثناء كلمات ذو صيغ • ووجه تقييد الصفة بمثل الذي ان الذي يذكر بعده شئ هو الصلة كادوات الاستثناء يذكر بعدها المستثنى وهذا خبط عظيم • وقيل في الاحكام الاستثناء المتصل لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ليس بشرط ولا صفة ولا غاية • واحتراز بالمتصل عن المنفصل من لفظ او عقل او غيرهما • وبقوله لا يستقل عن اللفظ المتصل المستقل مثل قام القوم ولم يقم زيد • وبقوله دال عن المتصلات الغير المخصصة • وبقوله ليس بشرط الخ عن تلك التلث • و يرد على طرده قام القوم لا زيد وما قام القوم بل زيد او لكن زيد وعلى عكسه ما جاء الا زيد بعدم الاتصال بالجملة بناء على ان زيدا فاعل • وقيل النقل ليس بصحيح فان المذكور في الاحكام انه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احدى اخواته ليس بشرط ولا صفة ولا غاية • فاللفظ احتراز عن غير اللفظ من الدلالات المخصوصة الحسية او العقلية او العرفية • وبالمتصل عن الدلائل المنفصلة • وبقوله لا يستقل من مثل قام القوم ولم يقم زيد

وبقوله دال عن الصيغ المهمة • وبقوله على ان مدلوله عن الاسماء المؤكدة و النعتية نحو جاني القوم العلماء كلهم • وبحرف الا واخواتها عن مثل قام القوم دون زيد او لا زيد • وفوائد باقي القيود ظاهرة • ومثل ما جاء الازيد في تقدير ما جاء احد الازيد فان مذهب الجمهور ان المفرغ استثناء متصل ليس بفاعل ولا مفعول حقيقة ولذا جاز ما جاء الا هند و امتنع ما جاء هند بدون تانيث الفعل و ذهب بعضهم الى ان الفاعل مضمر والا زيد بدل • تنبيه • قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر اعنى الاخراج او المخالفة وبمعنى المستثنى وهو المخرج والمذكور بعد الا من غير اخراج وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة • فاذا قلنا جاني القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد المخرج • وعلى لفظ زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع الازيد وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسير الاستثناء ويجب حمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة • فمن عرف الاستثناء بمادل على مخالفة الخ فقد اراد به المعنى الاخير • ومن عرفه بانه لفظ متصل بجملته الخ فالظاهر منه انه اراد به المستثنى انتهى كلامه آقول • ومن عرفه بالمنع من الدخول الخ فقد اراد به المعنى المصدرى • ومن عرفه بقول ذو صيغ الخ فقد اراد به مجموع الا زيدا اي المعنى الاخير ايضا • فائدة • قيل لا يكون المنقطع الا بعد الا وغيره ويؤيد مضافا الى ان مشددة • فائدة • لابد لصحة الاستثناء المنقطع من مخالفة بوجه من الوجوه • وقد يكون بان ينفي من المستثنى الحكم الذي ثبت للمستثنى منه نحو جاني القوم الاحمارا فقد نفينا المجي من الحمار بعد ما اثبتناه للقوم • وقد يكون بان يكون المستثنى نفسه حكما آخر مخالفا للمستثنى منه بوجه مثل ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضرر فما الاولى نافية والثانية مصدرية والمعنى ما زاد لكن النقصان فعله او لكن النقصان شانه وامره على ما قدره السيراني • فالنقصان هو المستثنى حكم مخالف للزيادة وهي المستثنى منه • وكذا الحال في ما نفع الا ما ضرر وليس المعنى ما زاد شيئا غير النقصان على ان يكون فاعل زاد مبهما ومفعوله محذوفنا على ما قيل لانه حينئذ يكون متصلا مفرغا لامنقطعا ولا يقال ما جاني زيد الا ان الجوهر الفرد حق اذ لا مخالفة بينهما باحد الوجهين • فائدة • قال اهل العربية الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات فلو قال له علي عشرة الا ثمانية وجبت تسعة اذ المعنى التسعة لا يلزمني الا ثمانية يلزمني فيلزم الثمانية والواحد الباقي من العشرة • والطريق فيه وفي نظائره ان يجمع كلما هو اثبات وكلما هو نفي ويسقط المنفي من المثبت فيكون الباقي هو الواجب • ثم ان كان المذكور اول شفعا فلاشفاق مثبتة او وترا فعكسه كذا في شرح المنهاج وبه قال الشافعي رح • وقال الحنفية انه ليس كذلك بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا وتوضيح ذلك يطلب من العضدي والتوضيح و حواشيها • فائدة • اختلف علماء الاصول في كيفية دلالة الاستثناء على المقصود على ثلاثة اقوال الاول ان العشرة في قولنا عندي عشرة الا ثلاثة

مجاز عن السبعة اعني اطلق العشرة على السبعة مجازا والاثلثة قرينة والثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلثة معانم اخرج منها ثلثة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها ثلثة وهو سبعة فلم يقع الاسناد الا على سبعة والثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة هو موضوع بأزاء سبعة حتى كانا وضع لها اسان مفرد و هو سبعة و مركب و هو عشرة الا ثلثة • والتفصيل في كتب الوصول أعلم ان الاستثناء ان تضمن ضربا من الحسن يصير من المحسنات البديعية كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان اخبار هذه المدة بهذه الصيغة تمهيد بعذر نوح في دعائه على قومه بدعوة اهلكتهم عن آخرهم اذ لو قيل فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاما لم يكن فيه من التمهيل ما في الاول لان لفظ الف في الاول اول ما يطرق السمع فيشتغل بها عن سماع بقية الكلام واذا جاء الاستثناء لم يبق له بعد ما تقدمه وقع يزيل ما حصل عنده من ذكر الالف كذا في الاتقان •

الاستثنائي عند المنطقيين قسم من القياس ويجيء ذلك مستوفى مع بيان اقسامه من المتصل والمنفصل والمقدمة الاستثنائية في فصل السين المهمة من باب القاف •

• **الثنائية** بالضم عند المنطقيين قسم من القضية الحملية ويجيء في فصل اللام من باب الحاء المهمة •

الاثنا عشرية عند الاطباء اسم معاء متصل بقعر المعدة وله فم يلي المعدة يسمى بوابا يندفع الثقل من المعدة اليه • وهو مقابل للمري لان المري للدخول في المعدة وهو للخروج منها و يسمى بالاثنا عشرية لان طوله في عرض البدن بهذا القدر من اصابع صاحبه اذا كانت منضمة كذا في بحر الجواهر • و اثنا عشرية البروج والكواكب نزد منجمان اسم قسمي است از دوازده اقسام يك برج و آن چنانست كه هر برجی را بدوازده قسمت کرده اند هر قسمی دو درجه و نیم باشد • بس قسم اول بهر صاحب بيت بود • و قسم دوم بهر صاحب بروج دوم كه بعد ان برج باشد همچنين تابدوازده برج داده شود اين در شجرة گوید و اين را در فارسي دوازده بهره گویند •

* باب الجيم *

فصل الالف • الجبائية بالضم و فتح الموحدة المشددة كما في الصراح فرقة من المعترلة

اصحاب ابي علي الجبائي قالوا ارادة الرب لاني محل • والله متكلم بكلام يخلقه الله في جسم • وهو غير مرئي في الآخرة • والعبد خالق بفعله • ومركب الكبيرة لا مومن ولا كافر يخلد في النار اذا مات بلا توبة • ولا كرامة للاولياء • ويجب على الله لمن تكلف اكمال عقله والطف • والانبيا معصومون كذا في شرح المواقف •

الجزء بالفتح وسكون الزاء المعجمة في اللغة بريدن • وعند اهل العروض حذف الضرب والعروض

من البيت وذلك البيت الذي وقع فيه الجزء يسمى مجزوا و اصل البحر المقتضب مستفعل مفعولات

اربع مراتٍ وهو لا يستعمل في شعر العرب الا مجزوا كذا في عروض سيفي • وفي بعض رسائل العروض العربية المجز وبيت ذهب منه جزآن سداسيا كان او رباعيا انتهى • ومآل العبارتين واحد كما لا يخفى • ويؤيد هذا ما وقع في عنوان الشرف من ان المجز هو البيت الذي حذف عروضه وضره لكن في رسالة قطب الدين السرخسي الجزء نقص الثلث من اجزاء البيت انتهى • فعلى هذا لا يتصور الجزء الا في البحر المسدس •

الجزء بالضم و السكون في اللغة ياره الاجزاء الجمع كما في الصراح • وفي اصطلاح العلماء يطلق على معان منها ما يتركب منه ومن غيره شئ سواء كان موجودا في الخارج او في العقل كالاجناس والفصول فانهما من الاجزاء العقلية الا ان المتكلم لا يسمى الجزء الا في تقسيم العلة الى المتعدية والقاصرة بل وضعها نفسيا على ما في العضدي وحاشيته للتفتازاني في تقسيم العلة الى المتعدية والقاصرة في مبحث القياس • ومن الاجزاء الخارجية ما يسمى جزءا شائعا كالثلث والربع ومنها ما يعبر به عن الكل كالروح والراس والوجه والرقبة من الانسان كما في جامع الرموز في كتاب الكفالة ومنها الجزء الذي لا يتجزى المسمى بالجوهر الفرد وعرف بانه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة اصلا لا قطعاً ولا كسرا ولا وهما ولا فرضا اثبتته المتكلمون ونفاه بعض الحكماء • فالجوهر بمنزلة الجنس فلا يدخل فيه النقطة لانها عرض • وقولهم ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وقيل اي متحيز بالذات يخرج المجردات عند من اثبتها لعدم قبولها للاشارة الحسية ولا التحيز • وقولهم لا يقبل القسمة يخرج الجسم • وقولهم اصلا يخرج الخط والسطح الجوهريين لقبولهما القسمة في بعض الجهات • والقسمة الراهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا • والفرضية ما هو بحسب فرض العقل كليا على ما يجيء في فصل الديم من باب القاف • وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره اولانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهي • والفرض العقلي لا يقف لتعقله الكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي كذا في شرح الاشارات • فان قلت لا يمكن ان يتصور وجود شئ لا يمكن للعقل فرض قسمته • قلت المراد من عدم قبول القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لانه لا يقدر على تقدير قسمته اي على ملاحظة قسمته وتصورها فان ذلك ليس بممتنع وللعقل فرض كل شئ وتصوره حتى وجود المستحيلات وعدم نفسه • وبالجمله فالمراد بالفرض الفرض الانتزاعي لا الفرض الاختراعي ولا اعم الشامل لهما وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة • ويجيء ما يتعلق بهذا في لفظ الجوهر ايضا ثم هذا المعنى للجزء اعم من اكثر المعاني الآتية ومنها الكتاب الذي جمع فيه احاديث شخص واحد • وفي شرح شرح النخبة في بيان حد الاعتبار الاجزاء عند المحدثين هي الكتب التي جميع فيها احاديث شخص واحد ومنها علة الماهية ويسمى ركنا ايضا ويجيء في فصل اللام من باب العين المهملة ومنها سدس عشر المقياس ويسمى

درجة ايضا تجوزا و يجيى في لفظ الظل في فصل الام من باب الظاء المعجمة و منها الدرجة كما يجيى في فصل الجيم من باب الدال المبهلة و منها جزء من ثلثمائة وستين جزءا من اجزاء الدائرة التي على وجه حجرة الاسطرلاب و يسمى درجة ايضا و هي بمثابة درجات معدل النهار المسماة بالاجزاء . و المراد بالجزء الواقع في قول المنجمين جزء الاجتماع و جزء الاستقبال هو الدرجة . و ملا عبد العلي برجندي در شرح زيج الخ بيگي ميگويد مراد بجزء اجتماع جزئيست که دران اجتماع باشد و بجزء استقبال موضع قمر است در وقت استقبال اگر استقبال در شب باشد و موضع افتاب اگر در روز باشد و اگر در يکي از طرفين شب باشد آن جزء که بانق مشرق اقرب بود معتبر باشد و منها العدد الاقل الذي يعد الاكثر اي يغنيه كالاثنين من العشرة فانه يعد العشرة اي يغنيه بخلاف الاربعة من العشرة فانها لا تعد العشرة فليست جزءا منها بل هي جزآن منها ولذا يعبر عنهما بالخمسين . و بالجملة فالعدد الاقل ان عد الاكثر فهو جزء له و ان لم يعده فالجزء له و هذا المعنى يستعمله المحاسبون هكذا يستفاد من الشريفي في بيان النسب ويفهم من هذا ان الجزء هو مرادف الكسر و يويده انهم يعبرون من الكسر الاسم بجزء من كذا . و ايضا يقولون اذا جزي الواحد الصحيح باجزاء معينة سميت تلك الاجزاء مخرجا و بعض منها كسرا و منها ما هو مصطلح اهل العروض و هو ما يتركب من الاصول و يسمى ركنا ايضا . و الاصول هي السبب و التود و الفاصلة و يجمع الكل قولهم لم ار على راس جبل سمكة هكذا في عروض سيفي . و هكذا في بعض رسائل العروض العربية حيث قال و يتركب مما ذكرنا من السبب و التود و الفاصلة اجزاء تسمى الانواعيل و التفاعيل . و الاصول من تلك الاجزاء ثمانية في اللفظ و عشرة في الحكم و تسمى فواصل و اركانا و اجزاء . و في رسالة قطب الدين السرخسي و تسمى باصول الانواعيل ايضا . ثم قال فاتنان من تلك الاصول خماسيان مركبان من سبب خفيف و تود مجموع فان تقدم التود فهو فعولن و ان تاخر ففاعلن و ستة سباعية و هي على قسمين الاول ما هو مركب من تود و سببين خفيفين . فان كان توده مجموعا فان تقدم على سببيه فهو مفاعيلن و ان توسط بينهما فهو فاعلاتن في غير المضارع و ان تاخر عنهما فهو مستفعلن في البسيط و الرجز و السريع و المنسرح . و ان كان توده مفروقا فان تقدم على سببيه فهو فاع لاتن في المضارع خاصة و ان توسط بينهما فهو مس تفع لن في الخفيف و المجتث و ان تاخر عنهما فهو مفعولات و الثاني ما هو مركب من تود مجموع و فاصلة صغرى . فان تقدم التود فهو متفاعلتن . و ان تاخر فهو متفاعلتن . فان لم يعرض لهذه الاجزاء تغير يخرجها من هذا الوزن فهي سالمة . و ان عرض فمزاخفة انتهى كلامه . و تطلق الاجزاء على هذه الثلاثة ايضا اي السبب و التود و الفاصلة چنانچه در جامع الصنائع گوید و عرب نظائر اجزاء بدین ترتیب آورده اند لم ار على راس جبل سمكتن . و پارسيان اين كلمات متضمن اين حركات و سكنات را اجزاء نام کرده اند و چون بعضی از اين اجزاء با بعضي مرکب گردد و يا مکرر شود

آنرا قالب خوانند يعني جزء بيت خوانند وعرب قالب را جزء گویند جمع آن اجزاء است و منها ما ه
مصطلح الصرفية در كشف اللغات میگوید جزء در اصطلاح متصرفه کثرات و تعینات را گویند •

الاجزاء هو جمع الجزء و معانيها قد سبقت • والاجزاء الاصلية و الزائدة يذكر تفسيرهما في
لفظ المنو في الواو من باب النون •

الجزئية بالضم عند الحكماء و المنطقيين يطلق على معان الاول كون المفهوم بحيث يمنغ نفس
تصوره من وقوع الشركة في ذلك المفهوم و يسمى ذلك المفهوم جزئيا حقيقيا • و في علم النحو يسمى
علما شخصا • قيل و فيه بحث فان اسم الاشارة و الضمائر نحو هما من الاسماء التي يكون الوضع فيه
عاما و الموضوع له خاصا من افراد الجزئي الحقيقي على المذهب المختار و لا يسميها النحاة اعلام
و الثاني كون المفهوم مندرجا تحت كلي و يسمى ذلك المفهوم جزئيا اضافيا و المعنى الاول اخص
مطلقا من الثاني • و يقابل الجزئي الحقيقي الكلي الحقيقي و الجزئي الاضافي الكلي الاضافي و يجيء
توضيحه في لفظ الكلي في فصل اللام من باب الكاف و الثالث القضية التي يكون الحكم فيها على بعض
افراد الموضوع هذا في الحملات • و اما في الشرطيات فيعتبر بالنسبة الى بعض تقادير المقدم
و يجيء في لفظ المحصورة في فصل الراء من باب الحاء المهملة و في لفظ الشرطية في فصل
الطاء المهملة من باب الشين المعجمة و الرابع العلوم التي موضوعاتها اخص من موضوع علم آخر كعلم الطب
بالنسبة الى العلم الطبيعى فانه جزئي منه و قد سبق في المقدمة في بيان تقسيم العلوم المدونة
و الخامس الافلاك التي هي اجزاء من افلاك آخر و يجيء في لفظ الفلك في فصل الكاف
من باب الفاء •

تجزئة النسبة قد مر ذكرها في لفظ التاليف في فصل الفاء من باب الالف • و النسبة الحاملة من
التجزئة تسمى بالنسبة المنقسمة • و قد يعبر عن التجزئة بالقاء عن نسبة اخرى على ما في بعض حواشي
تحرير اقليدس •

الجسأة بالضم و سكون السين المهملة مثل الجرعة هي الصلابة • و جسأة المعدة صلابتها و كذلك
جسأة الطحال • و الجسأة في الاجفان هو ان يعرض للاجفان عسر حركة الى التغميض عن انقباض يقتضيها
مع حمرة بلا رطوبة في الاكثر و يقال لها صلبة الاجفان ايضا • و جسأة الملتحمة هي صلبة تعرض في العين
كلها بحيث تعسر معها حركة العين و يعرض لها تمدد من شدة الجفاف كذا في بحر الجواهر •

فصل الباء الموحدة * الجيب بالفتح يريد على ما في الصراح • و عند اهل العروض حذف
السببين من مفاعيلن فيبقى مفا و لكونه مهلا يوضع موضعه فعل بسكون اللام • و الركن الذي فيه الجيب
يسمى مجبوبا كذا في عروض سيني •

المجذب بالفتح و سكن الذال المعجمة كشيدن كما في الصراح • وعند اهل السلوك عبارة عن جذب الله تعالى عبدا الى حضرة و يجيى في لفظ السلوك مع ذكر اقسام المجذوب في فصل الكاف من باب السين المهملة

جذب القلب عند الاطباء علة يحس صاحبها كأن قلبه يجذب الى اسفل كذا في بحر الجواهر • **المجذوب** من ارتضاء الحق تعالى لنفسه واصطفاه لحضرة انعم و طهره بماء قدسه فحاز من المنع والمواهب ما فاز به بجميع المقامات و المراتب بلا كلفة المكاسب و المتاعب كذا في الامتلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

الجاذب عند الاطباء دواء يحرك الخلط نحو السطح الذي يماسه اما بخاصية او بتسخين • و الجاذبة هي القوة التي تجذب الغذاء • و الجذوبات هي الادوية الجاذبة كذا في بحر الجواهر • **الجرب** بفتح الجيمين و كسح شدن • وفي بحر الجواهر هو بثور صغار تبنداً حمراء و معباجة شديدة وربما تقيحت و هي على نوعين رطب و يابس و جرب العين ما يعرض في داخل الجفن و هو انواع اربعة و الجميع يلزمه الدمة و جرب الكلية بثور صغار عرضت لها • و الفرق بين الجرب و الحكة ان الحكة لا يثر معها كما في الاقسرائي •

الجريب مثل الشديد عند المحاسبين و الفقهاء هو مقدار معلوم من الارض و هو ما يحصل من ضرب سني ذراعاً في نفسه اي ما يكون ثلاثة آلاف و ستمائة اذرع سطحية هكذا يستفاد من شرح الوقاية و بعض كتب الحساب •

التجربة لغة آزمودن • و التجربات و المجربات في اصطلاح العلماء هي القضايا التي يحتاج العقل في جزم الحكم بها الى واسطة تكرار المشاهدة • وفي شرح الاشارات التجربة قد تكون كلية و ذلك عند ما يكون بتكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه الا وقوع و قد تكون اكثرية و ذلك عند ما يكون بترجم طرف الوقوع مع تجويز الا وقوع انتهى • فهذا التفسير لمطلق المجربات كلية كانت او اكثرية و ما هو من اقسام اليقينيات الضرورية هو المجربات الكلية • و حاصل التعريف ان المجربات مطلقاً هي القضايا التي يحكم بها العقل لاحتساسات كثيرة متكررة من غير علاقة عقلية لكن مع الاقتران بقياس خفي لا يشعر به صاحب الحكم مع حصول ذلك القياس من تكرار المشاهدة • و ذلك القياس هو انه لو كان الوقوع اتفاقاً لما كان دائماً او اكثرية لان الامور الاتفاقية لا تقع الا نادراً فلا بد ان يكون هناك سبب و ان لم تعرف ما هيته ذلك السبب و اذا علم حصول السبب علم حصول المسبب مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم و بان شرب السمومونيا مسهل للصفر • فخرجت الاحكام الاستقرائية اذ لقياس فيها و الحدسيات لان القياس المرتب فيها غير حاصل من تكرار المشاهدة و الفطريات لان القياس فيها لازم للطرفين • ثم الظاهر

ان مصداق التجربة الكلية حصول اليقين كما في القوادر لا بلوغ المشاهدة الى حد معين من الكثرة قالوا لابد في التجريبات من وقوع فعل الانسان لكن لا يشترط ان يفعله الحاكم المجرب بنفسه بل يكفي وقوعه من غيره كما اذا تناول شخص السقمونيا و وقع الاسهال و شاهد شخص آخر ذلك مرارا حصل له العلم التجريبي قطعاً و اعترض عليه بان الاحكام النجومية من التجريبات ولا تتوقف على فعل انسان اصلاً كما ان الحدسيات كذلك و لذا قال شارح اشراق الحكمة ان المجربات لاتقال الا في التأثير والتاثر فلا يقال جربت ان السواد هيئة نارة او ان هذه النار اسود بل يقال جربت ان النار محترقة و ان السقمونيا مسهل انتهى فلم يشترط فيها فعل الانسان بل التأثير والتاثر هذا كله خلاصة ما في الصادق الخلواني حاشية الطيبي و ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف •

الجلب نزل منجمان بوردن كوكب مذكر است در نيمه روزي فلک و بوردن كوكب مؤنث است در نيمه شبی و يجيى في لفظ الحيز في فصل الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة •

الجلاب بالضم و تشديد اللام عند الاطباء هو العمل المطبوخ في ماء الورد حتى يتقوم و قد يتخذ بالسكر • و قد يطلق على المنضج كذا في بحر الجواهر •

الجانب بكسر النون عند المهندسين يطلق في الاكثر على احدى اضلاع المستطيل كذا في شرح خلاصة الحساب و هو في اللغة الطرف و وجه التسمية ظاهر •

الجنايب هم السائرون الى الله في منازل النفوس حاملين لزاد التقوى و الطاعة ما لم يصلوا الى مناهل القرب حتى يكون سيرهم في الله كذا في الاصطلاحات الصوفية •

الجيب بالفتح و سكون المثناة التحتانية في اللغة كريبان كما في الصراح • و عند المهندسين و المنجمين هو نصف و ترضعف القوس • و جيب ربع الدائرة يسمى جيبي اعظم لكونه مساوياً لنصف قطر الدائرة و مقداره ستون درجة اذا اعتبر في مناطق الافلاك فاذا صارت قوس الجيب اعظم من ربع الدائرة انتقص الجيب الى ان صارت قوس الجيب نصف الدائرة فيحينئذ ينعدم الجيب فنصف الدائرة و كذا تمام الدائرة لا جيب له • قال عبد العلي البرجندي ولا يخفى ان هذا التعريف مختص بجيب قوس تكون اقل من نصف الدائرة فيحينئذ ينعدم الجيب • فالاصوب ان يقال جيب كل قوس عمود داخل في الدائرة يخرج من احد طرفي تلك القوس على قطر يمر ذلك القطر بالطرف الآخر لتلك القوس و القطر هو الخط المنصف للدائرة اي المار بالمركز • و انما قيدنا بقولنا داخل في الدائرة مع انهم لم يذكروه للاحتراز عن عمود خارج من طرف قوس هي نصف الدائرة على القطر فان هذا العمود لا يقع في سطح الدائرة البتة • فكل اربعة اقواس قسمت الدائرة اليها جيب واحد • و كل قوس نقصت من نصف الدور فجيبه و جيب الباقي واحد • و كل قوس تكون ازيد من نصف الدور فجيب فضلها

على نصف الدور وجيب الباقي منها الى تمام الدور بعد نقصان تلك القوس من تمام الدور و احد •
 و اذا نقص مربع جيب قوس من مربع نصف قطر الدائرة فجزر الباقي منه جيب تمام تلك القوس
 الى الربع • اعلم ان نسبة جيب كل قوس الى تمامها كنسبة ظل اول تلك القوس الى نصف القطر
 المقسوم اليه ستيين جزء • ونسبة جيب تمام كل قوس الى جيب تلك القوس كنسبة الظل الثاني اي
 المستوي الى المقياس اذا قسم الى ستيين جزء • واذا عرفت هذا يسهل عليك استعمال الظل الاول و الظل
 الثاني لكل قوس كما لا يخفى • واعلم ايضا ان كل قوس تكون ازيد من الربع و انقص من نصف الدور
 فيؤخذ تمامها الى نصف الدور • وكل قوس تكون ازيد من النصف و انقص من ثلاثة ارباع فيؤخذ فضلها
 على نصف الدور • وكل قوس تكون ازيد من ثلاثة ارباع الد و رقتنقص تلك القوس من الدور و يؤخذ الباقي
 فما حصل من هذا العمل يسمى قوسا منقحا بضم الميم و فتح النون و تشديد القاف المفتوحة و بالحاء المهملة
 مأخوذا من التنقيح • وهذا الذي ذكر هو الجيب المستوي • و ما وقع من القطر بين جيب القوس
 و طرف القوس هو الجيب المعكوس و يسمى بسهم القوس ايضا • و اذا قسمت قوس القطعة بقسمين
 و اخرج عمود من نقطة الانقسام على قاعدة القطعة فذلك العمود هو جيب ترتيب كل قوس • و جيب
 الزاوية هو جيب قوس هي مقدار تلك الزاوية • و الاسطرلاب الذي يوضع فيه درجات الجيب بطريق
 معروف مذكور في كتب ذلك العلم يسمى اسطرلابا مجيبا هذا كله خلاصة ما في شرح بيست باب في
 علم الاسطرلاب و غيره •

فصل الثاء المثلثة * المجثث اسم مفعول من الاجثثا، بمعنى استيصال الشيء من اصله

اطلقه اهل العروض من العرب و العجم على بحر مخصوص لجريان الخبن في جمع اركانه و اصل
 هذا البحر مستفعلي فاعلاتن اربع مرات • و در عروض سيفي مي ارد اصل اين بحر مستفعلي فاعلاتن
 است چهار بار و مسدس اين بحر را كه مستفعلي فاعلاتن است دو بار از بحر خفيف گرفته اند چرا كه
 اختلاف درين هر دو بحر بجز تقديم و تاخير اركان چيزي ديگر نيست • و اسم مقتضب و مجثث اگرچه
 در معنى بهم نزديك اند اما چون اين بحر را مجثث ناميدند بجهت وقوع خبن در جميع اركان وي
 آن بحر را مقتضب نام كردند براي امتياز • و مخبون مثنى اين بحر مفاعلي فاعلاتن است چهار بار •
 و مخبون مثنى مسبخ اين مفاعلي فاعلاتن مفاعلي فعلياى است دو بار • و مخبون مثنى مقصورش • مفاعلي
 فاعلاتن مفاعلي فعلات است دو بار • و مخبون محدوفش مفاعلي فاعلاتن مفاعلي فعلى است دو بار • و مخبون
 مقطوعش مفاعلي فاعلاتن مفاعلي فعلى است بسكون عين دو بار • و مخبون مقطوع مسبخ ان مفاعلي فاعلاتن
 مفاعلي فعلى است بسكون عين دو بار انتهى • و في بعض رسائل العروض العربية المجثث هو مستفعلي
 فاعلاتن فاعلاتن مرتين مثاله • شعر • لاتسقني خمرا و اسقنيها • دهرية عتقت من عهد آدم • و لم يستعمل

الا مجزوا سالم العروض والضرب مثاله • شعر • البطن منها خميص • والوجه مثل الهلال • ويجوز فيه الحين في كل ركن والكف والشكل الا في الضرب والتشعيع في كل فاعلتين ولا يطوي فيه مستغلي لان رابعه ساكن وتد مفروق وبين تن وفا وبين تن ومس معاقبة •

فصل الحاء المهملة * الجرح لغة من جرحه بلسانه جرحا بفتح الجيم عابه ونقصه ومنه جرحت الشاهد اذ اظهرت فيه ما ترد فيه شهادته كذا في المصباح • وفي اصطلاح الفقهاء اظهار فسق الشاهد فان لم يتضمن ذلك ايجاب حق الله تعالى او للعبد فهو جرح مجرد وان تضمن اثبات حق الله تعالى او للعبد فهو غير مجرد وهذا كله من البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الشهادة في شرح قوله ولا يسمع القاضي الشهادة على جرح •

الجراحة بكسر الجيم وفتح الراء المهملة عند الاطباء هو تفرق اتصال في اللحم من غير قيم فان تقيم يسمى قرحة • قال القرشي تفرق الاتصال اللحمي اذا كان حديثا يسمى جراحة فاذا تقادم حتى اجتمع فيه القيم يسمى قرحة انتهى • فعلى هذا القرحة غير الجراحة • وفي الوافية ان الجراحة اعم منها حيث قال تفرق اتصال اكر بگوشت فرو شود آنرا جراحت گویند و اگر جراحت ریم آرد آنرا قرحه گویند •

الجناح بفتح الجيم والنون دست وبال وجانب وزير بغل • واطباء اطلاق كرده اند بر دو استخوان كه ارپهلوها مهرهاي پست برون آید يكي از راست و يكي از چپ ويرا جناح از بهر آن گویند كه مانند دو بال مرغ است كه بار كرده باشد كذا في بحر الجواهر •

الجناحية فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الابدياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبد الله و قالوا عبد الله حي مقيم بجبل اصفهان وسيخرج و انكروا القيامة واستحلوا المحرمات كالخمر والميتة والزنا كذا في شرح المواقف •

فصل الدال المهملة * الجحد بسكون الحاء المهملة مع ضم الجيم وفتحها وفتحيتين ايضا في اللغة اذكار شدي مع العلم به كما يستفاد من الصراح • وعند اهل العربية يطلق على الكلام الدال على ذلك • قال في الاتقان النافي ان كان صادقا يسمى كلامه نفيا ومنفيا وان كان كاذبا يسمى جحدا ونفيا ايضا ويجيء في فصل الياء من باب النون • و يطلق ايضا عندهم على الفعل المنفي بلم نحول يضرب على ما يستفاد من اطلاقهم وقد مرح بذلك ايضا في بعض كتب الصرف •

الجحد بالفتح والتشديد في اللغة بدر بدر و بدر بدر عالى ما في كنز اللغات • وجده مادر بدر ومادر مادر على ما في المنتخب • والفقهاء يقولون الجحد اما صحيح او فاسد وكذا الجدة • فالجحد الصحيح لشخص هو ما لا يدخل في نسبته الى ذلك الشخص ام كاب الابو ان علا • والجحد الفاسد لشخص هو ما يدخل

في نسبتها إليه أم كاب الأم و اب اب الأم ونحوهما • والجددة الصحيحة لشخص هي التي لا يدخل في نسبتها إليه جد فاسد سواء كانت مدلية إلى ذلك الشخص بمحض الانوثة كأم الأم و أم أم الأم أو بمحض الذكورة كأم الأب و أم اب الأب أو بخلط منهما كأم أم الأب وهي صاحبة الفرض كالجد الصحيح • والجدة الفاسدة لشخص هي التي تدخل في نسبتها إليه جد فاسد و مدلية إليه بخلط الذكور و الاناث كأم اب الأم و أم اب أم الأب وهي من ذوى الارحام كالجد الفاسد هكذا يستفاد من الشريفى •

الجد بالكسر والتشديد ضد الهزل كما يجيى في فصل اللام من باب الهاء •

الجديد نزل اهل عروض اسم بحريست و اصل ان بحر فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن است دوبار و مخبون مستعمل ميكرود و مخبون وي فاعلاتن فاعلاتن مفاعلى است دوبار و اين بحر از مخترعات فارسىان است و لهذا بجديد موسوم كشته كذا في عروض سيفى •

المجدد على صيغة اسم المفعول من التجديد عند الشعراء هو القصيدة التي لا تشييب فيها ويجيى في فصل الدال المهملة من باب القاف •

التجريد فى اللغة برهنة كرون و شمشير از نيام بدر كشيدين و بريدن شاخهاي درخت كما في كنز اللغات • ودر اصطلاح صوفيه تجريد از خلأق و علائق و عوائق و تفريد از خودي كما في كشف اللغات • ودر لطائف اللغات ميگويد تجريد بمعنى قطع تعلقات ظاهريست و تفريد قطع تعلقات باطني • و عند اهل الفرس من البلغاء يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيى في فصل الراء من باب العين • و عند اهل العربية يطلق على معان منها تجريد اللفظ الدال على المعنى عن بعض معناه كما جرد الاسراء عن معنى الليل و اريد به مطلق الاذهاب لا الاذهاب بالليل في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعيدة ليلا و منها عطف الخاص على العام سمي به لانه كانه جرد الخاص من العام و افرد بالذكر تفضيلا نحو قوله تعالى حافظوا على الصلوات و الصلوة الوسطى على ما في الاتقان و يجيى في لفظ العطف ايضا و منها خلو البيت من الردف و التأسيس • والقافية المشتملة على التجريد تسمى مجردة و هذا المعنى يستعمل في علم القوافي و منها ذكر ما يلزم المستعار له و يجيى في بيان الاستعارة المجردة في فصل الراء من باب العين و في لفظ الترشيح في فصل الحاء من باب الراء و منها ما هو مصطلح اهل البديع فانهم قالوا من المحسنات المعنوية التجريد و هو ان ينتزع من امر ذي صفة امر آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كما لها فيه اي لاجل المبالغة في كمال تلك الصفة في ذلك الامر ذي الصفة حتى كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة قال الجليلي و هذا الانتزاع دائر في العرف يقال في العسكر الف رجل و هم في انفسهم الف و يقال في الكتاب عشرة ابواب و هو في نفسه عشرة ابواب • و المبالغة التي ذكرت ما خوزة من استعمال البلغاء

لأنهم لا يفعلون ذلك إلا للمبالغة انتهى • ويجرى التجريد بهذا المعنى في الفارسي أيضا ومثاله على ما في جامع الصنائع • شعر • حسن جانب از نصارت همت بستاني وليک • بوستاني کاندرو هرسو نماید مدارم • ثم التجريد اقسام منها ان يكون بمن التجريدية نحو قولهم لي من فلان صديق حميم اي بلغ فلان من الصداقة حدا مع معه اي مع ذلك الحد ان يستخلص منه صديق حميم آخر مثله في الصداقة ومنها ان يكون باباء التجريدية الداخلة على المنتزع منه نحو قولهم لئن سألت فلانا لتعاملن به البحر اي بالغ في اتصافه بالسماحة حتى انتزع منه بحرا في السماحة • وزعم بعضهم ان من التجريدية و الباء التجريدية على حذف مضاف فمعنى قولهم لقيت من زيد اسدا لقيت من لقائه اسدا والغرض تشبيهه بالاسد وكذا معنى لقيت به اسدا لقيت بلقائه اسدا ولا يخفى ضعف هذا التقدير في مثل قولنا لي من فلان صديق حميم لفوات المبالغة في تقدير حصل لي من حصوله صديق فليتأمل ومنها ما يكون بباء المعية والمصاحبة في المنتزع كقول الشاعر • شعر • وشوها تعدوبي الى صارخ الوغى • بمستلثم مثل الفتيق المرحل • المراد بالشوها فرس قبيلهم الوجه لما اصابها من شوائد الحرب وتعدو اي تسرع صارخ الوغى اي مستغيث الحرب والمستلثم لا بس الدرع والباء للملاسة والفتيق الفحل المكرم عند اهله والمرحل من رحل البعير اشخصه من مكانه و ارسله والمعنى تعدوبي ومعني من نفسي لابس درع لكمال استعدادي للحرب بالغ في اتصافه بالاستعداد للحرب حتى انتزع منه مستعدا آخر لابس درع ومنها ما يكون بدخول في في المنتزع منه نحو قوله تعالى فيها دار الخلد اي في جهنم وهي دار الخلد لكنه انتزع منها دارا اخرى وجعلها معدة في جهنم لاجل الكفار تهويلا لامرها ومبالغة في اتصافها بالشدة ومنها ما يكون بدون توسط حرف كقول قتادة • شعر • فلئن بقيت لارحلن لغزوة • نحو الغنائم او يموت كريم • اي الا ان يموت كريم يعني بالكريم نفسه فكانه انتزع من نفسه كريما مبالغة في كرمه ولذا لم يقل او اموت • وقيل تقديرة او يموت مني كريم كما قال ابن جني في قوله تعالى ويرثني وارث من آل يعقوب عند من قرأ بذلك انه اريد يرثني منه وارث من آل يعقوب وهو الوارث نفسه فكانه جرد منه وارثا وفيه نظر اذ لا حاجة الى التقدير لحصول التجريد بدونه كما عرفت ومنها ما يكون بطريق الكناية نحو شعره ياخير من يركب المطي ولا • يشرب كاسا بكف من بخلا • اي يشرب الكاس بكف جواد فقد انتزع من الممدوح جوادا يشرب هو الكاس بكفه على طريق الكناية لانه اذا نفى عنه الشرب بكف البخيل فقد اثبت له الشرب بكف الكريم ومعلوم انه يشرب بكفه فهو ذلك الكريم ومنها مخاطبة الانسان نفسه فانه ينتزع فيها من نفسه شخصا آخر مثله في الصفة التي سبق لها الكلام ثم يخاطبها نحو • شعر • لاخيل عندك تهديها ولا مال • فليسعد النطق ان لم تسعد الحال • المراد بالحال الغنى فكان انتزع من نفسه شخصا آخر مثله في فقد الحال والمال والخيال • فائدة • قيل ان التجريد لاينا في الالتفات بل هـ

واقع بان يجرد المتكلم نفسه من ذاته و يخاطبه لنكتة كالتوضيح في • ع • تطاول ليلتك بالاثمد • ورده السيد الصند بان المشهور عند الجمهور ان المقصود من الالتفات ارادة معنى واحد في صور متفاوتة و المقصود من التجريد المبالغة في كون الشيء موصوفا بصفة و بلوغه النهاية فيها بان ينتزع منه شئى آخر موصوف بتلك الصفة فمبنى الالتفات على ملاحظة اتحاد المعنى و مبنى التجريد على اعتبار التغاير ادعاء فكيف يتصور اجتماعهما نعم ربما امكن حمل الكلام على كل منهما بدلا عن الآخر • و اما انهما مقصودان معا فلا مثلا اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب او الغيبة فان لم يكن هناك وصف يقصد المبالغة في اتصانها به لم يكن ذلك تجريدا اصلا و ان كان هناك وصف يحتمل المقام المبالغة فيه فان انتزع من نفسه شخصا آخر موصوفا به فهو تجريد ليس من الالتفات في شئى و ان لم ينتزع بل قصد مجرد الانتذان في التعبير عن نفسه كان التفاتا هذا كله خلاصة ما فى المطول و حواشيه •

التجريد فى اللغة الخلو و عند الحكماء عبارة عن كون الشئى بحيث لا يكون مادة و لامقارنا للمادة مقارنة الصورة و الاعراض كذا في شرح التجريد •

المجرد اسم مفعول من التجريد و هو عند الحكماء و المتكلمين الممكن الذي لا يكون متحيزا و لاحالا فى التحيز و يسمى مفارقا ايضا قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و الجليلي ما حاصله ان الممكن الذي لا يكون متحيزا و لاحالا فيه يسمى مجردا باتفاق الحكماء و المتكلمين • و اما كونه حادثا او قديما موجودا او معدوما او محتملا لهما فخارج عن مفهومه و لذا يستدل الحكماء على وجوده و قدمه • وجعل بعض المتكلمين قسما للحادث بناء على ان كل ممكن حادث عندهم و بعضهم جزم بامتناعه • و الجمهور منهم على انه لم يثبت وجوده فجاز ان يكون موجودا و جاز ان يكون معدوما سواء كان ممكنا او ممتنعا و تقسيمه يجيى في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء • و عند الصرفيين كلمة فيها حروف اصلية فقط اي لا يكون فيها حرف زائد مثل ضرب و يقابله المزيد • و بعض معانى المجرد قد عرفت في لفظ التجريد قبيل هذا •

الجارودية فرقة من الزيدية اصحاب جارود و يجيى هناك في فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •

الجسد بفتح الجيم و السين المهملة فى اللغة الجسم الاجساد الجمع • و فى البيضاوي الجسد جسم ذو لون و لذلك لا يطلق على الماء و الهواء • و منه الجساد للزعران • و قيل جسم ذو تركيب لان اصله جمع الشئى و اشتداده انتهى كلامه • و الجسد عند الصوفية يطلق غالبا على الصورة المثالية على ما في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي فى الفص الاسكاتي •

الاجساد السبعة عند الحكماء هى الذهب و الفضة و الرصاص و الاسرب و الحديد و النحاس

والخارصيني كذا في شرح المواقف في فصل ما لانفس له من المركبات •

المجسدة عند المنجمين هي مقارنة الكوكب بعقدة القمر و يجيى في لفظ النظر • وقد تطلق على المقارنة مطلقا •

الجلد هو ضرب الجلد وهو حكم يختص بمن ليس بمحصن لما علم من ان حد المحصن هو الرجم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الجمود بضم الجيم و الميم عند الاطباء علة اذا عرضت للانسان بقي على الحالة التي ادركته عليها اما جالسا او قائما كذا في بحر الجواهر •

الجامد في اللغة نقيض الذائب و الجوامد الجمع • و عند الصرفيين و النحاة هو الاسم الغير المشتق سواء كان مصدرا او غير مصدر • و في العباب و من حق الحال الاشتقاق وقد تقع جامدة و من الحال الجامدة المصدر الماول بالمشتق نحو اتيته ركضا اي راكضا • وقد تقع الحال الجامدة اسما غير مصدر على ضرب من التاويل انتهى • لكن في الاصول الكبرى ان الجامد هو الاسم الذي ليس مصدرا ولا مشتقا • و يطلق الجامد ايضا عندهم على غير المتصرف من الافعال قال في المغني في بيان فون الوقاية و هي تلحق قبل ياء المتكلم المتقية بواحد من ثلاثة الفعل متصرفا كان نحو اكرمني او جامدا نحو عساني و قاموا ما خلاني وما عداني و حاشاني ان قدرت فعلا الخ • و عند الاطباء هو الدواء الذي من شأنه ان يسيل عند فعل الحرارة الغريزية فيه و هو مجتمع في الحال كالشمع • و الجوامد الجمع و قد تطلق الجوامد على الاشياء الصلبة المنعقدة في البدن كالعظام و الغضاريف كذا في بحر الجواهر •

الجود بالضم و سكون الواو افادة ما ينبغي لا لعوض و يجيى في لفظ الرحمة في فصل الميم من باب الرأ •

التجويد في اللغة التحسين و في اصطلاح القراء تلاوة القرآن باعطاء كل حرف حقه من مخرجه و صفته اللازمة له من همس و جهر و شدة و رخاوة و نحوها و اعطاء كل حرف مستحقه مما يشاء من الصفات المذكورة كترقيق المستقل و تفخيم المستعلي و نحوها و رد كل حرف الى اصله من غير تكلف • و طريقه الاخذ من افواه المشايخ العارفين بطريق اداء القرآن بعد معرفة ما يحتاج اليه القاري من مخارج الحروف و صفاتها و الوقف و الابتداء و الرسم • و مراتب التجويد ثلاثة ترتيل و تدوير و حدر و الاول اتم ثم الثاني فالترتيل التؤدة و هو مذهب ورش و عاصم و حمزة • و الحدر الاسراع و هو مذهب ابن كثير و ابي عمرو و القالون و التدوير التوسط بينهما و هو مذهب ابن عامر و الكعائي و هذا هو الغالب على قراءتهم و الا فكل منهم يجيز الثلاثة • و لابد في الترتيل من الاحتراز عن التمليط • و في الحدر عن الاندماج اذ القراءة كالبياض ان قل صار سرة و ان زاد صار

برما انتهى • وصاحب الاتقان جعل الترتيل مرادفاً للتحقيق حيث قال كـيفـيـات القراءة ثلث أحدها التحقيق وهو إعطاء كل حرف حقه من اشباع المد وتحقيق الهمزة وإتمام الحركات واعتماد الاظهار والتشديدات وبيان الحروف وتفكيكها وإخراج بعضها من بعض بالسكت والترتيل والتؤدة وملاحظة الجائزات من الوقوف بلاقصرو لا اختلاس ولا اسكان محرك ولا ادغامه وهو يكون لرياضة اللسان وتقويم الالفاظ • ويستحب الأخذ به على المتعلمين من غير ان يتجاوز فيه الى حد الافراط بتوليد الحروف من الحركات وتكرير الراوات وتحريك السواكن وتطنين النونات بالمبالغة في الغنات ونحو ذلك وهذا النوع من القراءة مذهب حمزة ورش الثانية الحدر يفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو ادراج القراءة بسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس والبدل والادغام الكبير وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما صحت به الرواية مع مراعاة اقامة الاعراب وتقويم اللفظ وتمكن الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس اكثر الحركات وذهاب صوت الغنة والتفريط الى غاية لاتصح به القراءة وهذا النوع مذهب ابن كثير وابي جعفر ومن قصر المنفصل كابي عمرو ويعقوب الثالثة التدوير وهو التوسط بين المقامين من التحقيق والحدر وهو الذي ورد عن اكثر الائمة ممن مد المنفصل ولم يبلغ فيه الاشباع وهو مذهب سائر القراء وهو المختار عند اكثر اهل الاداء • ثم قال والفرق بين الترتيل وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم ان التحقيق يكون للرياضة والتعليم والتمرين والترتيل يكون للتدبر والتفكير والاستنباط فكل تحقيق ترتيل وليس كل ترتيل تحقيقاً • فائدة • في شرح المذهب اتفقوا على كراهة الافراط في الاسراع قالوا وقراءة جزء بترتيل افضل من قراءة جزئين في قدر ذلك الزمان بلا ترتيل وقالوا واستحباب الترتيل للتدبر ولانه اقرب الى الاجلال والتوقير واشد تأثيراً في القلب ولهذا يستحب للاعجمي الذي لا يفهم معناه • وفي النشر اختلف هل الافضل الترتيل وقلة القراءة او السرعة مع كثرتها • واحسن بعض ائمتنا فقال ان ثواب قراءة الترتيل اجل قدراً وثواب الكثرة اكثر عدداً لان بكل حرف عشرة حسنات • وفي البرهان للزركشي كمال الترتيل تفخيم الفاظه والابانة عن حروفه وان لا يدغم حرفاً في حرف • وقيل هذا اقله • واكمل ان يقرأه على منازله فان قرأ تهديداً لفظ به لفظ المتهدد او تعظيماً لفظ به على التعظيم انتهى ما في الاتقان •

جودة الفهم • صحة الانتقال من الملزومات الى اللوازم كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الجهاد بالكسر في اللغة بذل ما في الوسع من القول والفعل كما قال ابن الاثير • وفي الشريعة

قتال الكفار ونحوه من ضربهم ونهب اموالهم وهدم معابدهم وكسر اصنامهم وغيرها كذا في جامع الرموز • ومثله في فتح القدير حيث قال الجهاد غلب في عرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم الى الدين الحق وقتالهم ان لم يقبلوا وهو في اللغة اعم من هذا انتهى • والسير اشمل من الجهاد

كما في البرجذهي • وعند الصوفية هو الجهاد الاصغر • والجهاد الاكبر عندهم هو المجاهدة مع النفس الامارة
كذا في كشف اللغات •

المجاهدة في الصراح الجهاد والمجاهدة بمعنى الاجتهاد • ومجاهدة نزد صوفيه عبارتست از
كارزار كردن بانفس و شيطان كما في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك المجاهدة صدق الانتقال
الى الله تعالى بالانقطاع عن كل ما سواه كذا قال ابو عطاء • وقال جعفر الصادق المجاهدة بذل النفس
في رضاء الحق • وقال ابو عثمان فطام النفس عن الشهوات و نزع القلب عن الاماني و الشبهات •

الاجتهاد في اللغة استفراغ الوسع في تحصيل امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال
اجتهد في حمل الحجر ولا يقال اجتهد في حمل الخردلة • وفي اصطلاح الاصوليين استفراغ الفقيه
الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي • والمستفراغ وسعه في ذلك التحصيل يسمى مجتهدا بكسر الهاء
والحكم الظني الشرعي الذي عليه دليل يسمى مجتهدا فيه بفتح الهاء • فقولهم استفراغ الوسع معناه
بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وهو كالجنس فتبين بهذا ان تفسير
الآمدي ليس اعم من هذا التفسير كما زعمه البعض • وذلك لان الآمدي عرف الاجتهاد باستفراغ الوسع
في طلب الظن بشي من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه • وبهذا
القيد الاخير خرج اجتهاد المقصود هو الذي يقف عن الطلب مع تمكنه من الزيادة على فعل من السعي
فانه لا يعد هذا الاجتهاد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا • فزعم هذا البعض ان من ترك هذا القيد جعل
الاجتهاد اعم • وقيد الفقيه احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه كاستفراغ النحوي وسعه في معرفة وجوه
الاعراب واستفراغ المتكلم وسعه في التوحيد والصفات واستفراغ الاصولي وسعه في كون الادلة حججا •
قيل والظاهر انه لاحاجة لهذا الاحتراز ولذا لم يذكر هذا القيد الغزالي والآمدي وغيرهما فانه لا يصير
فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ بمعرفة الاحكام • وقيد الظن احتراز من القطع اذ لا اجتهاد
في القطعيات • وقيد شرعي احتراز عن الاحكام العقلية والحسية • وفي قيد بحكم اشارة الى انه ليس
من شرط المجتهد ان يكون محيطا بجميع الاحكام ومدارها بالفعل فان ذلك ليس بداخل تحت
الوسع لثبوت لا ادري في بعض الاحكام كما نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في ستة
وثلثين منها لا ادري • وكذا عن ابي حنيفة رح قال في ثمان مسائل لا ادري و اشارة الى تجزى الاجتهاد
لجربانه في بعض دون بعض • و تصويره ان المجتهد حل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد
من الادلة دون غيرها فهل له ان يجتهد فيها ولا بل لابد ان يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه
في جميع المسائل من الادلة ففيل له ذلك ان لو لم يتجز الاجتهاد لزم علم المجتهد الآخذ بجميع المآخذ ويلزمه
العلم بجميع الاحكام واللازم منتف لثبوت لا ادري كما عرفت وقيل ليس له ذلك ولا يتجزى الاجتهاد والعلم

بجميع المأخذ لا يوجب العلم بجميع الاحكام لجواز عدم العلم ببعض لتعارض وللعجز في الحال عن المبالغة اما لمانع يشوش الفكر واستدعائه زمانا . أعلم ان المجتهد في المذهب عندهم هو الذي له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الوصول التي مهدها امامه كالغزالي ونحوه من اصحاب الشافعي و ابي يوسف و محمد من اصحاب ابي حنيفة وهو في مذهب الامام بمنزلة المجتهد المطلق في الشرع حيث يستنبط الاحكام من اصول ذلك الامام . فائدة . للمجتهد شرطان الأول معرفة الباري تعالى وصفاته وتصديق النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الايمان كل ذلك بادلة اجمالية وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام والثاني ان يكون عالما بمدارك الاحكام واقسامها وطرق اثباتها وجوه دلالاتها وتفصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتفصي عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج الى معرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل واقسام النصوص المتعلقة بالاحكام وانواع العلوم الادبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك هذا في حق المجتهد المطلق الذي يجتهد في الشرع . واما المجتهد في مسألة فيكفيه علم ما يتعلق بهما لا يضره الجهل بما لا يتعلق بهما هذا كله خلاصة ما في العضدي وحواشيه وغيرها .

فصل الراء المهمة * الجبر بالفتح و سكون الموحدة في اللغة بمعنى شكسة را بستن و نيكو

کردن حال کسی علی ما فی الصراح . و بدی و نیکی کار از حق دانستن . و بزور بر کاری داشتن کسی را . و بادشاه و بندۀ شجاع و فقیر علی ما فی المنتخب . و عند الصوفیة هو الجبروت . و عند المحاسبین حذف المستثنی من احد المتعادلین ای المتساویین و زیادة مثله ای مثل ذلك المستثنی علی المتعادل الآخر مثاله مال الا خمسة اشياء يعدل ستة فحذف خمسة اشياء من المتعادل الاول و هو مال الا خمسة اشياء و زيادته علی المتعادل الآخر يسمى جبرا و الحاصل بعد الجبر مال يعدل ستة و خمسة اشياء . و قيل حذف المستثنی من احد المتعادلین جبر و زیادة مثله علی الآخر تعديل كذا في بعض الرسائل . و قد يطلق الجبر عند هم و يراد به علم الجبر و المقابلة و هو علم يعرف به المجهولات العددية من معلوماتها المخصوصة حال كون تلك المجهولات علی وجه مخصوص من فرض المجهول شيئا و حذف المستثنی من احد المتعادلین و زيادته علی الآخر و اسقاط المشترك بين المتعادلین علی ما بين في كتب الحساب كذا في شرح خلاصة الحساب . ثم الجبر عند اهل الكلام يستعمل كثيرا بمعنى اسناد فعل العبد الى الله سبحانه و هو خلاف القدر و هو اسناد فعل العبد اليه لا الى الله تعالى . فالجبر افراط في تفويض الامر الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار . و القدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لا فعالة بالاستقلال و كلاهما باطلان عند اهل الحق و هم اهل السنة و الجماعة و الحق الوسط بين الافراط و التفريط المسمى بالكسب هكذا في شرح المواقف و التلويح . و في الصراح الجبر بمعنى خلاف القدر علی ما قال ابو عبيدة كلام مولد .

الجبرية بفتحين خلاف القدرية على ما في الصراح • وفي المنتخب وفتح الباء كما اشتهر اما غلط و اما لجهة مناسبتها بالقدرية و هي فرقة من كبار الفرق الاسلامية كالجهمية وهم اصحاب جهنم بن صفوان الترمذي قالوا لاقدرة للعبد اصلا لاموثة و لا كاسية بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها • و الله لا يعلم الشيء و علمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره كالعلم و الحيوة اذ يلزم منه التشبه • و الجنة و النار تفنيان بعد دخول اهلها فيها حتى لايبقى موجود سوى الله تعالى و وافقوا المعتزلة في نفي الروية و خلق الكلام و ايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع فهؤلاء جبرية خالصة • و اما اهل السنة و الجماعة و كذا النجارية و الضرارية مجبرية متوسطة اي غير خالصة بل متوسطة بين الجبر و التفويض لانهم يثبتون للعبد كسبا بلا تاثير فيه كذا في شرح المواقف •

الجبروت عند الصوفية عبارة عن الذات القديمة و هي صيغة المبالغة بمعنى الجبر • و الجبر اما بمعنى الاجبار من قولهم جبرته على الامر جبرا او اجبرته اكرهته عليه او بمعنى الاستعلاء من قولهم نخلة جبارة اذا فاتتها الايدي • و الجبار الملك تعالى كبريائه متفرد بالجبروت لانه يجرى الامور مجاري احكامه و يجبر الخلق على مقتضيات الزامه او لانه يستعلي عن درك العقول كذا في شرح القصيدة الفارضية • و الصفات القديمة تسمى بالملكوت كما وقع في هذا الشرح ايضا ويجيء في محله • و في مجمع السلوك الملكوت عند هم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض • و الجبروت ماعدا الملكوت كذا قال الديلمي • و قال بعض الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له فيه اختيار مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الملكوت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريد لا يمكنه مخالفته اصلا انتهى • و في بعض حواشي شذذ العقائد النسفية في الخطبة في اصطلاح المشايخ عالم الجبروت عالم الكروبيين و هو عالم المقربين من الملائكة و تحته عالم الاجساد و هو عالم الملك • و المراد من الجبروت الجبرية و هي عبارة من قهر الغير على وفق ارادته و الجبروت و العظمة بمعنى واحد لغة غير ان فيه معنى المبالغة لزيادة اللفظ • و في اصطلاح اهل الكلام عبارة عن الصفات كما ان اللاهوت عبارة عن الذات فلاضافة في نعوت الجبروت على هذا الاصطلاح اضافة المسمى الى اسمه انتهى كلامه • و در كشف اللغات ميكربد كه جبروت در اصطلاح سالكن مرتبة وحدت را گویند كه حقيقت محمدیست و تعلق بمرتبة صفات دارد انتهى • و در موضع دیگر گوید و نیز مرتبة صفات را جبروت خوانند و مرتبة اسماء را ملكوت • و در مرآة الاسرار ميگويد بدانكه اهل فردانیت را دوام مقام لاهوت است يعني تجلي ذات و لاهوت در اصل لاهو الا هو است حرف تا زياده از قانون عرب است و عادت اين قوم است كه چون كلامي مخالط گویند چیزی زياده كنند و چیزی حذف تا نا محرومان از حقيقت محروم مانند پس لا نفي است يعني نيست تجلي صفات مرطائفة افراد را و هو اسم ذات است يعني الا هو مكر تجلي ذات و لاهوت خود يعني فردانیت

را مقام فیض است که خارج از شش حدود است و لفظ مقام که اضافت بآن میکنند و گویند مقام لاهوت باسناد مجاز است اما مقام ندارد • واسفل این مقام جبروتست یعنی مقام جبر و کسر خلایق و این مقام قطب عالم است که متصرف است از عرش تا ثری و جبر و کسر هم در شش جهت گنجد و قطب عالم را فیض از عرش مجید است که تعلق بعزالت و نصب دارد • و این مقام را جبر و کسر ازان گویند که کرامات اولیا و معجزات انبیا هم ازین عالم است و چون از مقام جبر و کسر ترقی کنند بمقام فردانیت که لاهوت است رسند و در عالم فردانیت عالم جبروت یعنی جبر و کسر کفر است • اما افراد قادر اند بر عالم جبروت اگر به جبر و کسر مشغول شوند از فردانیت یعنی از تجلی ذات بیفتند و بدین سبب افراد مستور میمانند انتهی • و قریب بدینست آنچه در مجمع السلوک در جائی واقع شده که منازل خلایق چهاراند • شعر • یکی منزل که آن ناسوت نام است • بران اوصاف حیوانی تمام است • ز راه تربیت پیران بشارت • بداده چار منزل با عبارت • ازان منزل اگر خود بگذرد کس • رسد در دومی منزل ملک پس • دران عالم چو او معروف گردد • ملائک آسمان مکشوف گردد • چو برگردد قدم را اوز ملکوت • رسد در سیومی منزل بجبروت • مقام روح بر من حیرت آمد • نشان از وی بگفتن غیرت آمد • دران منزل بود کشف و کرامات • ولی باید گذشتن زان مقامات • اگر دنیا و عقبی پیش آید • نظر کردن برو هرگز نشاید • بنور ذکر باید در گذشتن • بآب توبه باید دل بشستن • دران حالت مقام نور باشد • زجای اب و گل او دور باشد • چو گردد جان و دل از غیر او پاک • رسد در عالم لاهوت بی بالک • دران منزل چهارم جست و جوئی • نباشد با خدا جز گفت و گوئی • مقام قرب منزل بی نشانست • جز آن کون و مکان دیگر جهانست • بعون حق رسد آنجا چو سالک • شود بر جملة اشیاء مالک •

الجدری بالضم والفتح و سکون الدال و الراء المهملتین لغة آبله و هو بثور و غار بعضها و کبار بعضها یظهر علی البدن لدفع من الطبعیة المدبرة لبدن الانسان فضلات طمیئة منبئة فی البدن لاغذائه بها و لذلك قیل ان هذا المرض لابد ان یعرض لكل شخص الا ان تلك الفضلات تبقى فی البدن الی حین یحصل لها محرک یحرك القوة الدافعة لدفعها • و من الناس من یجدر مرتین و ذلك عند عدم قوة الطبیعة علی دفع المادة فی البدن من الصبی بل یبقى شیء منها ثم یتفق اسباب مسخنة رطبة فتتحرك المادة وتحرك الطبیعة لدفعها مرة ثانية کذا فی بحر الجواهر • و فی الاقسرائی الجدری بثور حمر مائلة الی البیاض تنفشر فی جمیع البدن او فی اکثره و تنقیح سریعا • و سببه غلیان الدم و تعفنه بما یخالطه من الفضول الرقیقة المتولدة فی سن الطفولیة و لذا یحدث للصبيان کثیرا • و تفسیر المضاعف و المختلط من الجدری یجدری فی لفظ الحصة فی فصل الموحدة من باب الحاء •

الجذر بالفتح و سکون الدال المعجمة بمعنی بریدن و از بیخ برکندن و اصل هر چیزی و بدین معنی

بكسر جيم نیز آمده • و در اصطلاح محاسبین عددی را گویند که در نفس وی ضرب کنند کذا فی المنتخب •
وفي خلاصة الحساب و شرحه العدد المضروب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات و ضلعا في المساحة
و شيئا في الجبر و المقابلة • و الحامل يسمى مجذورا و مربعا و مالا • و التجذير هو تحصيل الجذر • ثم الجذر
قسمان منطق و هو ماله جذر صحيح كالتسعة فان له جذرا صحيحا و هو الثلاثة و اسم و هو مالم ليس له جذر
صحيح كالعشرة فان جذرها هو ثلثة و سبع تقريبا ليس صحيحا • ان قيل الكسر ايضا يكون منطقا و اسم مع
ان جذر الكسر لا يكون صحيحا قط • قلت المراد بكون الكسر منطقا ان يكون عدد الكسر بعد تجديسه او قبل
تجديسه على انه يعتبر كانه عدد صحيح منطقا • و قد يطلق الجذر على معنى يعم المساحة و الجبر و المقابلة
كذا في شرح خلاصة الحساب للخلخالي •

الجر بالفتح و التشديد في اللغة زبر دادن آخر كلمه را و حركت زبر كما في المنتخب • و عند النحاة
يطلق على نوع من الاعراب حركة كان او حرفا و يسمى علامة ايضا كما يستفاد من الموشح شرح الكافية
و يجيء في لفظ الاعراب • و الذي يحصل منه الجر يسمى جارا و عامل الجر و اللفظ الذي في آخره
الجر يسمى مجرورا • و جر الجوار عندهم هو ان تصير الكلمة مجرورة بسبب اتصالها بكلمة مجرورة سابقة
عليها لا بسبب غير الاتصال فيكون جر الاولى بسبب العامل و جر الثانية لا بعامل ولا بسبب التبعية كجر
القوايع بل انما يكون بسبب الاتصال و المجاورة كجر ارجلكم في قوله تعالى و مسحوا برؤوسكم و ارجلكم عند
من قرء بجر ارجلكم فانه انما هو بسبب مجاورته بقوله برؤوسكم •

الجوزهر بفتح الجيم بعدها و او ثم زاء معجمة بعدها هاء ثم راء عند اهل الهيئة هو العقدة اي عقدة
الراس و الذنب على ما في بحر الفضائل • و يطلق ايضا على مثل القمر سمي به اذ على محيطه
نقطة مسماة بالجوزهر • و قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجعمني في باب حركات الافلاك الجوزهر
بغير الاضافة يطلق على مثل القمر و بالاضافة يطلق على العقدة و يجيء ايضا في لفظ الذنب في فصل الباء
من باب الذال المعجمة •

الجعفرية فرقة من المعتزلة اصحاب الجعفر [بن جعفر] بن مبشر و ابن حرب و انقوا الاسكانية و زادوا
عليهم ان في فساق الامة من هو اشر من الزنادقة و المجوس • و اجماع الامة على حد الشرب خطأ لان
المعتبر في الحد هو النص • و سارق الحبة فاسق منخلع من الايمان كذا في شرح المواقف •

الجفر بالفتح و سكون الفاء هو علم يبحث فيه عن الحروف من حيث هي بناء مستقل بالدلالة
و يسمى بعلم الحروف و بعلم التفسير ايضا • و فائدته الاطلاع على فهم الخطاب المحمدي الذي
لا يكون الا بمعرفة علم اللسان العربي هكذا يستفاد من بعض الرسائل • و يعرف من هذا العلم حوادث العالم
الى انقراضه قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد الثاني من نوع العلم الجفر و الجامعة

كتلهم لعلهم كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الأئمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما • وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنه الى مامون بعد ان وعد المامون له بالخلافة انك قد عرفت من حقوقها ما لم يعرفه أبأوك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر و الجامعة يدلان على انه لا يتم • ولما خيخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت • ورايت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسعت انه مستخرج من ذينك الكتابين انتهى •

الجمرة بالفتح وسكون الميم فى اللغة آتشك وهي حبات تظهر اما متفرقة او مجمعة معه الم شديد يأخذ كل حبة منها قطعة كبيرة من البدن و يعمق فى اللحم كذا في بحر الجواهر • وفى الموجز الجمرة والنار الفارسية يقال لكل بثر اكل منقط محرق محدث للخشكرشة • وربما خصت النار الفارسية بما كان بثرًا من جنس النملة فيه سعي و تنفط من مادة صفراوية قليلة التعتن والسوداء • والجمرة ما يسود الجلد من غير رطوبة وتكون كثيرة السوداء غليظة غامضة قليلة البثر •

الجمار الثلث عند الصوفية عبارة عن النفس والطبع والعادة ويجيى في لفظ الحج في

فصل الجيم من باب الحاء •

الجمهوري هو نبيذ العنب وقيل هو الشراب المتخذ من المثلث يجعل عليه الماء الذي ذهب عنه ثم يطبخ بعض الطبخ ويردع فى الاوعية ويخمر • وقيل ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • وفى النهاية منه حديث النخعي انه اهدي له بختج هو الجمهوري • والبختج العصير المطبوخ وقيل له الجمهوري لان جمهور الناس يستعملونه اى اكثرهم • وفى الجامع الجمهوري ما بقي نصفه من عصير العنب بعد طبخه • والمثلث ما بقي ثلثه و البختج ما بقي ربه كذا في بحر الجواهر • وفى البرجندي الجمهوري هو الذي من ماء العنب يصب عليه الماء يطبخ ادنى طبخة ويجيى في لفظ الطلاء •

الجواهر يطلق على معان منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان ارقديما ويقابله العرض بمعنى ما

ليس كذلك ومنها الحقيقة والذات وبهذا المعنى يقال اى شىء هو في جوهره اى ذاته وحقيقته ويقابله العرض بمعنى الخارج من الحقيقة • والجواهر بهذين المعنيين لا شك في جوازه في حق الله تعالى وان لم يرد الاذن بالاطلاق ومذبا ما هو من اقسام الموجود الممكن فهو عند المتكلمين لا يكون الاحادثا اذ كل ممكن حادث عندهم • واما عند الحكماء فقد يكون قديما كالجواهر المجرد وقد يكون حادثا كالجواهر المادي • وعند كلا الفريقين لا يجوز اطلاقه بهذا المعنى على الله تعالى بناء على انه قسم من الممكن • فتعريفه عند المتكلمين الحادث المتحيز بالذات والمتحيز بالذات هو القابل للاشارة الحسية بالذات بانه هنا او هناك ويقابله العرض فقال الاشاعرة العرض هو الحادث القائم بالمتحيز بالذات فخرج الاعدام والسلوب لعدم حدوثها

لان الحوادث من اقسام الموجود و خرج ايضا ذات الرب و صفاته لعدم كونها حادثة ولا قائمة بالمتحيز بالذات فان الرب تعالى ليس بمتحيز اصلا • وبالجمله فذات الرب تعالى و صفاته ليست باعراض ولا جواهر • وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره و ينبغي ان يراد بما الحوادث بناء على ان العرض من اقسام الحوادث والا ينتهض بالصفات السلبية وبصفات الله تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات كما هو مذهب بعض المتكلمين و ان لم يكن بالتغاير بينهما فصفات الله تعالى تخرج بقيد الغيرية وقال المعتزلة العرض هو ما لو وجد لقام بالمتحيز • و انما اختاروا هذا لان العرض ثابت عندهم في عدم منفكا عن الوجود الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال عدم بل اذا وجد العرض قام به • وهذا بناء على قولهم بان الثابت في عدم ذوات المعدومات من غير قيام بعضها ببعض فان القيام من خواص الوجود الا عند بعضهم فانهم قالوا باتصاف المعدومات بالصفات المعدومة الثابتة • ويرد عليهم فناء الجواهر فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر عندهم لكونه منافيا للجواهر ولا ينعكس ايضا على من اثبت منهم عرضا لاني محل كافي هذيل العلاف فانه قال ان بعض انواع كلام الله لاني محل و كبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لاني محل • واما ما قيل من ان خروجها لا يضر لانه لا يطلق العرض على كلام و ارادة حادثين فمما لا يلتفت اليه اذ عدم الاطلاق تأدبا لايوجب عدم دخولها فيه • ومعنى القيام بالمتحيز اما الطبيعة في المتحيز او اختصاص الناعت كما يجيء في لفظ الوصف في فصل الفاء من باب الواو و يجيء ايضا في لفظ القيام و لفظ الحلول • و اعلم انه ذكر صاحب العقائد النسفية ان العالم اما عين او عرض لانه ان قام بذاته فعين والافعرض والعين اما جوهر او جسم لانه ما متركب من جزئين فصاعدا و هو الجسم او غير متركب و هو الجوهر ويسمى الجزء الذي لا يتجزى ايضا قال احمد جند في حاشيته هذا مبني على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب منه غيره ومعنى الجسم ما يتركب من غيره انتهى • فالجوهر على هذا مرادف للجزء الذي لا يتجزى وقسم من العين وقسم للجسم • وقيل هذا على اصطلاح القدماء • والمتأخرون يجعلون الجوهر مرادفا للعين و يصمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر الفرد و يؤيده ما وقع في شرح المواقف من انه قال المتكلمون لجوهر الا المتحيز بالذات فهو ما يقبل القسمة في جهة واحدة او اكثر و هو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا و هو الجوهر الفرد و قد سبق تحقيق تعريف الجوهر الفرد في لفظ الجزء في فصل الالف • ثم لا يخفى ان هذا التقسيم انما يصح حاصرا عند من قال بامتناع وجود المجرد او بعدم ثبوت وجوده وعدمه • واما عند من ثبت وجود المجرد عنده كالامام الغزالي و الراغب القائلين بان الانسان موجود ليس بجسم ولا جسماني كما عرفت فلا يكون حاصرا • و اعم من هذا ما وقع في المواقف من انه قال المتكلمون الموجود في الخارج اما ان لا يكون له اول و هو القديم او يكون له اول

و هو الحادث • والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال في المتحيز بالذات وهو العرض اولا يكون متحيزا ولا حالا فيه وهو المجرد انتهى • وهذا التقسيم ايضا ليس حاصرا بالنسبة الى من ثبتت عنده وجود المجرد فان صفات المجرد خارجة عن التقسيم • ثم الظاهر ان القائل بوجود المجرد يعرف العرض بما كان صفة لغيره فان الغير اعم من التحيز و غيره ويقسم الحادث الى ما كان قائما بنفسه وهو الجوهر فان لم يكن متحيزا فهو المجرد والمتحيز اما جسم او جوهر فرد والى ما لا يكون قائما بنفسه بل يكون صفة لغيره وهو العرض ويورده ما في الجليلي حاشية شرح المواقف من ان الراغب والغزالي قالا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة انتهى فانهما وصفا الجوهر بالمجرد فالمجرد يكون قسما من الجوهر بلا واسطة لامن الحادث والله اعلم بحقيقة الحال • فائدة • الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لان الشكل هيئة احاطها حد او حدود والحد اي النهاية لا يعقل الا بالنسبة الى ذى النهاية فيكون هناك لامحالة جزاء • ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره • واما غير القاضي فلم يهمل فيه اختلاف فقيل يشبه الكرة في عدم اختلاف الجوانب ولو كان مشابها للمضلع لاختلف جوانبه فكان منقسما • وقيل يشبه المربع ان يتركب الجسم بلا انفراج اذ الشكل الكروي و سائر المضلعات و ما يشبهها لا يتأتى فيها ذلك الانفراج • وقيل يشبه المثلث لانه ايسر الاشكال • فائدة • الجواهر يمتنع عليها التداخل والا يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة وهذا خلف • وقال النظام بجوازه والظاهر انه لزمه ذلك فيما قال من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه و قال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى شرح المواقف في موقف الجوهر • وتعريف الجوهر عند الحكماء الممكن الموجود لا في موضوع ويقابله العرض بمعنى الممكن الموجود في موضوع اي محل مقوم لماحل فيه • ومعنى وجود العرض في الموضوع ان وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يميزان في الاشارة الحسية كما في تفسير الكلول وقال المحقق التفتازاني ان معناه ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عنه فوجود السواد مثلا هو وجوده في الجسم و قيامه به بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر و وجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه • ورد بانه يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم فالقيام متأخر بالذات من وجوده في نفسه • واجيب باننا لانسلم صحة هذا القول كيف وقد قالوا ان الموضوع شرط لوجود العرض ولو سلم فيكفي للترتيب بالفاء التغاير الاعتباري كما في قولهم رماه فقتله • ان قيل على هذا يلزم ان لا تكون الجواهر الحاملة في الذهن جواهر لكونها موجودة في موضوع مع ان الجوهر جوهر سواء نسب الى الادراك العقلي او الى الوجود الخارجي • قلت المراد بقولهم الموجود لا في موضوع ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلا نعني به الشئ المحصل في الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء

وجد في الخارج أولا فالتعريف شامل لهما • ثم انها اعراض ايضا لكونها موجودة بالفعل في موضوع ولا منافاة بين كون الشيء جوهرًا و عرضًا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجدت فلا يشترط الوجود بالفعل في الجوهر ويشترط في العرض • فالمركب الخيالي كجبل من ياقوت وبحر من زبيب لا شك في جوهريته انما الشك في وجوده • وفيه بحث لان هذا مخالف لتصريحهم بان الجوهر والعرض تسما الممكن الموجود وان الممكن الموجود منحصر فيهما فاذا اشترط في العرض الوجود بالفعل ولم يشترط في الجوهر يبطل الحصر اذ تصوير القسمة هكذا الموجود الممكن اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع او يكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج ما لا يكون بالفعل في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المعدم • والحق ان الوجود بالفعل معتبر في الجوهر ايضا كما هو المتبادر من قولهم الموجود لا في موضوع • وتفسيره بماهية اذا وجدت الخ ليس لا جل ان الوجود بالفعل ليس بمعتبر فيه بل الاشارة الى ان الوجود الذي به موجوديته في الخارج زائد على ماهية الجوهر والعرض كما هو المتبادر الى الفهم ولذا لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري تعالى لان موجوديته تعالى بوجود هو نفس ماهيته وان كان الوجود المطلق زائدا عليها والى ان المعتبر في الجوهرية كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجي لا في العقل اي انه ماهية اذا قيدت الى وجودها الخارجي ولوحظت بالنسبة اليه كانت لا في موضوع ولا شك ان تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة في الخارج لا في موضوع وان كانت باعتبار قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر واعراض باعتبار القيام بالذهن وعدمه وكذا الحال في العرض • وبالجمله فالممتنع ان يكون ماهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرًا حتى تكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما وفيها لا تحتاج الى موضوع ولا يمتنع ان يكون معقول تلك الماهية عرضا • وظهر بما ذكرنا ان معنى الموجود لا في موضوع و ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع واحد كما ان معنى الموجود في موضوع و ماهية اذا وجدت كانت في موضوع واحد لا فرق بينهما الا بالاجمال و التفصيل و هذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشياء • واما عند من يقول ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباهها المخالفة لها في الماهية فلا تكون صور الجواهر عنده الاعراض موجودة بوجود خارجي قائمة بالنفس كسائر الاعراض القائمة بها هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف • التقسيم • قال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية و ان كان محلا لجوهر آخر فيمولي و ان كان مركبا منهما فجسم وان لم يكن كذلك اي لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحرك فنفس والانعقل • وانما تيد التعلق بالتدبير والتصرف والتحرك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير وهذا كله بناء على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته

لا صورة ولا هيولى ولا المركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة كذا في شرح المواقف •
 الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزى وعند الشعراء يراد به المعشوق وشفته كذا في كشف اللغات •
 الجواهر العلوية هي الافلاك والكواكب والارواح كذا في كشف اللغات •
 الجار بتخفيف الراء فى اللغة بمعنى همسايه • وقال ابو حنيفة رحمه الله جار الشخص من لصق دارة
 بداره بحيث يستحق بها الشفعة لو كان مالكا لان الجار من المجاورة وهى الملاصقة حقيقة فالجار عند الاطلاق انما
 يتناول الجار الملاصق والملاق • وقال محمد و ابوبوسف رحمهما الله الملاصق وغيره ممن يسكن محله
 ويجمعهم مسجد المحلة جار ان يسمى كل هؤلاء جيرانا عرفا • وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا اوصى احد
 بشي من ماله لجاره هكذا فى البرجندى وغيره في كتاب الوصية •

فصل الزاء المعجمة * الجلواز بالكسر عمل دار وجرخ غير وشحنه و سرهنگ كما في كشف اللغات •
 و در مدار الافاضل گوید جلواز معرب جلوز بفتح باء فارسي بمعنى سرهنگ و ظالم و پياده قاضي و بباي
 تازي نیز آمده انتهى • وفى المغرب الجلواز عند الفقهاء امين القاضي او الذي يسمى صاحب المجلس •
 وفى اللغة الشرطي و الجمع جلاويز و جلاوزة •

الجلواز بالفتح هو قد يطلق على الامكان الخاص و قد يطلق على الامكان العام يقال يجوز اى
 لا يمتنع هكذا حقق المولوي عبد الغفور في حاشية شرح الفوائد الضيائية • وفى العضدي وحاشيته للمحقق
 التفتازاني ما حاصله ان الجائز يطلق على معان • الاول المباح • والثاني ما لا يمتنع شرعا مباحا كان
 او واجبا او مندوبا او مكروها • والثالث ما لا يمتنع عقلا واجبا كان او راجحا او مساويا الطرفين
 او مرجوحا • والرابع ما استوى الامران فيه سواء استويا شرعا كالمباح او عقلا كفعل الصبي فان الصبي
 لا يتعلق به خطاب الشارع فلا معنى لاستواء الامرين فيه شرعا فلا يكون فعل الصبي داخلا فى المباح الذي
 هو ما اذن الشارع في فعله وتركه فكان فعله مما استوى فيه الامران عقلا • فهذا المعنى اعم من المباح
 وليس معنيين كما توهم البعض وقال الرابع ما استوى فيه الامران شرعا والخامس ما استوى فيه الامران
 عقلا وجعل ما استوى فيه الامران شرعا اعم من المباح لشموله فعل الصبي بخلاف المباح فانه
 لا يشمل ما لا يمتنع فيه عن الفعل والترك شرعا كفعل الصبي وهو غير المباح اعني ما اذن الشارع
 في فعله وتركه • والخامس المشكوك فيه ويسمى بالمتكتم ايضا وهو ما حصل في عقلك انه يتساوى
 الطرفين او غير ممتنع الوجود في نفس الامر او في حكم الشرع فاستواء الطرفين او عدم الامتناع كان فيما
 سبق باعتبار حكم الشرع او نفس الامر وههنا باعتبار نفس القائل وموجب ادراكه • فالجائز على هذا يطلق
 على ما استوى طرفاه شرعا او عقلا عند المخبر بجوازه وبالنظر الى عقله وان كان احد طرفيه في نفس الامر
 واجبا او راجحا وعلى ما لا يمتنع عنده في حكم الشرع او العقل وان كان في نفس الامر ممتنعا شرعا

او عقلا • وبالجمله فالمشكوك فيه يطلق على معنيين وكذلك الجائز اعني كما انه يقال المشكوك فيه لما يستوي طرفاه في نفس القائل ويقال لما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه عنده كما يقال في النقلات التي يغلب الظن على احد الطرفين فيها فيه شك اي احتمال ولا يبراد تساوي الطرفين فذلك يقال هل هو جائز والمراد احدهما اي انه متساوي الطرفين او لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه • وقيل المراد من ان الجائز يطلق على المشكوك فيه انه يطلق على ما يشك في انه لا يمتنع شرعا او يشك في انه لا يمتنع عقلا او يشك في انه يستوي فيه الامران شرعا او يشك في انه يستوي فيه الامران عقلا • وانت خبير بان مثل هذا الفعل لا يكون جائزا بل مجهول الحال فالمحتمل على هذا ما شككت و ترددت في انه متساوي الطرفين او ليس بممتنع الوجود في نفس الامراو في حكم الشرع انتهى ما حاصلهما • ولاخفاء في ان مرجع بعض هذه المعاني الخمسة الى الامكان الخاص وبعضها الى الامكان العام •

الاجازة هي مصدر اجاز وهي لغة بمعنى بریدن مسافت و پس افگندن جاي بگذشتن ازوي و گذرانیدن و اجازت دادن بر نام کسی و در شعر مصراع دیگری را تمام کردن و يکي روي طا آوردن و يکي دال كما في الصراح • و حقيقتها عند المحدثين الاذن في الرواية لفظا او كتابة • و اركانها المجيز و المجازله و لفظ الاجازة • ولا يشترط القبول فيها • فقول هي مصدر اجاز • و قيل هي ما خوذت من جواز الماء يقال استجزته فاجاز لي اذا سقاك ماء • وهي عندهم خمسة اقسام احدها اجازة معين لمعين سواء كان واحدا كاجزتك كتاب البخاري او اكثر كاجزت فلانا جميع ما اشتمل عليه فهرستي و ثانيا اجازة معين في غير معين كاجزتك مسموعاتي و الصحيح جواز الرواية بهذين النوعين و وجوب العمل بهما و ثالثها اجازة العموم كاجزت للمسلمين و جوزها الخطيب مطلقا و خصصها القاضي ابو الطيب بالموجودين عند الاجازة و رابعا اجازة المعلوم كاجزت لمن يولد و الصحيح بطلانها و لوعطفه على الموجود كاجزت لفلان و لمن يولد له فجائز على الاصح و خامسها اجازة المجاز كاجزت لك جميع مجازاتي وهي صحيحة • و من محسنات الاجازة ان يكون المجيز عالما بما يجيزه و المجازله من اهل العلم و ينبغي للمجيز بالكتابة ان يتلفظ بها فان اقتصر على الكتابة مع صدق الاجازة صحت كذا في خلاصة الخلاصة و غيره •

المجاوز هو المتعدي كما يجيى في فصل الواو من باب العين •

المجاز بفتح الميم هو عند اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيى في فصل الراء

المهملة من باب العين • و عند اهل العربية خلاف الحقيقة • وهما اي الحقيقة و المجاز يطلقان على اللفظ حقيقة و على المعنى مجازا هذا • وقالوا لفظ الحقيقة و المجاز مقول بالاشتراك على نوعين لان كلا منهما اما في المفرد او في الجملة واليه مال السيد السند حيث قال في حاشية شرح مختصر الاصول حد كل واحد من وصفي الحقيقة و المجاز اذا كان الموصوف به المفرد غير حده اذا كان الموصوف

به الجملة • وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين كذا في التلويح •
والاكثر ترك التقييد باللغويين لتلايتهم انه مقابل للشرعي والعرفي فان اللغوي ايضا يطلق
على مقابل الشرعي والعرفي كما سيجي • فالمقيد بالعقلي في كل واحد منهما ينصرف الى ما في
الاسناد • والمطلق الى غيره • والمجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على مجاز مفرد ومجاز مركب كذا في المطول •
وقال صاحب الاطول الظاهر ان اطلاق المجاز اللغوي على المجاز المفرد والمجاز المركب على سبيل
الاشتراك المعنوي لا اللفظي كما زعم صاحب المطول و ان هذا ليس مختصا بالمجاز بل الحقيقة ايضا
تكون مفردة ومركبة فينبغي ان يقسم الحقيقة ايضا الى المفردة والمركبة • وقد يطلق لفظ المجاز على
المجاز بالزيادة والمجاز بالنقصان • وكلام السكاكي مشعر بان هذا الاطلاق على سبيل التشابه حيث قال
ورائي في هذا النوع ان يعد ملحقا بالمجاز ومشبه به • فالحعدة في ذلك اي في جعل اللفظ مشتركا
بينهما اشتراكا معنويا او لفظيا على السلف فان كلام السلف يحتمل الاشتراك المعنوي واللفظي كما
يستدعيه تقسيمهم المجاز الى هذا النوع وغيره انتهى ما قال صاحب الاطول وقد يقسم المجاز الى المشهور
 وغير المشهور • وما يتميز به الاشتراك اللفظي عن المعنوي هو ان ينظر الى المعنيين فان لم يمكن جمعهما
في تعريف واحد فالاشتراك لفظي والا فمعنوي اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المجاز لا يتضم
حق الاتصاح بدون ذكر تعريف الحقيقة لتقابلهما حتى قيل انما تعرف الاشياء باضدادها و ايضا لا يكون
اللفظ مجازا بدون ان يكون له معنى حقيقي فلنشر الى تعريف الحقيقة ثم الى تعريف المجاز فنقول

الحقيقة العقلية اسناد الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر كذا قال الخطيب
في التلخيص • فالمراد بالاسناد النسبة سواء كانت تامة او كما يدل عليه قوله او معناه فان المراد بمعنى
الفعل اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة والمصدر واسم التفضيل والظرف ولاشك ان اسناد
بعضها لا يلزم ان يكون تامة • والاولى ان يقال او ما في معناه لان معنى الفعل في الاصطلاح يقابل شبه الفعل
وهو ما يفيد معنى الفعل ولا يشاركه في التركيب • ولا يبعد ان يجعل المنسوب نحو اتميمي ابوه داخلا
في معنى الفعل • واحتزر به عما ليس المسند فيه فعلا او معناه نحو الحيوان جسم فانه ليس بحقيقة ولا
مجاز • وقوله الى ما هو له اي الى شئ هو اي الفعل او معناه له اي لذلك الشئ • و افراد ضمير هو
باعتبار احد الامرين وذلك الشئ اعم من ان يكون الفعل او معناه صادرا عنه كما في ضرب زيد عمرو
اولا كما في انقطع الجبل وسلك الجبل على صيغة المجهول ولذا لم يقل ما هو عنه • ومعنى كونه له
ان حقه ان يسند اليه في مقام الاسناد سواء كانت الذبذة للنفي او للاثبات لا ان يكون قائما به كما قال
المحقق التفتازاني حتى لا يشكل بقولنا ما قام زيد لان القيام حقه ان يهند الى زيد في مقام نفيه عنه
بخلاف ما صام نهاري فان الصوم حقه ان يسند الى المتكلم في مقام نفيه عنه لا الى نهارة فهو مجاز عقلي

نعم حقه ان يسند الى النهار في مقام قصد النفي عنه اي عن النهار وحيثئذ ذلك الاسناد حقيقة فاحفظه
فانه من الدقائق • ويمكن ان يجعل ضمير هو الى ما وضمير له الى الفعل او معناه وكون الشيء للفعل
او معناه بمعنى ان حق الشيء ان يسند الفعل او معناه اليه لكن جعل الفعل وما في معناه للذات
اعذب من العكس • ولما كان المتبادر ما هو له في الواقع وحيثئذ يخرج عن التعريف قول الجاهل انبت
الربيع البقل قيده بقوله عند المتكلم فيشتمل التعريف ما هو له في الواقع والاعتقاد جميعا كقول المؤمن
انبت الله البقل وما هو له في اعتقاد المتكلم فقط كقول الجاهل انبت الربيع البقل لكنه بعد يتبادر منه
ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع فيخرج منه قول المعتزلي خلق الله الافعال كلها مخفيا مذهبه
فقيد ثانيا بقوله في الظاهر اي فيما يفهم من ظاهر كلامه ليشمله ايضا • ومن امثلة الحقيقة العقلية
قولك جاء زيد حال كونك عالما بعدم مجيئه • وما ينبغي ان يعلم ان المراد بالاسناد الى ما هو له الاسناد
الى ما هو له من حيث انه ما هو له اذ قد يكون الشيء ما هو له باعتبار غير ما هو له باعتبار آخر • اما في
النفي فقد عرفت في قولنا ما صام نهاري • واما في الاثبات فكما في قول الخنساء تصف ناقة • ع • فانما هي
اقبال وادبار • اذ معناه على ما قال الشيخ عبد القاهر ان الناقة لكثرة اقبالها وادبارها كانها تجسمت منهما
فالمجاز في اسناد الاقبال لانه وان كان لها من حيث القيام بها لكنه ليس لها من حيث الحمل والاتحاد
فاقبلت الناقة حقيقة وهي اقبال مجاز • ولو قيل الاقبال بمعنى مقبل حتى يكون المجاز في الكلمة
او جعل التقدير ذات اقبال حتى يكون مجاز الحذف لكن منسلا من الفصاحة هذا لكن هذا المثال
عند المصنف اعنى الخطيب من قبيل الوسطة بين الحقيقة والمجاز لان المراد بما في قوله ما هو
الملا بس على ما صرح به وهذا اسناد الى المبتدء والمبتدء ليس بملا بس •

والمجاز العقلي ويسمى ايضا مجازا حكما ومجازا في الاسناد واسنادا مجازيا ومجاز الاسناد

ومجازا في الاتبات والمجاز في التركيب والمجاز في الجملة على ما قال الخطيب هو اسناد الفعل
او معناه الى ملا بس له غير ما هو له بتاول اي غير الملا بس الذي ذلك الفعل او معناه يعني
غير الفاعل فيما بني للفاعل و غير المفعول به فيما بني للمفعول • ولا يخفى ان غير ما هو له يتبادر
منه غير ما هو له في نفس الامر • وبقوله بتاول يصير اعم من غير ما هو له في نفس الامر ومن غير
ما هو له في اعتقاد المتكلم في الواقع او في الظاهر وينقيد باعتقاد المتكلم في الظاهر فهو بمنزلة ان
يقال غير ما هو له في اعتقاد المتكلم في الظاهر • فخرج بقيد التاول ما يطابق الاعتقاد فقط كقول الجاهل
انبت الربيع البقل • وخرج الكواذب مطلقا • وخرج قول المعتزلي المخفي مذهبه خلق الله الافعال كلها •
والتاول طلب ما يؤل اليه الشيء والمراد به هنا نصب القرينة الصارفة للاسناد عن ان يكون الى ما
جعل له الى ما هو حقيقة الامر لا بمعنى ان يفهم لا جلها الاسناد الى ما هو له بعينه فانه قلما يحضر السامع

بما هو له بل بمعنى ان يفهم ما هو حقيقة مثلا يفهم من صام نهاري انه وقع الصوم البالغ فيه في النهار او صام صائم في النهار جدا حتى خيل ان النهار صائم • وفي بنى الامير المدينة انه صار الامير سببا بحيث خيل اليك انه بان • ولا ينتقض التعريف بمثل انما هي اقبال لانه ليس داخلا في التعريف عنده بل هو واسطة كما مر • واما الكتاب الحكيم و الاسلوب الحكيم والفضال البعيد والعذاب الاليم فان اريد بها وصف الشيء بوصف صاحبه فليس بمجاز و لو اريد بها وصف الشيء لكونه ملابس ما هو له في التلبس بالمسند لكونه مكانا للمسند او سببا له فيكون المال الحكيم في كتابه و اسلوبه و الاليم في عذابه و البعيد في غلته كان مجازا داخلا في التعريف • ومقتضى تعريفات القوم ان لا يكون مكر الليل و انبات الربيع وجري الانهار و اجريت النهر مجازات و قد شاع اطلاق المجاز العقلي عليها فاما ان يجعل الاطلاق على سبيل التشبيه واما ان يتكلف في التعريف و صناعة التعريف تاى الثاني • تنبيه • أعلم ان للفعل و ما في معناه ملابس بالفتح اي متعلقات و معمولات تلبس الفاعل و المفعول به و المفعول المطلق و الزمان و المكان و المفعول له و المفعول معه و الحال و التمييز و نحوها فاسناد الفعل الى الفاعل الحقيقي اذا كان مبنيا له حقيقة و الى غير الملابس مجاز • و الاسناد للملابسة ان تكون الملابس الداعية الى وضع الملابس موضع ما هو له مشاركة مع ما هو له في كونها ملابسين للفعل • وفائدة قيد للملابسة اخراج الاسناد الى غير ما هو له من غير ذلك الداعي عن ان يكون مجازا فانه غلط و تحريف يخرج به الكلام عن الاستقامة فلا يلتفت اليه فلا بد من اعتبار هذا في تعريف المجاز بان يقال المراد اسناد الفعل او معناه الى ملابس له من حيث هو ملابس له ليكون التعريف مانعا و أعلم ايضا ان اسناد الفعل المعلوم الى المفعول معه و له و الحال و التمييز والمستثنى جائز لكونه اسنادا الى الفاعل • و اسناد الفعل المجهول الى المصدر و الزمان و المكان جائز • ولا يجوز اسناده الى المفعول معه و المفعول له بتقدير اللام و المفعول الثاني من باب علمت و الثالث من باب اعلمت • و لبعض المتأخرين ههنا بحث شريف و هو انه كيف يكون جلس الدار و سير سير شديد و سير الليل مجازا و ليس لنا مجلس و مسير ينزل الدار و السير الشديد و يلحق به • واما الافعال المتعدية فينبغي ان يفصل و يقال ضرب الدار ان قصد به كونها مضروبة فمجاز و ان قصد كونها مضروبا فيها فحقيقة و كذا في ضرب ضرب شديد و ضرب التاديب هذا و قال صاحب الاطول و نحن نقول كون اسناد الفعل المبني للمفعول الى غير المفعول به مجازا مبني على ان وضع ذلك الفعل لفائدة ايقاعه على ما اسند اليه فحينئذ اذا صح جلس الدار يشبه تعلق الظرفية بتعلق المفعول و وضعه مقامه و ابرازه في صورته تنبيه على قوته فان اقوى تعلقات الفعل بعد التعلق بالفاعل تعلقه بالمفعول به • ولا يجب ان يكون هناك مفعول به محقق بل يكفي توهمه و تخيله فضر

الدار لا معنى له الا جعله مضروبا ولا يتأتى فيه تفصيل نعم يشكل الامر في نحو ضرب في الدار وضرب للتاديب فانه لا يظهر جعل الدار مضروبة مع وجود في بل يتعين جعلها مضروبا فيها ولا يظهر جعل التاديب الا مضروبا له فلا تجوز فيهما بل هما حقيقتان هذا اذا جعل نحو في الدار ظرفا ونحو للتاديب مفعولا كما هو مذهب ابن الحاجب . واما لو جعل مفعولا به بواسطة حرف الجر كما هو المشهور بين الجمهور فلا اشكال هذا كله خلاصة ما في الاطول * التقسيم * المجاز العقلي اربعة انواع لان طرفيها اما حقيقيان نحو انبت الربيع البقل او مجازيان نحو فما ربحتم تجارتهم اي ما ربحوا فيها واطلاق الربح في التجارة ههنا مجاز او احد طرفيه حقيقي فقط اما الاول او الثاني كقوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا اي برهاننا وقوله تعالى فامه هاوية فاسم الام لهاوية مجاز اي كما ان الام كافلة لولدها وملجأ له كذلك النار للكفار كافلة وماوى . وبالجملة فالمجاز العقلي لا يخرج الطرف عما هو عليه من الحقيقة والمجاز ولا خفاء في وقوعه في القرآن كما عرفت وان انكره البعض . ثم هو غير مختص بالخبر بل يجري في الانشاء ايضا نحو ياها مان ابن لي صرحا كذا في الاطول والاتقان . وهذا التقسيم يجري في الحقيقة العقلية ايضا كما صرح السيد السند في حاشية المطول . فائدة . لا بد في المجاز العقلي من الصرف عن الظاهر بتاويل اما في المعنى او في اللفظ اما المسند او المسند اليه او في الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد الاول ان لا مجاز في المعنى بحسب الوضع اصلا لا في المفرد ولا في المركب بل بحسب العقل بان اسند الفعل الى غير ما يقتضى العقل اسناده اليه تشبيها له بالفاعل الحقيقي وهذا التشبيه ليس هو التشبيه الذي يفاد بالكاف ونحوها بل هي عبارة عن جهة راعوها في اعطاء الربيع حكم القادر المختار كما قالوا شبه كلمة ما بليس فرفع بها الاسم ونصب الخبر فلا يتوهم ان يكون هناك حينئذ مجاز وضعي علاقته المشابهة بل عقلي وهذا قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازي وجميع علماء البيان . الثاني ان المسند مجاز عن المعنى الذي يصح اسناده الى المسند اليه المذكور وهو قول الشيخ ابن الحاجب . الثالث ان المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات اليه قرينة لهذه الاستعارة وهو قول السكاكي . الرابع انه لا مجاز في شئ من المفردات بل في التركيب فانه شبه التلبس الغير الفاعلي بالتلبس الفاعلي فاستعمل فيه اللفظ الموضوع لفائدة التلبس الفاعلي فيكون استعارة تمثيلية كما في اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى وهذا ليس قولا لعبد القاهر ولا لغيره من علماء البيان و ليس ببعيد . وقد سهاضد الملة والدين ههنا فجعل المذهب الاول منسوباً الى الامام الرازي والرابع منسوباً الى عبد القاهر . ثم الحق ان الكل تصرفات عقلية ولا حجر فيها فالكمل ممكن والنظر الى قصد المتكلم هكذا حقق المحقق القفازاني في حاشية العضي فان شئت الزيادة فارجع اليه . فائدة . اختلف في الحقيقة والمجاز العقلين فقال الخطيب المسمى بهما على ما ذكر صاحب المفتاح هو الكلام وهو الموافق بظاهر كلام

عبد القاهر في مواضع من دلائل الإعجاز • و قول جابر الله وغيره انه الاسناد وهو ظاهر و لذا اخترناه في تعريف الحقيقة و المجاز ان نسبة الاسناد الى العقل لذاته و نسبة الكلام اليه بواسطته فهو احق بالتسمية بالعقلي • و وجه نسبة الاسناد الى العقل ان كون الاسناد في انبت الله البقل الى ما هو له وفي انبت الربيع البقل الى غير ما هو له مما يدرك بالعقل من دون مدخلية اللغة لان هذا الاسناد مما يتحقق في نفس المتكلم قبل التعبير وهو اسناد الى ما هو له او الى غير ما هو له قبل التعبير ولا يجعله التعبير شيئاً منهما فالاسناد ثابت في محله او متجاوز اياه بعمل العقل • بخلاف المجاز اللغوي مثلاً فانه تجاوز محله لان الواضع جعل محله غير هذا المعنى و لهذا يصير انبت الربيع البقل من الموحد مجازاً و عن الدهري حقيقة لتفاوت عمل عقليهما لا لتفاوت الوضع عندهما كذا في الاطول • و ان شئت التعريف على مذهب صاحب المفتاح فقل الحقيقة العقلية مركب اسند فيه الفعل او معناه الى ما هو له عند المتكلم في الظاهر • و المجاز العقلي مركب اسند فيه الفعل او معناه الى غير ما هو له عند المتكلم بتأويل • و بالنظر الى هذا ذكر في التلويح ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم و المجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملازمة بين الفعل و ذلك الغير •

و الحقيقة اللغوية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في وضع به الخطاب وهي قسمان مفردة وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له النح و مركبة وهي المركب المستعمل فيما وضع له النح • و قولنا في وضع به الخطاب متعلق بوضع او بالمستعمل بعد تقييده بقولنا فيما وضع • و معنى الظرفية اعتبار الوضع الذي به الخطاب اي المستعمل فيما وضع له باعتبار وضع به الخطاب و نظراً اليه • و الوضع اعم من اللغوي و الشرعي و العرفي الخاص و العام • فهذا اولى مما قيل في اصطلاح به الخطاب اذ لا يطلق الاصطلاح في الاصطلاح على الشرع و العرف و اللغة بل هو العرف الخاص • فاحترز بقيد المستعمل عن اللفظ قبل الاستعمال فانه لا يسمى حقيقة و لا مجازاً • و بقولنا فيما وضع له على ما قال الخطيب عن شيئين أحدهما ما استعمل في غير ما وضع له غلطاً كقولك خذ هذا الفرس مشيراً به الى كتاب بين يديك فان لفظ الفرس ههنا قد استعمل في غير ما وضع له و ليس بحقيقة كما انه ليس بمجاز و الثاني المجاز الذي لم يستعمل فيما وضع له لا في وضع به الخطاب ولا في غيره كالاسد في الرجل الشجاع • و قيل معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالة عليه و ارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالاً اذ لا اعتداد بالاستعمال من غير شعور فخرج الغلط مطلقاً من قيد المستعمل • و بقولنا في وضع به الخطاب خرج القسم الآخر من المجاز و هو ما استعمل فيما وضع له لا في وضع به الخطاب كلفظ الصلوة يستعمله الخطاب بعرف الشرع في الدعاء مجازاً اذ لم يوضع في هذا العرف للدعاء بل في اللغة • ثم المراد بالوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه فخرج المجاز ان فيه تعييناً

للدلالة على معنى بالقرينة كما يجيء في محله في فصل العين من باب الواو • ولا يخرج المشترك إذ تعيينه لكل من معانيه للدلالة عليه بنفسه والقرينة إنما احتيج إليها لمعرفة المراد • وكذا لا يخرج الحرف فإنه إما موضوع لجزئيات مخصوصة باعتبار اندراجها تحت امركلي كما هو مذهب المتأخرين أو موضوع لمفهوم لا يستعمل أبداً إلا في جزئي من جزئياته كما هو المستفيض كذا قال صاحب الأطول • ثم نقول كما لا بد للنحوي من ضبط ما يجري في الأصوات المشاركة للكلمات في كثرة الدوران على اللسان في المحاورات حتى نزلوها منزلة الأسماء المبنية وغيبطوها فيما بينها كذا لا بد لصاحب البيان من الالتفات إلى دقائق وسرائر تتعلق بها فإن البلغاء أيضاً يتداولونها تداول المجازات الدقيقة فيقال للمرائي لفعله المعجب به وهو في غاية الدناءة وي تعجباً تيكماً ويخاطبون بالنارل عن درجة العقلاء الملحق بالحيوانات بأصوات يخاطب بها الحيوان تنزيلاً منزلة الحيوان فيجب أن يجعل تعريف الحقيقة والمجاز شاملاً لها حتى أكاد أجترئ على أن أقول المراد بالكلمة أعم من الكلمة حقيقة أو حكماً وكذا بما وضع له وغير ما وضع له انتهى • أعلم أنهم اختلفوا في كون المركبات موضوعاً • فمن قال بأنها ليست موضوعة قال إن الحقيقة لا تطلق على المجموع المركب • ومن قال بوضعها قال باطلاقها عليه هكذا يستفاد من بعض حواشي المطول • واختار صاحب الأطول القول الأخير حيث قال ثم نقول كثيراً ما تستعمل الهيئة في غير ما وضعت له فتخصيص الحقيقة والمجاز بالكلمة يفوت البحث عن سرائر تتعلق بالهيات فينبغي تقسيم الحقيقة إلى المفرد والمركب وتعريف المفرد منها بالكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ على طبق تقسيم المجاز وستعرف لذلك زيادة توضيح في بيان المجاز المركب •

والمجاز اللغوي ويسمى مجازاً في المفرد أيضاً وهو اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له في وضع به التخاطب مع قرينة عدم إرادته أي ما وضع له • واللازم لما وضع له هو الذي يكون بينه وبين ما وضع له علاقة معتبر نوعها عندهم فلا بد من ملاحظة العلاقة المعتبرة فخرج الغلط مطلقاً أي سواء لم تكن هناك علاقة أو كانت ولكن لم يلاحظها المستعمل • وقلنا في وضع به التخاطب احتراز عن اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له هو موضوع له في وضع به التخاطب فإنه حقيقة مع أنه يصدق عليه الكلمة المستعملة في لازم ما وضع له • وكثير مما يتعلق بهذا التعريف يرشدك إليه ما مر في تعريف الحقيقة اللغوية فلا نعيدها • وقلنا مع قرينة عدم إرادته احتراز عن الكناية وهذا إنما يصح على مذهب من يقول بدخول الكناية في الحقيقة أو بكونها واسطة بين الحقيقة والمجاز كما ذهب إليه صاحب التلخيص • وأما عند من يقول بكونها مجازاً فلا بد من ترك هذا القيد • وههنا تقييمات الأول المجاز اللغوي قسمان مفرد ومركب فالمجاز المفرد هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له الخ • والمجاز المركب هو المركب المستعمل في لازم ما وضع له الخ هكذا يستفاد من الأطول • وهو يشتمل الاستعارة

وغيرها ويؤيده ما وقع في بعض الرسائل المجاز المركب هو المركب المستعمل في غير ما وضع له علاقة مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فان كانت علاقة غير المشابهة فلا يسمى استعارة والا يسمى استعارة تمثيلية انتهى • وقال شارحه ما حمله ان المجاز المركب يختص بالتمثيلية والخبر المستعمل في الانشاء والمستعمل في لازم فائدة الخبر و الانشاء المستعمل في الخبر ولا يشتمل المجاز المركب ما تجوز في احد الفاظ فيه • فالمراد ان المجاز المركب هو اللفظ المركب المستعمل من حيث هو مركب اي بهيئته التركيبية وصورته المجموعية في غير ما وضع له الخ • فلا يرد ان ما تجوز في احد الفاظ فيه يصدق عليه حد المجاز المركب لانه اذا استعمل جزء من اجزاء المركب في غير ما وضع له فقد استعمل مجموعه في غير ما وضع له لان الموضوع له للمجموع مجموع امور وضع له الاجزاء ولا يرد ايضا ان التجوز في الهيئة التركيبية لم يدخل في شئ من الاقسام لان الهيئة ليست لفظا • وانما قال فلا يسمى استعارة ولم يقل يسمى مجازا مرسل لعدم تصريح القوم بذلك انتهى • وقال الخطيب في التلخيص المجاز المركب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الاصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه انتهى • فبقيد المركب خرج المجاز المفرد • والمراد بالمعنى الاعلى المطابقي وبهذا تم تعريف المجاز المركب الا انه اراد التنبيه على ان التشبيه الذي يبتني عليه المجاز المركب لا يكون الا تمثيلا وتوضيح انه لا يكون تشبيه صورة منتزعة من عدة امور الى مثلها الانفي وجه منتزع من عدة امور كما اتفقت عليه كلمتهم وان كان هذا في نفسه غير تام • ولم يكتف بقوله تمثيلا لان التمثيل مشترك بين التمثيل وبين هذه الاستعارة فاحترز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف • ولم يحترز بقوله تشبيه التمثيل عن الاستعارة المفردة كما زعم المحقق التفناراني لانه يغني عن اعتبار التركيب في التعريف • ثم انه قد اشتمل التعريف على العلة الفاعلية وهي المتكلم والصورية وهي الاستعمال لان الاستعارة معه بالفعل والمادية وهي التشبيه لانها معه بالقوة فاراد اتمام الاشتمال على العلل فصرح بالغائية بقوله للمبالغة في التشبيه • واعترض المحقق التفناراني على هذا التعريف بانه غير جامع لخروج مجازات مركبة ليست علاقتها التشبيه كالآخبار المستعملة في التحسر والتحزن او الدعاء ونحو ذلك • وتحقيق ذلك ان الواضح كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص كذلك وضع المركبات لمعانيها التركيبية بحسب النوع مثلا هيئة التركيب في نحو زيد قائم موضوعة لآخبار بآثبات القيام لزيد فاذا استعمل ذلك المركب في غير ما وضع له فلا بد حينئذ من العلاقة بين المعنيين فان كانت المشابهة فاستعارة والا فغير استعارة فحصر المجاز المركب في الاستعارة • وتعريفه بما ذكر عدول عن الصواب ولا يبعد ان يقال ما سوى الاستعارة التمثيلية من المجازات المركبة مجازات بالعروض والمجازات بالاصالة اجزاؤها الداخلة في المجاز المفرد مثلا هيئة المركب الخبري والانشائي موضوعة لنوع من النسبة فتجوز فيها بنقلها الى النوع الآخر فيصير

المركب مجازا بتبعية ذلك التجوز فلوعد اللفظ الذي صار مجازا للتجوز في جزئه قسما على حدة من المجاز لكان جاءني اسد وقوله تعالى واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله واما لهما مجازات مركبة و لم يقل به احد . بخلاف الاستعارة التمثيلية فانها من حيث انها استعارة لا تجوز في شيء من اجزائها بل هي على ما كانت عليه قبل الاستعارة من كونها حقائق او مجازات او مختلفات بل المجموع نُقل الى غير معناه من غير تصرف في شيء من اجزائه . فالمجاز المركب اللفظ المشتغل من حيث المجموع فيما شبه بمعناه الاصلي ولا شيء مما ليست علاقته التشبيه كذا . بقي ان قولنا حفظت التوراة لمن حفظها استعمل في لازم معناه من حيث المجموع وليس باستعارة اذ لا تجوز في شيء من اجزائه الا ان يتكلف و يقال حفظت لم يستعمل في لازم معناه بل افيد اللازم على سبيل التعريض فهو من قبيل المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده في حق من يؤذى المسلمين فانه يفاد به ان هذا الشخص ليس بمسلم لكن من عرض الكلام وفيه بحث فتامل . ثم انه يشكل استعارة المركب المشتمل على النسبة وهي غير مستقلة لانه ينبغي ان لا يجري فيه الاستعارة بالاصالة كما في الحرف فهل هي كاستعارة التبعية اولا وبعد كونه تبعية اعتبرت الاستعارة في اي شيء اولا هذا كله خلاصة ما في الاطول مع توضيح امثال المجاز المركب كقولنا اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى للمتروك في امر ما اي انك متردد في الاقدام عليه والاحجام عنه فقد شبه صورة تردده في امر بصورة تردد من قام ليذهب في امر فتارة يريد الذهاب فيقدم رجلا وتارة لا يريد فيؤخر اخرى فاستعمل الكلام الدال على هذه الصورة في تلك الصورة . ووجه الشبه وهو الاقدام تارة والاحجام اخرى منتزع من عدة امور كما ترى . وقيل قولنا اني اراك تقدم رجلا وتوخر اخرى مسبب عن التردد فيحتمل ان يكون التجوز باعتبار فتتحقق المركب المرسل في المجموع من غير تصرف في الاجزاء فظهر ان الحق عدم انحصار المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية . فائدة . قال الخطيب المجاز المركب يسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة . اما كونه تمثيلا فلاستلزامه التمثيل . واما كونه على سبيل الاستعارة فلانه استعارة لان فيه ذكر المشبه به وترك المشبه بالكلية . وقد يسمى بالتمثيل مطلقا اي من غير تقييد بقولنا على سبيل الاستعارة ويمتاز عن التشبيه بان يقال له تشبيه تمثيل او تشبيه تمثيلي ولا يطلق التمثيل مطلقا على التشبيه ويسمى مثلا ايضا ويجيء في محله في فصل اللام من باب الميم . الثاني المجاز اللغوي سواء كان مفردا او مركبا قسما مرسل ان كانت العلاقة فيه غير المشابهة كاليد في النعمة و استعارة ان كانت العلاقة فيه المشابهة ويجيء في محله مستوفى في فصل الرأ من باب العين . الثالث السجاز اللغوي و كذا الحقيقة اللغوية اما لغوي او شرعي او عرفي خاص او عام كذا في المطول . وفي الاطول ان المقسم الحقيقة والمجاز المفرد و به صرح الخطيب في الايضاح . امانى الحقيقة فلان واضعها ان كان واضع اللغة

فهي حقيقة لغوية و ان كان الشارع فشرعية و الاعرفية عامة او خاصة و بالجملة ينسب الى الواضع . و اما المجاز فلان الوضع الذي به وقع التخاطب و كان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له في ذلك الوضع ان كان وضع اللغة فالمجاز لغوي و ان كان وضع الشرعي فشرعي و الاعرفي عام او خاص . و فسر الخاص بما يتعين ناقله عن المعنى اللغوي كالنحوي والصرفي والكلامي . و الشرع و ان كان داخلا فيه لكنه اخرج منه لشرافته . و العام بما لا يتعين ناقله . و فيه ان النحوي مثلا يشتمل العرب وغيرها كما ان العرب يشتمل النحوي وغيره فجعل احدهما متعينا و الآخر غير متعين لا توجيه له و يمكن ان يقال المتعين ما يكون واضعا للفظ لاستعمال في تحصيل امر مخصص و النحوي انما يضع اللفظ ليستعمله في تحصيل النحو . بخلاف اللغوي فان نظره في وضع اللفظ ليس على استعماله لتحصيل امر مخصص هكذا في الاطول . ثم العرف قد غلب عند الاطلاق على العرف العام . و العرف الخاص يسمى اصطلاحا لفظ الاسد اذا استعمله المخاطب بعرف اللغة في السبع المخصص يكون حقيقة لغوية و في الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا و لفظ الصلوة اذا استعمله الشارع في العبادة المخصوصة يكون حقيقة شرعية و في الدعاء يكون مجازا شرعيا و لفظ الفعل اذا استعمله النحوي في مقابل الاسم و الحرف يكون حقيقة اصطلاحية و في الحدث يكون مجازا اصطلاحيا و لفظ الدابة اذا استعمل في العرف العام في ذوات الاربع يكون حقيقة عرفية و في كل ما يدب على الارض مجازا عرفيا . تنبيه . المجاز اللغوي يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له الخ على ما عرفت و ثانيهما الاخص منه المقابل للشرعي و العرفي كما عرفت ايضا قبيل هذا .

والمجاز المشهور هو اللفظ المشتهر في معناه المجازي حتى اذا اطلق يتبادر منه هذا المعنى الى الفهم و يقابله غير المشهور . و اما المجاز بالزيادة و بالنقصان فقد ذكر الخطيب انه قد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم اعرابها بحذف لفظ و يسمى مجازا بالنقصان او بزيادة لفظ و يسمى مجازا بالزيادة . و قال صاحب الاطول فخرج تغير حكم اعراب غير في جاءني القوم غير زيد فان حكم اعرابها كان الرفع على الوصفية فتغير الى النصب على الاستثناء لكن لا بحذف لفظ او زيادة بل لنقل غير عن الوصفية الى كونه اداة استثناء . لكنه يخرج عنه ما ينبغي ان يكون مجازا و هو جملة حذف ما اضيف اليها و اقيمت مقامه نحو ما رأيت مذ سافر فانه في تقدير مذ زمان سافر الا ان يأول قوله كلمة بما هو اعم من الكلمة حقيقة او حكما . و يدخل فيه ما ليس بمجاز نحو انما زيد قائم فانه تغير حكم اعراب زيد بزيادة ما الكافة و ان زيد قائم فانه تغير اعراب زيد عن النصب الى الرفع بحذف احد نوني ان و تخفيفها و نحو ذلك فالصحيح كلمة تغير اعرابها الاصلي الى غير الاصلي فان ربك في جاء ربك تغير حكم اعراب الاصلي اي اعرابه الذي يقتضيه بالامالة لا بتبعية شيى آخر و هو الجرفى المضاف اليه الى غير الاصلي الذي حصل لمبالغة امر آخر كالرفع الذي حصل فيه بفرعية مضافه المحذوف و نيابته له

وليس ما غير فيه الاعراب الاصلي في الامثلة المذكورة الى غير الاصلي بل الى اصلي آخر. وكذلك يدخل فيه نحو ليس زيد بمنطلق وما زيد بقائم مع ان في المفتاح صرح بانهما ليسا بمجازين قال المحقق التفتازاني ما حاصله ان الامدي عرف المجاز بالنقصان في الاحكام بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد نقصان منه يغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه راسا كنقصان الامر والاهل في قوله تعالى جاء ربك واسأل القرية لا كنقصان منطلق الثاني في قولنا زيد منطلق وعمر ونقصان مثل ذري من قوله تعالى كصيب لبقاء الاعراب ولا كنقصان في من قولنا سرت يوم الجمعة لبقائه على معناه وعرف المجاز بالزيادة بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بعلاقة بعد زيادة عليه تغير الاعراب و المعنى الى ما يخالفه بالكلية نحو قوله تعالى ليس كمثله شيء. فخرج ما لا يغير شيئاً نحو فيما رحمة و ما يغير الاعراب فقط نحو سرت في يوم الجمعة و ما يغير المعنى فقط نحو الرجل بزيادة اللام للعهد و ما يغير المعنى لا الى ما يخالفه بالكلية مثل ان زيدا قائم. وفيه نظر لان المراد بالزيادة هنا ما وقع عليه عبارة النجاة من زيادة الحروف وهي كونها بحيث لو حذفت لفظا ومعنى لم يخل. فقد خرج سرت في يوم الجمعة والرجل و ان زيدا قائم و نحو ذلك من هذا القيد لا من غيره بل الحق انه لاحاجة في اخراج الاشياء المذكورة الى قيد يغير الاعراب و المعنى راسا وبالكلية في كلا التعريفين لخروجها بقيد الاستعمال في غير ما وضع له. وايضا يرد على التعريفين ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له في هذا النوع من المجاز ممنوع اذ لو جعل القرية مثلا مجازا عن الاهل لعلاقة كونها محلا كما وقع في بعض كتب الأصول فهو لا يكون في شيء من هذا النوع من المجاز اذ المجاز ههنا بمعنى آخر سواء اريد به الاعراب الذي تغير اليه الكلمة بسبب النقصان او الزيادة كما يقتضيه ظاهر عبارة المفتاح او اريد به الكلمة التي تغير اعرابها بحذف او زيادة كما ذكره الخطيب فكما توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن معناها الاصلي كذلك توصف الكلمة بالمجاز لنقلها عن اعرابها الاصلي الى غيره وان كان المقصود في فن البيان هو المجاز بالمعنى الاول. وقال السيد السند ان في هذا الايراد نظرا لان الأصوليين لما عرفوا المجاز بالمعنى المشهور اوردوا في امثلة المجاز بالزيادة و النقصان ولم يذكروا ان للمجاز عندهم معنى آخر فالمفهوم من كلامهم ان القرية مستعملة في اهلها مجازا ولم يريدوا بقولهم انها مجاز بالنقصان ان الاهل مضمر هناك مقدر في نظم الكلام حينئذ لان الضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اهل القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا فهي مجاز بالمعنى المتعارف سببه النقصان. وكذلك قوله تعالى كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز هو الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شيء لم يكن هناك مجاز انتهى ويروى ما قال صاحب الاطول. ثم نقول لا يبعد ان يقال هذا النوع من المجاز ايضا من قبيل نقل الكلمة عما وضعت له الى غيره فان للكلمة وضعاً افرادياً و وضعاً تركيبياً فهي مع كل

اعراب في التركيب وضعت لمعنى لم يوضع له مع اعراب آخر فاذا استعملت مع اعراب في معنى وضع له اعراب آخر فقد اخرجت عن معنى الموضوع له التركيبي الى غيره مثلا القرية مع النصب في اسأل القرية موضوعة لمعنى تعلق به السؤال وقد استعملت في معنى تعلق بما اضيف اليه السؤال وحينئذ يمكن ان يجعل تحت تعريفاتهم المجاز ويجعل مقصودا لصاحب البيان لتعلق اغراض بيانه • أعلم ان مختار عضد الملة والدين ان لفظ المجاز مشترك معنى بين المجاز اللغوي والعقلي والمجاز بالنقصان والمجاز بالزيادة على ما يفهم من كلامه في الفوائد الغيائية حيث قال هناك الحقيقة لفظ افيد به في اصطلاح الخطاب والمجاز لفظ افيد به في اصطلاح الخطاب لا مجرد وضع اول • ولا بد في المجاز من تصرف في لفظ او معنى وكل بزيادة او نقصان او نقل والنقل لمفرد او لتركيب فهذه ثمانية اقسام اربعة في اللفظ واربعة في المعنى • فوجوه التصرف في اللفظ الاول بالنقصان نحو اسأل القرية الثاني بالزيادة نحو ليس كمثل شئ على ان الله جعل الاشياء لنفي من يشبه ان يكون مثلا له فضلا عن المثل وقد جعلهما القدماء مجازا في حكم الكلمة اي اعرابها وقد جعل من الملحق بالمجاز لامنه • وانت تعلم حقيقة الحال اذا قلت عليك بسؤال القرية او قلت ما شئ كمثل ثم النقل فيهما بين من سؤال القرية الى سؤال اهله ومن نفي مثل المثل الى نفي المثل الثالث بالنقل لمفرد وهو اطلاق الشئ لمعلقه بوجه كاليد للقدرة الرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل اذا صدره من لا يعتقده ولا يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا يسمى مجازا في التركيب ومجازا حكما • وتحقيقه ان دلالة هيئة التركيبات بالوضع لاختلافها باللغات وهذه وضعت لملازمة الفاعل فاذا افيد بها ملازمة غيرها كان مجازا لغة كما قاله الامام عبد القاهر • وقيل ان المجاز في انبت • وقيل انه استعارة بالكناية كانه ادعى الربيع فاعلا حقيقيا • وقيل انه مجاز عقلي اذ اثبت حكما غير ما عنده ليفهم منه ما عنده ويتميز عن الكذب بالقرينة واما وجوه التصرف في المعنى • فالاول بالنقصان كالمشفر للشفة والمرس للنف وهو اطلاق اسم الخاص للعام وسوء مجازا لغويا غير مقيد • والثاني بالزيادة نحو واتيت من كل شئ اي مما يوتى مثلها وهو عكس ما قبله اي اطلاق اسم العام للخاص ومنه باب التخصيص بأسره • والثالث بالنقل لمفرد نحو في الحمام اسد • والرابع بالنقل لتركيب نحو انبت الربيع البقل ممن يدعيه مبالغة في التشبيه وهذا لم يذكر وهو بصدد الخلاف المتقدم واما من يعتقده فهو منه حقيقة كاذبة انتهى كلامه • قال صاحب الاتقان المجاز قسمان الاول في التركيب ويسمى مجاز الاسناد والمجاز العقلي وعلاقته الملازمة وذلك ان يسند الفعل او شبهه الى غير ما هو له اصالة لملازمة له • والثاني المجاز في المفرد ويسمى المجاز اللغوي وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له او لا وانواعه كثيرة الاول الحذف كما يجيى • الثاني الزيادة • الثالث اطلاق اسم الكل على الجزء نحو يجعلون اصابعهم في آذانهم اي انا ملهم • الرابع عكسه نحو يبقى وجه ربك اي ذاته • والحق

بهذه النوعين شيئان أحدهما وصف البعض بصفة الكل نحو ناصية كاذبة خاطئة فالخطأ مفة الكل وصف به الناصية و عكسه نحو انا منكم وجلون والوجل صفة القلب والثاني اطلاق لفظ بعض مراداً به الكل نحو نحو لابيتن لكم بعض الذي تختلفون فيه اي كله ونحو وان يك صادقا يصبكم بعض الذي يعدكم اي كل الذي يعدكم • الخامس اطلاق اسم الخاص على العام نحو انا رسول رب العالمين اي رسوله • السادس عكسه نحو ويستغفرون لمن في الارض اي المومنين بدليل قوله ويستغفرون للذين آمنوا • السابع اطلاق اسم الملزوم على اللازم نحو انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون سميت الدالة كلاماً لانها من لوازمه • الثامن عكسه نحو هل يستطيع ربك اي هل يفعل اطلق الاستطاعة على الفعل لانها لازمة له • التاسع اطلاق المسبب على السبب نحو ينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا • العاشر عكسه نحو ما كانوا يستطيعون السمع اي القبول والعمل به لانه يتسبب عن السمع • ومن ذلك نسبة الفعل الى سبب السبب نحو كما اخرج ابويكم من الجنة فان المخرج حقيقة هو الله وسبب ذلك اكل الشجرة وسبب الاكل وسوسة الشيطان • الحادي عشر تسمية الشيء باسم ما كان عليه نحو آتوا اليتمامى اموالهم اي الذين كانوا يتامى اذ لا يتم بعد البلوغ • الثاني عشر تسميته باسم ما يؤل اليه نحو اني اراني اعصر خمرا اي عنبا توفد الى الخمرية ولا يلدوا الا فاجرا كفارا اي صائرا الى الكفر والفجور • الثالث عشر اطلاق اسم الحال على المحل نحو فني رحمة الله اي في الجنة لانها محل الرحمة • الرابع عشر عكسه نحو فليدع ناديه اي اهل ناديه اي مجلسه • الخامس عشر تسمية الشيء باسم آله نحو واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ثناء حسنا لان اللسان آله • السادس عشر تسمية الشيء باسم ضده نحو فبشرهم بعذاب اليم اي اندرهم • ومنه تسمية الداعي الى الشيء باسم الصارف عنه ذكره السكاكي نحو وما منعك ان لاتسجد اي ما دعاك الى ان لاتسجد وسلم من ذلك من دعوى زيادة لا • السابع عشر اضافة الفعل الى ما لم يصلح له تشبيها نحو جدار يريد ان ينقض فاقامة وصفه بالارادة وهي من صفات الحي تشبيها بالمسئلة للوقوع بارادته • الثامن عشر اطلاق الفعل و المراد مشارفته ومقاربتة و ارادته نحو فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون اي فاذا قرب مجيئه • وبه اندفع السؤال المشهور ان عند مجيئ الاجل لا يتصور تقديم ولا تاخير • وقيل في دفع السؤال ان جملة لا يستقدمون عطف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزء وحده ونحو واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم اي اردتم القيام • التاسع عشر القلب و يجيئ في محله نحو عرضت الناقة على الحوض • العشرون اقامة صيغة مقام اخرى • منها اطلاق المصدر على الفاعل نحو فانهم عدولي ولهذا افردة و على المفعول نحو ولا يحيطون بشيئ من علمه اي من معلومه ومنع الله اي مصنوعه • ومنها اطلاق الفاعل و المفعول على المصدر نحو ليس لوقعتها كاذبة اي تكذيب و بايكم المفتون اي الفتنة على ان الباء غير زائدة • ومنها اطلاق الفاعل على المفعول نحو ماء دافق اي مدفوق ولا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم اي لا معصوم

وعكسه نحو حجابا مستورا اى ساترا • وقيل هو على معناه اى مستورا عن العيون لا يحس به احد • انه كان و عداه ماتيا اى آتيا ونحو في عيشة راضية اى مرضية • ومنها اطلاق فعيل بمعنى مفعول نحو و كان الكافر على ربه ظهيرا • ومنها اطلاق واحد من المفرد والمثنى والمجموع على آخر منها نحو و الله و رسوله احق ان يرضوه اى يرضوهما فافرد لتلازم الرضائين فهذا مثال اطلاق المفرد على المثنى • ومثال اطلاقه على الجمع ان الانسان لفي خسر اى الاناسي • ومثال اطلاق المثنى على المفرد القيا في جهنم اى الق في جهنم • ومن اطلاق المثنى على المفرد كل فعل نسب الى شيئين وهو لاحدهما فقط نحو ويخرج منهما اللؤلؤ والمرجان و انما يخرج من احدهما وهو الملح دون العذب و نحو يومكما اكبركما خطابا لرجلين ونظيره نحو جعل القمر فيهن نورا اى في احداهن • ومثال اطلاق المثنى على الجمع ثم ارجع البصر كرتين اى كرات لان البصر لا يحسن الا بها • ومثال اطلاق الجمع على المفرد قال رب ارجعون اى ارجعني و نحو نحن اقرب من حبل الوريد اى انا • ومثال اطلاقه على المثنى قالتا اتينا طائفتين و نحو فان كان له اخوة فلامه السدس اى اخوان ونحو صغت قلوبكما اى قلوبكما ونحو فاقطعوا ايديهما اى يديهما • ومنها اطلاق الماضي على المستقبل لتحقيق وقوعه نحو اتى امر الله اى الساعة بدليل فلا تستعجلوه و نحو نادى اصحاب الجنة • وعكسه لافادة الدوام والاستمرار فكانه وقع واستمر نحو ولقد نعلم اى علمنا • ومن لواحق ذلك التعبير عن المستقبل باسم الفاعل او المفعول لانه حقيقة في الحال لا في المستقبل نحو ان الدين لواقع و نحو ذلك يوم مجموع له الناس • ومنها اطلاق الخبر على الطلب امرا او نبيا او دعاء مبالغة في البحث عليه حتى كانه وقع واخبر عنه نحو و ما تنفقون الا ابتغاء وجه الله اى لا تنفقوا و نحو لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم اى اللهم اغفر لهم و نحو والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين • وعكسه نحو فليمدد له الرحمن مدا اى يمد • ومنها وضع النداء موضع التعجب نحو يا حسرة على العباد و نحو يا للماء و يا للدواهي • ومنها وضع جملة القلة موضع الكثرة نحو هم في الغرفات آمنون و غرف الجنة لا يحصى • وعكسه نحو يتربص بانفس ثلاثة قروء • ومنها تذكير الموصوف على تاويله بمذكر نحو فاحيينا به بلدة ميتا على تاويل البلدة بالمكان • ومنها تانيث المذكر نحو الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون انث الفردوس وهو مذكر حملا على معنى الجنة • ومنها التغليب وهو اطاء الشيء حكم غيره ويجيء في محله • ومنها التضمين ويجيء ايضا في محله • فائدة • لهم مجاز المجاز وهو ان يجعل الماخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة الى مجاز آخر فيتجاوز بالمجاز الاول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى لا تواعدوهن سرا فانه مجاز عن مجاز فان الوطي تجوز عنه بالسركونه لا يقع غالبا الا في السر وتجاوز به عن العقد لانه مسبب عنه فالمصحح للمجاز الاول الملازمة والثاني السببية والمعنى لا تواعدوهن عقدة نكاح كذا في الاتقان • فائدة • قد يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا لكن من جهتين فان المعبر

في الحقيقة هو الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وفي المجاز عدم الوضع في الجملة فان اتفق في الحقيقة بان يكون اللفظ موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع المذكورة فهي الحقيقة المطلقة والافهى الحقيقة المقيدة • وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان غير موضوع له بها كلفظ الصلوة فانه مجاز لغة في الاركان المخصوصة حقيقة شرعا كذا في التلويح • فائدة • الحقيقة لاتستلزم المجاز اذ قد يستعمل اللفظ في مسماه ولا يستعمل في غيره وهذا متفق عليه • واما عكسه وهو ان المجاز هل يستلزم الحقيقة ام لا بل يجوز ان يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولا يستعمل فيما وضع له اصلا فقد اختلف فيه القول الثاني اقوى وذلك لانه لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه بغير الله تعالى • وقولهم رحمان اليمامة لمسيلمة الكذاب نعت مردود وكذا نحو عسى وحبذا من الافعال التي لم تستعمل بزمان معين • فان قيل المجاز لغة قد يجيى شرعا او عرفا • قلت المراد بعدم في الجملة وقد ثبت كذا في العضدي • ومن امثلة المجاز العقلي الغير المستلزم للحقيقة جلس الدار وسير الليل وسير شديد على مامرو دليل الفريقين يطلب من العضدي • فائدة • من الالفاظ ما هي واسطة بين الحقيقة والمجاز قيل بها في ثلثة اشياء احدها اللفظ قبل الاستعمال وهذا مفقود في القرآن ويمكن ان يكون اوائل السور على القول بانها للاشارة الى الحروف التي يتركب منها الكلام وتاييها اللفظ المستعمل في المشاكلة نحو ومكروا ومكر الله ذكره البعض وقال لانه لم يوضع لما استعمل فيه فليس حقيقة ولا علاقة معتبرة فليس مجازا • قيل والذي يظهر انه مجاز والعلاقة المصاحبة وثالثها الاعلام كذا في الاتقان • قال الآمدي الحقيقة والمجاز تشتركان في امتناع اتصاف الاعلام بهما كزيد وعمرو وفيه تامل لان مثل السماء والارض والشمس والقمر وغير ذلك من الاعلام حقائق لغوية كما لا يخفى اللهم الا ان تخص الاعلام بمثل زيد وعمرو وما يشبهها مما لم يثبت استعماله في اللغة وانما خدنت عند اهل العرب فتأمل كذا ذكر التفازاني في حاشية العضدي • وجه التامل انه لو اريد بان مثل تلك الاعلام قبل الاستعمال واسطة فمسلم ولا يجدي نفعا ولو اريد انها بعد الاستعمال واسطة فممنوع لصدق تعريف الحقيقة عليها • فائدة • قد اختلف في اشياء اهي من المجاز او الحقيقة وهي ستة • احدها الحذف كما يجيى • والثاني الكناية كما تجيى ايضا • والثالث الالتفات • قال الشيخ بهاء الدين السبكي لم ار من ذكر هل هو حقيقة او مجاز وقال وهو حقيقة حيث لم يكن معه تجريد • والرابع التاكيد زعم قوم انه مجاز لانه لا يفيد الا ما افاده الاول والصحيح انه حقيقة • قال الطرطوسي من ساء مجازا قلنا له اذا كان التاكيد بلفظ الاول فان جاز ان يكون الثاني مجازا جاز في الاول لانها لفظ واحد و اذا بطل حمل الاول على المجاز بطل حمل الثاني عليه لانه مثل الاول • الخامس التشبيه زعم قوم انه مجاز والصحيح انه حقيقة • قال الزنجاني في المعيار لانه معنى من المعاني

وله الفاظ دالة عليه وضعاً فليس فيه نقل عن موضوعه وقال الشيخ عزيز الدين ان كانت بحرف فهو حقيقة أو بحذف فهو مجاز بناء على ان الحذف من المجاز • والسادس التقديم والتأخير عدة قوم من المجاز لان تقديم مرتبته التأخير كالمفعول و تأخير مرتبته التقديم كالفاعل نقل لكل واحد منهما عن مرتبته وحقه • قال في البرهان والصحيح انه ليس منه فان المجاز نقل ما وضع له الى ما لم يوضع له كذا في الاتقان • فائدة • المجاز واقع في اللغة خلافاً للاستاذ ابي اسحاق الاسفرائي قال لو كان المجاز واقعاً للزم الاختلال بالتفاهم اذ قد يخفى القرينة • ورد بانه لا يوجب امتناعه وغايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع لانا نقطع بان الاسد للشجاع والحمار للبليد مجاز نعم ربما يحصل به ظن في مقام التردد • فان قيل هو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك فكان المجموع حقيقة فيه • اجيب بان المجاز والحقيقة من صفات الالفاظ دون القرائن المعنوية فلا تكون الحقيقة صفة للمجموع ولئن سلم لكن الكلام في جزء هذا المجموع فالنزاع لفظي • وكذا المجاز واقع في القرآن وانكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشاععية وابن خوير منداد من المالكية • وبناء الانكار على ما هو اوهن من بيت العنكبوت حيث قالوا لو وقع المجاز في القرآن لصح اطلاق المتجاوز عليه تعالى وهو مع كونه ممنوعاً اذ لابد لصحة الاطلاق من الاذن الشرعي عند الاشاعة ومن افادة التعظيم عند جماعة ومن عدم ايها النقص عند الكل منقوض بانه لو وقع مركب في القرآن يصح اطلاق المركب عليه وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى العضدي وحواشيه والاطول •

الجاروزية اصحاب ابي الجاروز قالوا بالنص عن النبي صلعم في الامامة على علي رضي الله عنه وصفا لا تسمية وكفروا بالصحابة بخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم • كذا في السيد الجرجاني •

فصل السين المهملة • الجنس بالكسر وسكون النون في اللغة ما يعم كثيرين وبهذا المعنى يستعمله اطباء كذا في بحر الجواهر ويقرب منه ما في الصراح حيث قال جنس گونه از هر چیزی كه درو گونها باشد وهكذا في المنتخب ويؤيد ما في الصراح ما في المغرب قال الجنس في اللغة الضرب من كل شئ وهو اعم من النوع يقال الحيوان جنس والانسان نوع • والفقهاء يقولون لا يجوز البسم الا في جنس معلوم يعنون به كونه تمرا او حنطة وفي نوع معلوم يعنون في التمر كونه برنيا او معقليا وفي الحنطة كونها ربيعية او خريفية انتهى • وعند اهل العربية يراد به الماهية وبهذا المعنى يقال تعريف الجنس ولام الجنس مرشح به المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في قوله والعلم بالحقائق متحقق خلافاً للسوفسطائية وبالنظر الى هذا قيل اسم الجنس اسم موضوع للماهية من حيث هي وكذا علم الجنس على ما يجيء في لفظ اسم الجنس في فصل الواو من باب السين المهملة • ويطلق عندهم ايضا على اسم الجنس مرشح بذلك في نتائج الافكار حاشية الهداية في كتاب الوكالة حيث

قال الجنس على اصطلاح اهل النحو مادل على شئى وعلى كل ما اشبهه • و عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون كالانسان فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقه الرجل هو كونه نبيا و اما ما شهدا فى الحدود و القصاص و مقيما للجمع و الاعياد ونحوه • و الغرض من خلقه المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لامور البيت و غير ذلك . و الرجل و المرأة عندهم من الانواع فان النوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاغراض دون الحقائق كما هو رأى المنطقيين ولا شك ان افراد الرجل و المرأة كلهم سواء فى الاغراض فمثل زيد ليس بجنس و النوع • و بالجملة فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء هكذا فى نور الانوار شرح المنار فى بحث الخاص • فالمعتبر عندهم فى الجنس و النوع الاختلاف و الاتفاق فى الاغراض دون الحقائق و يورده ما ذكر فى البرجندى شرح مختصر الوقاية فى فصل السلم حيث قال وفى بعض كتب الاصول الجنس عند الفقهاء كلي مقول على افراد مختلفة من حيث المقاصد و الاحكام و النوع كلي مقول على افراد متفقة من حيث المقاصد و الاحكام انتهى • لكن فى العصى و حاشيته للمحقق التفتازانى فى مبحث القياس قبيل بيان الاعتراضات ان اصطلاح الاصوليين فى الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين فالمندرج كالانسان جنس و المندرج فيه كالحوان نوع على عكس اصطلاح المنطقي ومن ههنا يقال الاتفاق فى الحقيقة تجانس و الاختلاف فيها تنوع انتهى • و الى هذا اشار فى جامع الرموز فى كتاب البيع حيث قال الجنس اخص من النوع عند الامولية انتهى • وفيه فى فصل المهر و يجوز اطلاق الجنس عند الفقهاء على الامر العام سواء كان جنسا عند الفلاسفة او نوعا • و قد يطلق على الخاص كالرجل و المرأة نظرا الى فحش التفات فى المقاصد و الاحكام كما يطلق النوع عليهما نظرا الى اشتراكهما فى الانسانية و اختلافهما فى الذكورة و الانوثة و فيه دلالة على ان المشرعين ينبغي ان لا يلتفتوا الى ما اصطلم الفلاسفة عليه كما فى الكشف انتهى • و فيه فى فصل الربوا الجنس شرعا التساوي فى المعنى باتحاد اسم الذات و المقصود او المضاف اليه او المنتسب بكل من الصفر و الشبه و لحم البقر و الغنم و الثوب الهروي و المروي جنسان لفقدان الاتحاد المذكور انتهى • و فى النهاية فى كتاب الوكالة المراد بالجنس و النوع ههنا غير ما اصطلم عليه اهل المنطق فان الجنس عند هم المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة فى جواب ما هو كالانسان مثلا • و الصنف هو النوع المقيد بقيد عرضي كالتركي و الهندي • و المراد ههنا بالجنس ما يشتمل انسانا على اصطلاح اولئك و بالنوع الصنف انتهى • و فى فتح القدير فى باب المهر فى بيان قول الهداية و ان تزوجها على هذا العبد فاذا هو حر يجب مهر المثل الى ما ذكر فى بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول

ابي يوسف رَح • وعند محمد رَح المختلفين بالمقاصد • وعلى قول ابي حنيفة رَح هو المقول على متعدى الصورة والمعنى وقال ايضا الحر مع العبد والخل مع الخمر عند ابي يوسف رَح جنسان مختلفان لان احدهما مال متقوم يصلح صداقاً اي مهراً والآخر لا • والحر مع العبد جنس واحد عند محمد رَح اذ معنى الذات لا يفترق فيهما فان منفعتهما تحصل على نمط واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنساً واحداً • فاما الخل مع الخمر فجنسان اذ المطلوب من الخمر غير المطلوب من الخل • وابو حنيفة يقول لاتأخذ الذاتان حكم الجنسين الا بتبدل الصورة والمعنى اذ كل موجود من الحوادث موجود بهما وصورة الخمر والخل واحدة وكذا صورة الحر والعبد فاتحد الجنس انتهى • فعلى هذا الجنس عند ابي يوسف رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالاحكام • وعند محمد رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين بالمقاصد اي المنافع والاعراض • وعند ابي حنيفة رحمه الله هو المقول على كثيرين متفقين صورة ومعنى • واما على ما ذكره سابقاً فالحر مع العبد ليس جنسين بل مندرجين تحت جنس عند ابي يوسف رحمه الله وهو الانسان فان الانسان مقول على كثيرين مختلفين بالاحكام اذ تحته حر وعبد مثلاً • وكذا الخل والخمر ليسا جنسين لا عند ابي يوسف ولا عند محمد رحمهما الله بل مندرجان تحت جنس واحد وهو الاشربة • وعند المنطقيين هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو • فالمقول كالجنس البعيد يتناول الكلّي والجزئي لان الجزئي مقول على واحد فيقال هذا زيد وبالعكس • لو مقول على كثيرين كالذئب القريب يخرج به الجزئي ويتناول الكليات الخمس فهو كالجنس لها بل جنس لها لانه مرادف للكلّي الا ان دلالة تفصيلية ودلالة الكلّي اجمالية • وقيل هو الكلّي المقول على كثيرين الخ وهو لا يخلو عن استدراك • وقولنا مختلفين بالحقائق يخرج النوع لانه لا يقال على مختلفين بالحقائق بل بالعدد • وقولنا في جواب ما هو يخرج الثلاثة الباقية اي الفصل والخاصة والعرض العام اذ لا يقال كل منها في جواب ما هو لعدم دلالتها على الماهية بالمطابقة • فان قيل الفصل قد يكون مقولاً على مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحساس المقول على السمع والبصر وكذا الخاصة والعرض العام قد يقالان كذلك كالماشي فانه خاصة للحيوان وعرض عام للانسان مقول في جواب ما هو على الماشي على قدمين والماشي على اربع • قلت الكليات من الامور الاضافية التي تختلف بالنسبة الى الاشياء وحينئذ يجب اعتبار قيد الكيفية فيها فالمراد ان الجنس مقول في جواب ما هو على حقائق مختلفة من حيث انه مقول كذلك كالحساس والماشي اذا اعتبر فيهما ما ذكرتموه كانا جنسين داخليين في الحد وان كانا خارجيين عنه باعتبار كونهما فصلاً او خاصة او عرضاً عاماً لانهما بهذا الاعتبار لا يقالان في جواب ما هو اصلاً وههنا مباحث تطلب من شرح المطالع وحواشيه

* التقسيم * ثم الجنس اما قريب او بعيد لانه ان كان الجواب عن الماهية وعن جميع مشاركتها

في ذلك الجنس واحدا فهو قريب ويكون الجواب ذلك الجنس فقط كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن جميع ما يشاركه في الحيوانية كالفرس والغنم والبقر ونحوها وان كان الجواب عنها وعن جميع مشاركتها في ذلك الجنس متعددا فهو بعيد ويكون الجواب هو وغيره كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان فانه جواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها فيه كالنباتات • واما الجواب عن الانسان وعن بعض مشاركتها الاخر فليس اياه لانه ليس تمام المشترك بينهما بل الحيوان فكلما زاد جواب زاد الجنس مرتبة في البعد عن النوع لان الجواب الاول هو الجنس القريب فاذا حصل جواب آخر يكون بعيدا بمرتبة و اذا كان جواب ثالث يكون البعد بمرتبتين وعلى هذا القياس فعدد الاجوبة يزيد على مراتب البعد بواحد لكن كلما يتزايد بعد الجنس تتناقص الذاتيات لان الجنس البعيد جزء القريب و اذا ترقينا عنه يسقط الجزء الآخر عن الاعتبار • ثم الاجناس ربما تترتب متصاعدة والانواع متنازلة ولاتذهب الى غير النهاية بل تنتهي الاجناس في طرف التصاعد الى جنس لا يكون فوقه جنس آخر والا لتركيب الماهية من اجزاء لاتتناهي وهذا محال • والانواع تنتهي في طرف التنازل الى نوع لا يكون تحته نوع والا لم يتحقق الاشخاص اذ بها نهايتها فلا يتحقق الانواع فمراتب الاجناس اربع لانه اما ان يكون فوقه • وتحت جنس وهو الجنس المتوسط كالجسم والجسم النامي او لا يكون فوقه ولا تحته جنس وهو الجنس المفرد كالعقل ان قلنا انه جنس للعقول العشرة والجوهر ليس بجنس له او يكون تحته جنس لا فوقه وهو الجنس العالي و يسمى جنس الاجناس ايضا كالعقولات العشرة او يكون فوقه جنس لا تحته وهو الجنس السافل كالحيوان • والشيخ لم يعد الجنس المفرد في المراتب بل حصرها في الثالث و كانه نظر الى ان اعتبا المراتب انما يكون اذا ترتب الاجناس والجنس المفرد ليس بواقع في سلسلة الترتيب • واما غيره فلم يلاحظ ذلك بل قاس الجنس بالجنس واعتبر الاقسام بحسب الترتيب وعدمه • ثم للجنس مباحث مشهورة ذكرت في شرح المطالع وغيره تركناها مخافة الاطباب •

الجناس عند اهل البديع هو من المحسنات اللفظية هو تشابه اللفظين في اللفظ اي في التلفظ و يسمى بالتجنيس ايضا والمراد بالتلفظ اعم من الصريح وغير الصريح فدخل تجنيس الاشارة وهو ان لا يظهر التجنيس باللفظ بل بالاشارة كقولنا حلقت لحية موسى باسمه وخرج التشابه في المعنى نحو اسد وسبع او مجرد عدد الحروف او الوزن نحو ضرب وعلم وقتل • وفائدة الجناس الميل الى الاصغاء اليه فان مناسبة الالفاظ تحدث ميلا واصغاء اليها ولان اللفظ المشترك اذا حمل على معنى ثم جاء والمراد به معنى آخر كان النفس تشوق اليه * **التقسيم** * الجناس ضربان • احدهما التام وهو ان يتفق اللفظان في انواع الحروف واعدادها وهيئاتها وترتيبها • فبقولنا انواع الحروف خرج نحو يفرح ويمزج فان كلا من الفاء والميم وكذا بواقي الحروف انواع مختلفة • وبقولنا واعدادها خرج نحو الساق والمساق •

وبقولنا هيئاتها نحو البور والبور بفتح الموحدة في احد هما وضمها في الآخر فان هيئة الكلمة كيفية تحصل لها باعتبار حركات الحروف وسكناتها وبقولنا وترتيبها اي تقديم بعض الحروف على بعض وتأخيرها عنه خرج نحو الفتح والكتف . ثم ان كان اللفظان المتفقان فيما ذكر من نوع واحد من انواع الكلمة كالاسم مثلا يسمى مماثلا لان الثمائل هو الاتحاد في النوع نحو يوم يقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثوا غير ساعة اي من ساعات الايام والساعة الاولى بمعنى القيامة . وقيل الساعة في الموضعين بمعنى واحد والتجنيس ان يتفق اللفظان ويختلف المعنى ولا يكون احد هما حقيقة والآخر مجازا بل يكونان حقيقتين وزمان القيامة وان طال لكنه عند الله في حكم الساعة الواحدة فاطلاق الساعة على القيامة مجاز وبذلك يخرج الكلام عن التجنيس كما لو قلت ركبت حمارا ولقيت حمارا اي بليدا وان كان اللفظان من نوعين يسمى مستوفى كقول ابي تمام . شعر . ما مات من كرم الزمان فانه . يحيى لدى يحيى بن عبد الله . فان يحيى الاول فعل مضارع والثاني علم . وايضا التام ان كان احد لفظيه مركبا والآخر مفردا يسمى جناس التركيب والجناس المركب . والمركب ان كان مركبا من كلمة وبعض كلمة يسمى مرفوعا نحو جرف هار فانهار و ان كان مركبا من كلمتين فان اتفق اللفظان في الخط يسمى متشابها نحو . شعر . اذا ميلك لم يكن ذاهبة . فدعه فدولته ذاهبة . اي غير باقية و ذاهبة الاولى مركب من ذاهبة بمعنى صاحب هبة وان لم يتفقا في الخط يسمى مفروقا . شعر . نحو كلتم قد اخذ الجام ولا جام لنا . ما الذي ضر مدير الجام لوجاملنا . اي عاملنا بالجميل . وتانيهما غير التام وهو اربعة اقسام لانه ان اختلف اللفظان في هيئة الحروف فقط يسمى محرفا والحرف المشدد ههنا في حكم المخفف والاختلاف اما في الحركة او في السكون كقولهم جبة البرد جنة البرد . فلفظ البرد الاول بالضم والثاني بالفتح . واما لفظ الجبة و الجنة فمن التجنيس اللاحق . وقولهم الجاهل اما مفرد او مفرد بتشديد الراء والاول بتحفيفها هو قولهم البدعة شرك الشرك بكسر الشين وسكون الراء والشرك الاول بفتحتين وان اختلفا في اعدادها فقط يسمى ناقصا والاختلاف في عدد الحروف اما بحرف في الاول نحو التفت الساق بالساق الى ربك يومئذ المساق او في الوسط نحو جدي جهدي او في الآخر نحو عواص وعواصم وربما يسمى هذا القسم الاخير بالمطرف ايضا و اما باكثر من حرف وربما يسمى مذيلا وذلك بان يزيد في احدهما اكثر من حرف في الآخر او الاول وسمى بعضهم الثاني بالمتوج كقوله تعالى وانظر الى الهك ولنا كنا مرسلين من آمن بالله ان ربهم بهم مذبذبين بين ذلك وان اختلفا في انواعها فقط فيشترط ان لا يقع الاختلاف باكثر من حرف اذ حينئذ يخرج عن التجانس كلفظي نصر ونكل . ثم الحرفان ان كانا متقاربين يسمى مضارعا وهو ثلثة اضرب لان الحرف الاجنبي اما في الاول كدامس وطامس او في الوسط نحو ينهون وينارون او في الآخر نحو الخيل والخير والا اي ان لم يكونا متقاربين يسمى لاحقا

امافي الاول كهمزة ولمزة او في الوسط نحو تفرحون و تمرحون او في الآخر كالامر والامر و في الاتقان الحرفان المختلفان نوعا ان كان بينهما مناسبة لفظية كالضاد والظاء يسمى تجنيسا لفظيا كقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة و ان اختلفا في ترتيبها فقط يسمى تجنيس القلب وهو ضربان لانه ان وقع الحرف من الكلمة الاولى آولا من الثانية والذي قبله ثانيا وهكذا على الترتيب سمي قلب الكل نحو فتح حتف والا يسمى قلب البعض نحو فرقت بين بني اسرائيل * و اذا وقع احد المتجانسين في اول البيت والآخر في آخره يسمى تجنيس القلب حينئذ مقلوبا صحيحا لان اللفظين كانهما جناحان للبيت كقول الشاعر مصرع * لاح انوار الهدى من كفه في كل حال * و اذا ولي احد المتجانسين الآخر سواء كان جناس القلب او غيره يسمى مزدوجا ومكررا ومرددا كقولهم من طلب وجد ومن قرع ولج ولج وقولهم النبيذ بغير النغم غم وبغير الدسم سم * تنبيه * اذا اختلف لفظا المتجانسين في اثنين او اكثر مثلا او اختلفا في انواع و اعدادها او فيهما مع ثالث كالهيمنة والترتيب لا يعد ذلك من باب التجنيس لبعده المشابهة * قال الخطيب في التلخيص ويلحق بالجناس شيان احدهما ان يجتمع اللفظين الاشتقاق نحو فاقم وجهك للدين القيم وساء صاحب الاتقان بتجنيس الاشتقاق و بالمقتضب ثم قال والثاني ان يجتمعا اي اللفظين المشابهة نحو قال اني لعلمكم من القاين وساء صاحب الاتقان بجنس الاطلاق * وقال المحقق التفتازاني في شرحه المطول ليس المراد بما يشبه الاشتقاق الاشتقاق الكبير لانه هو الاتفاق في حروف الاصول من غير رعاية الترتيب مثل القمر والرقم ولا شك ان قال في المثال المذكور من القول والقاين من القاين بل المراد به ما يشبه الاشتقاق وليس باشتقاق وذلك بان يوجد في كل من اللفظين ما يوجد في الآخر من الحروف او اكثر لكن لا يرجعان الى اصل واحد في الاشتقاق * قال المحقق التفتازاني في المطول وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين في الكتابة ويسمى تجنيسا خطيا كقوله عليه السلام عليكم بالابكار فانهم اشد حبا و اقل خبا * وقد يعد في هذا النوع ما لم ينظر فيه الى اتصال الحروف وانفصالها كقولهم في معهود متى يعود وفي المستنصر جنة الهوى يضربه حية انتهى * ففهم من كلام التلخيص والمطول ان اطلاق التجنيس على تجنيس الاشتقاق وتجنيس الاطلاق على سبيل التشابه واطلاقه على التجنيس الخطي على سبيل الاشتراك اللفظي وان المعداد في المحسنات اللفظية هو التجنيس بمعنى تشابه اللفظين في اللفظ * وقد مر به المحقق التفتازاني في آخر من البديع وقال ان كون الكلمتين متماثلتين في الخط كما ذكرنا ليس داخلا في علم البديع وان ذكره بعض المصنفين فيه * قاعدة * لكون الجناس من المحسنات اللفظية لا المعنوية ترك عند فوت المعنى كقوله تعالى وما انت بمومن لنا ولو كنا صادقين * قيل لم يقل وما انت بنصدق لنا مع انه يؤدي معناه مع رعاية التجنيس لان في مومن من المعنى ما ليس في مصدق اذ معناه مع التصديق اعطاء الامن و مقصودهم التصديق وزيادة وهو طلب الامن فلذلك عبر به وكقوله تعالى

اتدعون بعلا و تذرون احسن الخالقین لم یقل و تدعون احسن الخالقین مع ان فیه رعاية الجنس لان تدع
 اخص من تذرنه بمعنی ترک الشیء مع الاعتناء به بشهادة الاشتقاق نحو الایداع فانه ترک الودیعة مع
 الاعتناء بحالها و لذا یختار لها من هو مؤتمن علیها و من ذلك الدعة بمعنی الراحة • و اما یذر فمعناه
 التفرک مطلقا او التفرک مع الاعراض و الرفض الکلی • قال الراغب یقال فلان یذر الشیء ای یقذفه لقلة
 الاعتداد به • و منه الودر قطعة من اللحم لقلة الاعتداد به ولا شک ان السیاق انما یناسب هذا لا الاول فارید
 ههنا تشبیح حالهم فی الاعراض عن ربهم و انهم بلغوا الغایة فی الاعراض کذا ذکر الخولی • و قال الزملکانی
 ان التجنیس تحسین انما یتعمل فی مقام الوعد و الاحسان لا فی مقام التهویل هذا کله خلاصة ما فی
 المطول و الاتقان • و اما التجنیس عند اهل الفرس فقال فی جامع الصنائع ما ین صنعت را بطور پارسیان
 بیان کنیم پس کویم تجنیس نزد پارسیان آنست که لفظی مقابل لفظی چنان آرد که در صورت موافق
 و بمعنی مخالف بود و این متنوعست نوع اول بسیط و آن آوردن دو لفظ متجانس است و این بر دو طریق
 است یکی بسیط متفق و آن چنانست که هر دو لفظ در عدد حروف و کتابت و تلفظ متفق باشند چون
 لفظ خطا که دو معنی دارد و دیگری بسیط مختلف و آنچنانست که در ارکان متفق باشند جز در ترکیب
 چون لفظ تارها درین مصراع • ع • تارها کردی از آن زلفین مشکین تارها نوع دوم مرکب تام و آن آنست که مقابل
 لفظی که در حروف بستیار باشد دو یا سه لفظ اندک حروف آرند تا بدان برابر شود و این نیز بر دو طریق
 است مرکب تام متفق که در همه ارکان متفق باشند مثاله • شعر • همچون لب او چو دیده ام مرجانرا • خواهم
 که فدای او کنم مرجانرا • لفظ مرجان در مصراع دوم مرکب شده از لفظ مروجان و در مصراع اول مفرد
 است و مرکب تام مختلف و این بر دو گونه است یکی آنکه همه ارکان متفق باشند جز در حرکت
 مثاله • شعر • از فراق رخ چو کلزارت • عاشق خسته زیر گل زارت • گلزار بلفظ زار مرکب شده و دیگری آنکه
 در حرکت و کتابت مختلف باشند و در ارکان متفق مثاله • شعر • رخ تو آفتاب دیدن آن • آفت آب اندرون
 چشم است • مراد آفت که باب مرکب شده نوع سیوم تجنیس مزدوج و آن چنان است که جنس
 لفظی آورده شود متصل یا منفصل بچند حرفی کم از حروف اول مثال متصل لفظ آباد و باد
 و مثال منفصل چون لفظ کلزار و زار نوع چهارم محرف یعنی لفظی جنس لفظی آورده شود
 که بجوئی در آخر بیش یا کم باشد اگر اجزاء بیش باشد زائد خوانند و اگر کم باشد ناقص چون لفظ
 چشم ناقص و چشمه زائد نوع پنجم مرکب یعنی یک لفظ بسیط را بکنیم لفظ مرکب گردد و آن بر دو نمط
 یکی خطی و لفظی دوم خطی مجرد و هر یک ازین دو بر دو طریق است متصل و منفصل مثال لفظی
 و خطی متصل • شعر • تاجان دهبست بکوی ای مرجانرا • یک بوسه بده بهاش بشمر جانرا • مثال
 خطی و لفظی منفصل • شعر • هر بار ندیده ام کسی که بار • الا تو بتکرار سوال سائل • مثال خطی مجرد متصل

شعر • هر بار اگر بارنه گوهر بار است • از دست نه بل ز چشم دانش اغیار است • نوع ششم مستحیل
یعنی جنسیتش بحیله شناخته گردد و آن بر سه گونه است مضارع یعنی در همه حروف متجانس باشد مگر
در حرف آخر چون آزار و آزاد و تبدیل یعنی در همه حروف مجانست باشد جز حرف اول چون اشارت
و بشارت و مطرب یعنی در همه تجانس باشد جز در حرف میانه چون قادری و قاهری نوع هفتم
تجنیس لفظ یعنی در تلفظ متشابه و متجانس نمایند و در کتابت متباین چو سفر و صفر نوع هشتم تجنیس
خط یعنی در خط متجانس نمایند و در تلفظ متباین انتهى • و در مجمع الصنائع گوید لاحق است
بتجنیس خط کلامیکه که الفاظ او دامن دار برابر یکدیگر واقع شوند مثاله • شعر • چو آن جان جهان دامن
کشان شد از چمن بیرون • روان شد جان مرغان چمن گفنی ز تن بیرون • و اگر در اثنای این قسم لفظ
دامن مذکور باشد پسندیده آید • و آنچه در آن جنس لفظ نگاهدارند آنرا متجانس گویند •

التجنيس عند بلغاء العرب و الفرس قد عرفت قبيل هذا • و عند المحاسبين هو جعل الكسور من
جنس كسر معين و يسمى بالبسط ايضا و العدد الحاصل من التجنيس يسمى مجنما بالفتح و مبسوطا
مثلا اردنا تجنيس اثنين و ثلثين فبعد العمل حصل ثمانية اثلاث فالثمانية هي المجنس و المبسوط
و طريقه معروف في كتب الحساب •

التجانس وكذا المجانسة بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالانسان و الفرس
وهما من اقسام الوحدة كذا في شرح المواقف و الاطول وهكذا عند الحكماء على ما يفهم من استعما لاتهم •
فصل الشين المعجمة * الجوارش بضم الجيم و كسر الراء المبهلة معرب كوارش و الجوارن
بالنون تصحيف معناه الهاضم للطعام • و الفرق بينه وبين المعجون ان المعجون يكون مرة و حلوة و طيبة و منتنة
و الجوارش لا يكون الا عذبة طيبة الرائحة كذا في بحر الجواهر •

الجوارضية هي بطور مغار متفرقة حمر الاصول و ربما كان معها لدغ شديد و ورم و سيلان شديد و هو
من اصناف النملة كذا في بحر الجواهر •

بأورشة • الجوارضية

الجيش بالفتح و سكون المثناة التحتانية في اللغة لشكر • و سرية باراء از لشكر كما في الصريح و قد
فرق بينهما ابو حنيفة رحمه الله بان اقل الجيش اربعائة و اقل السرية مائة • و قال الحسن بن زياد اقل
السرية اربعائة و اقل الجيش اربعة آلاف كذا في قاضيخان و هكذا في جامع الرموز و البرجندي
في كتاب الجهاد • و في الدرر السرية من اربعة الى اربعائة من المقاتلة •

فصل الظاء المعجمة * الجاحظية بالحاء المبهلة هي فرقة من المعتزلة اصحاب عمرو بن
بحر الجاحظ قالوا المعارف كلها ضرورية و لا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي ارادته لفعله
عدم السهو اي كونه عالما به غير ساه عنه و ارادته لفعل الغير هي ميل النفس اليه و قالوا ان الاجسام فوات

طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما هو مذهب الطبيعيين من الفلاسفة ويمتنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهولوى والنار تجذب الى نفسها اهلها لا ان الله يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهمة * الجذع بالفتح وسكون الدال المهمة نود عروضيان انداختن هردو سبب و ساكن کردن تا از مفعولات فاع ماند بجاي او فعل نهند چراكه فاع بي معني است و مستعمل فيست و آن ركن كه درو جذع واقع شده باشد آنرا مجدوع گویند كذا في عروض سيفي •

الجذع بفتح الجيم والذال العجمة در لغت آنچه بسال سوم در آمده از گاو واسپ و بسال پنجم در آمده باشد از شتر و بسال دوم در آمده باشد از گوسپند • وباعطلاح فقهاء بره كه بيشتر سال برو گذشته باشد كذا في المنتخب و كنز اللغات • وفي الصراح جذع بفتح تين آنچه بسال دوم در آمده باشد از گوسپند و بسال سيوم از گاو و بسال پنجم از شتر • و در بعضي كتب لغت ميگويد الجذع دو ساله شدن گوسپند و گاو و آهو واسپ و پنجساله شدن اشتر • وفي جامع الرموز في كتاب الزكاة الجذع من الابل لغة ما اتى عليه خمس سنين و شريعة اربع كما في شرح الطحاوي لكن في عامة كتب الفقه واللغة اربع الى تمام خمس لانه شاب و اصل الجذع الشاب والجذعة مونث الجذع انتهى • وفيه في كتاب الاضية الجذع بفتح تين في اللغة من جنس الضأن ما تم له سنة و من المعز ما دخل في السنة الثانية والبقرة في الثالثة والابل في الخامسة • وقيل غير ذلك كما قال ابن الاثير و في الشريعة هو من الضأن ما اتى عليه اكثر الحول عند الاكثر كما في الكافي و فسر الاكثر في المحيط بما دخل في الشهر الثامن • وفي الخزانة هو ما اتى عليه ستة اشهر و شبيب • وفي الزاهدي هو عند الفقهاء ما تم له ستة اشهر • و ذكر الزعفراني انه ما يكون ابن ستة اشهر او ثمانية او تسعة وما دونه حمل انتهى •

الجرعة بالضم وسكون راء مهملة يك آشام از آب و شراب و مانند آن كما في الصراح و در اصطلاح صوفيه عبارتست از اسرار مقامات كه در سلوك از سالك پوشيده مانده بود كذا في بعض الرسائل •

الجمع بالفتح وسكون الميم في اللغة بمعنى همه و گروه مردم و گرد آوردن و اسم و احد را جمع کردن و فخل بسيار بار كما في المنتخب • و عند المحاسبين هو زيادة عدد على عدد آخر و ما حصل من تلك الزيادة يسمى مجموعا و حاصل الجمع • وفي تقييد العدد بالآخر اشارة الى انه لابد من التغيرات بين العددين حقيقة كان يكون احدهما خمسة و الآخر ستة لا ان يكون كل منهما خمسة مثلا اذ حينئذ لا يسمى جمعا بل تضعيفا كذا يفهم من شرح خلاصة الحساب • وعند اهل البديع هو من المحسنات المعنوية و هو ان يجمع بين شيئين او اشياء في حكم كقوله تعالى المال و البنون زينة الحياة الدنيا جمع المال و البنون في الزينة كذا في الاتفاق و المطول • و عند الاموليين و الفقهاء هو ان يجمع بين الامل و الفرع

علة مشتركة بينهما ليصح القياس و يقابله الفرق و هو ان يفرق بينهما بابداء ما يختص باحدهما لكلا يصح القياس كذا في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر وتلك العلة المشتركة تسمى جامعا كما يجيء في لفظ التمثيل في فصل اللام من باب الميم • وعند المنطقيين هو كون المعرفة اي بالكسر بحرف يصدق على جميع افراد المعرفة اي بالفتح ويسمى بالعكس والانعكاس ايضا كما يجيء وذلك المعرفة اي بالكسر يسمى جامعا ومنعكسا وبهذا المعنى يستعمله الأصوليون والمتكلمون وغيرهم في بيان التعريف • و يطلق على معنى آخر ايضا يجيء ذكره في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة • وعند النحاة والصرفيين هو اسم دل على جملة آحاد مقصودة بحروف مفردة بتغير ما يسمى مجموعا ايضا • فالآحاد اعم من ان تكون جملة او متفرقة فيشتمل اسماء العدد و رجل و رجلان واسماء الاجناس كتمر ونخل فانها و ان لم تدل عليها وضعا فقد تدل عليها استعمالا واسماء المجموع كرهط ونفر • وبإضافة الجملة اليها خرجت الواحد والاثنان ورجل ورجلان وبقية البواقي • وقولنا مقصودة اي يتعلق بها القصد في ضمن ذلك الاسم • وقولنا بحروف مفردة اي بحروف هي مادة لمفردة اي لواحدة كما هي مادة له ايضا فالقصد والدلالة بحروف المفرد بمعنى المدخلية لحروف المفرد فيه لا الاستقلال اذ الهيئة لها ايضا مدخل في الدلالة • والمراد بحروف مفردة اعم من حروف مفردة المحقق كما في رجال ومن حروف مفردة المقدر كما في نسوة فانه يقدر له مفرد لم يوجد في الاستعمال وهو نساء على وزن غلام فان فعلة من الاوزان المشهورة للجمع لمفرد على فعال بضم الفاء • فبقولنا مقصودة خرجت اسماء الاجناس اذا قصد بها نفس الجنس لا افراده • واذا قصد بها الافراد استعمالا فخرجت بقولنا بحروف مفردة • وخرج بقولنا بحروف مفردة اسماء المجموع واسماء العدد ايضا • فان قيل لم يقدر المفرد في نحو ابل وغنم وقوم و رهط لتدخل في الجمع كما قدر في نسوة • قيل لعدم جريان احكام الجمع فيها بل المانع متحقق وهو جريان احكام المفرد فيها بخلاف نحو نسوة • وبالجمله فنحو نسوة ورجال لما كان على اوزان المجموع واستعمالها في التانيث والرد في التصغير الى الاصل وامتناع النسبة ومنع الصرف عند تحقق منتبهي المجموع اعتبر له واحد محقق او مقدر • واما نحو ابل وغنم وخيل ونحوها من اسماء المجموع فلما لم يكن له احكام الجمع بل احكام المفرد لم يعتبر له واحد لا محقق ولا مقدر فان نحو ركب مثلا وان وافق الراكب في الحروف لكن الراكب ليس بمفرد له بل كلاهما مفردان بدليل جريان احكام المفرد فيهما من التصغير وكون الركب على غير صيغ القلة وعود ضمير الواحد اليه ونحو ذلك • وهكذا الحال في نحو تمر ما الفارق بينه وبين واحدة التاء فانه اسم جنس لا جمع واليه ذهب سيبويه • وقال لا خفش اسماء المجموع التي لها آحاد من تراكيبها جمع فالركب جمع ركب • وقال الفراء وكذا اسماء الاجناس كتمر فانه جمع تمر • واما اسم جمع او جنس لا واحد له من لفظه نحو ابل وغنم فليس بجمع على الاتفاق بل الابل

اسم جنس و الغنم اسم جمع • ثم الفرق بينهما ان اسم الجنس يطلق على القليل والكثير اي يقع على الواحد والاثنين فصاعدا و ضعا بخلاف اسم الجمع • فان قيل الكلم لا يقع على الكلمة والكلمتين وهو جنس • قيل ذلك بحسب الاستعمال لا بالوضع على انه لا ضير في التزام كون الكلم اسم جمع ويجيء ايضا في لفظ اسم الجنس • ثم اضافة حروف الى مفردة للجنس اي بجميع حروف مفردة كرجال او بعضها كسفارح في سفرجل وفرازد في فرزدق • وقولنا بتغير ما اي اعم من ان يكون التغير بزيادة كرجال جمع رجل وكما في الجمع السالم او نقصان ككتب جمع كتاب او اختلاف في الحركات والسكنات كأسد جمع اسد ومن ان يكون حقيقة كعامة المجموع او حكا كما في فلک و هيجان حيث يتحد فيهما الواحد والجمع حرفا وهيئة لكنه اعتبر الضمة في فلک والكسري هيجان في حال الجمع عارضيتين وفي حال الافراد اصليتين فحصل التغير بهذا الاعتبار • **التقسيم** • الجمع نوعان صحيح ويسمى سالما وجمع السلامة ايضا ومكسر ويسمى جمع التفسير • فجمع التفسير ما تغير بناء واحدة اي من حيث نفسه واموره الداخلة فيه كما هو المتبادر بخلاف جمع السلامة فان تغير بناء واحدة بلحوق الحروف الخارجة فتغير نحو افراس باعتبار الامور الداخلة حيث عرض للفاء السكون وميرورته حرفا ثانيا بعد ان كان اولا والفصل بين الراء والسين بعد ان كانا متصلين وليس كذلك تغير نحو مسلمون لبقاء بناء مفردة وهو مسلم في التلظ • فالفرق بين التفسير والتصحيح انما هو باختصاص التفسير بالتغير بالامور الداخلة هكذا ذكر المولي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية وفيه اشارة الى جوار اطلاق جمع التصحيح على الجمع السالم • ثم قال والوجه ان يقال المراد التغير بغير الحاق الواو والياء والنون والالف والتاء بل لا حاجة الى مثل هذه التكلفات اصلا اذ في الجمع السالم لم يتغير بناء المفرد اصلا فان البناء وهو الصيغة لا يتغير بتغير الآخر فان رجلا ورجل ورجلُ بناء واحد وقد سبق ذلك في بيان تعريف علم الصرف في المقدمة • ثم المتبادر من التغير تغير يكون بحصول الجمعية فلا ينتقض بمثل مصطفى فان تغير الواحد فيه يلزم بعد حصول الجمعية • ثم لما عرفت في تعريف الجمع ان التغير اعم من الحقيقي والاعتباري لم يخرج من تعريف جمع التفسير نحو فلک و هيجان • والجمع الصحيح بخلافه اي بخلاف جمع التفسير وهو تارة يكون للمذكر وتارة للمؤنث فالجمع الصحيح المذكور ما لحق آخر مفردة و او مضموم ما قبلها او ياء مكسور ما قبلها ونون مفتوحة نحو مسلمون ومسلمين جمع مسلم والجمع الصحيح المؤنث ما لحق آخر مفردة الف وتاء نحو مسلمات جمع مسلمة وحذف التاء من مسلمة فلا يجتمع علامتا التانيث • وايضا الجمع اما جمع قلة وهو ما يطلق على عشرة فما دونها الى الثلاثة بطريق الحقيقة و اما جمع كثرة وهو ما يطلق على ما فوق العشرة الى ما لانهاية له وقيل على ثلاثة فما فوقها • ثم الجمع الصحيح كله ونحو افلس و افراس و ارغفة و غلثة جمع قلة وما عدا ذلك جمع كثرة واذا لم يجيء للفظ الا جمع القلة كارجل او جمع كثرة كرجال فهو مشترك بينهما • وقد يستعار احدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر

كقوله تعالى ثلثة قراء مع وجود اقراء • وقد يجمع الجمع و يسمى جمع الجمع يعني بقدر الجمع مفردا فيجمع على ما يقتضيه الاصل • اما في اوزان القلة ليحصل التثنية ولذلك قل جمع السلامة فيها • وفي جموع الكثرة الغرض من جمعها معاملتها معاملة المفرد ولذلك كثر فيه السلامة رعاية لسلامة الآحاد فمثال جمع التكسير الكلب جمع الكلب وانايم جمع انعام جمع نعم • ومثال جمع السلامة جمالات جمع جمال جمع جمل و كلابات جمع كلاب جمع كلب و بيوتات جمع بيوت جمع بيت • ثم اعلم ان جمع الجمع لا يطلق على اقل من تسعة كما ان جمع المفرد لا يطلق على اقل من ثلثة الا مجازا هكذا يستفاد من شروح الكافية كالفوائد الضيائية وغاية التحقيق والحاشية الهندية وشروح الشافية كالجاربردي • وعند الصوفية هو ازالة الشعث والتفرقة بين القدم والحدث لانه لما انجذب بصيرة الروح الى مشاهدة جمال الذات استتر نور العقل الفارق بين الاشياء في غلبة نور الذات القديمة وارتفع التمييز بين القدم والحدث لزهوق الباطل عند مجي الحق وتسمى هذه الحالة جمعا • ثم اذا اسبل حجاب العزة على وجه الذات وعاد الروح الى عالم الخلق وظهر نور العقل لبعد الروح عن الذات وعاد التمييز بين الحدث والقدم تسمى هذه الحالة تفرقة • ولعدم استقرار حال الجمع في البداية يتناوب في العبد الجمع والتفرقة فلا يزال يلوح له لئيم الجمع ويغيب الى ان يستقر فيه بحيث لا يفارقه ابدا فلننظر بعين التفرقة لا يزول عنه نظر الجمع ولو نظربعين الجمع لايفقد نظر التفرقة بل يجتمع له عينان ينظر باليمنى الى الحق نظر الجمع وباليسرى الى الخلق نظر التفرقة وتسمى هذه الحالة الصحو الثاني • الفرق الثاني وصحو الجمع وجمع الجمع وهي اعلى رتبة من الجمع الصرف لاجتماع الضدين فيها وان صاحب الجمع الصرف غير متخلص عن شرك الشرك والتفرقة بالكلية الا ترى ان جمعه في مقابلة التفرقة متميز عنها وهو نوع من التفرقة وهذه مشتملة على الجمع والتفرقة فلا تقابل تفرقة ولهذا سميت جمع الجمع • وصاحب هذه الحالة يستوي عنده الخلطة والوحدة ولا يقدح المخالطة مع الخلق في حالة بخلاف صاحب الجمع الصرف فان حاله ترتفع بالمخالطة والنظر الى صور اجزاء الكون • وصاحب جمع الجمع لو نظر الى عالم التفرقة لم ير صور الاكوان الا آلات يستعملها فاعل واحد بل لا يراها في البين فيجمع كل الافعال في افعاله وكل الصفات في صفاته وكل الذات في ذاته حتى لو احس بشيى يراه المحس ونفسه المحس والمحس صفة المحس فتارة يكون هو صفة المحبوب وآلة علمه وتارة يكون المحبوب صفة وآلة علمه وتصرفه كقوله سبحانه كنت له سمعا وبصرا ويدا ومريدا وكما لا يتطرق السكر الى الصحو الثاني فكذلك لا تصيب التفرقة هذا الجمع لان مطلع افق الذات المجردة وهو الافق الاعلى ومطلع الجمع الصرف افق اسم الجامع وهو الافق الادنى • والجمع الصرف يورث الزندقة والاحاد ويحكم برفع الاحكام الظاهرية كما ان التفرقة المحضة تقتضي تعطيل الفاعل المطلق • والجمع مع التفرقة يفيد حقيقة التوحيد والتمييز بين احكام الربوبية والعبودية ولهذا

جمع الجمع • جمع المؤنث والمختلف • (٢٣٥) الجمع مع التفريق • الجمع مع التقسيم • الجمع مع المسائل في مسألة

قالت المتصرفون الجمع بالتفرقة زندقة والتفرقة بلا جمع تعطيل والجمع مع التفرقة توحيد ولصاحب الجمع ان يضيف الى نفسه كل اثر يظهر في الوجود وكل فعل وصفة واثر لانحصار الكل عنده في ذات واحدة فتارة يحكي عن حال هذا وتارة عن حال ذلك ولا نعني بقولنا قال فلان بلسان الجمع الا هذا والجمع واد ينصب الى بحر التوحيد كذا في شرح القصيدة الفارسية • ودر كشف اللغات ميگرود جمعيت در اصطلاح سالكن اشارت ازان است كه از همه بمشاهده واحد پردازي • وتفرقه عبارتست از انكه دل را بواسطه تعلق بامر متعدد پراكنده سازي • وقيل جمعيت آنكه سالك بمرتبه محو رسد و اورا شعور از خلق و خود نماند • ونيز ميگويند كه جمع شهود حق است بي خلق و جمع الجمع شهود خلق است قائم بحق •

جمع الجمع قد عرفت معناه عند النحاة و الصوفية قبيل هذا •

جمع المؤنث والمختلف عند اهل البديع هو ان تريد التسوية بين الشئيين فتاتي بمعان متالفة في مدحهما و تروم بعد ذلك ترجيح احدهما على الآخر بزيادة فضل لا ينقص الآخر فتاتي لاجل ذلك بمعان تخالف بمعنى التسوية كقوله تعالى و داود و سليمان اذ يحكمان في الحرت الآية سوي في الحكم و العلم و زاد فضل سليمان بالفهم كذا في الاتقان •

الجمع مع التفريق هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التفريق و المآل واحد و هو عند اهل البدع ان تدخل شيئين في معنى و تفرق بين جهتي الادخال كقوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الآية قال الطيبي جمع الله سبحانه النفسين في حكم التوفي ثم فرق بين جهتي التوفي بالحكم بالامساك و الارسال اي الله يتوفى الانفس التي تقبض و التي لم تقبض فيمسك الاولى و يرسل الاخرى •

الجمع مع التقسيم هكذا في المطول و في الاتقان الجمع و التقسيم و هو عند اهل البدع جمع متعدد في حكم تحت حكم ثم تقسيمه او العكس اي تقسيم متعدد ثم جمعه تحت حكم و الاول كقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات والثاني كقول الشاعر • شعر • اذا حاربوا ضروا عدوهم • و حاولوا النفع في اشياهم نفعا • سجية تلك منهم غير محدثة • ان الخلاق فاعلم شرها البدع • قسم في البيت صفة المدوحين الى ضر الاعداء و نفع الاشياء اي الانصار ثم جمعهما في الوصف الثاني اي في كونها سجية حيث قال سجية تلك منهم •

الجمع مع التفريق و التقسيم تفسيره يعلم مما سبق و مثاله قوله تعالى يوم ياتي لا تكلم نفس الا باذنه آيات فالجمع في قوله لا تكلم نفس الا باذنه لانها متعددة معنى اذ النكرة في سياق النفي تم و التفريق في قوله فمنهم شقي و سعيد و التقسيم في قوله فاما الذين شقوا و اما الذين سعدوا وهذه البدائع كلها من المحسنات المعنوية هكذا يستفاد من الاتقان و المطول •

جمع المسائل في مسألة يجيء في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين الممجة •

الجامع يطلق على معان • منها ماسر وهو العلة والتعريف المنعكس • ومنها ما هو مصطلح المحدثين وهو كتاب جمع فيه الاحاديث على ترتيب الابواب الفقهية او غيرها كالحروف فيجعل حديث اتما الاعمال بالنيات في باب الهمزة على هذا القياس • و الاول ان تقتصر على صحيح او حسن فان جمع الجميع فليبين علة الضعيف و جمع الجامع الجوامع هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه • ومنها نوع من الحسن لغيره وهو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه و يجيى في فصل النون من باب الحاء المهملة • ومنها ما هو مصطلح اهل البيان فان الجامع عندهم يطلق على معان احدها ما قصد اشتراك طرفي الاستعارة فيه اى المشبه والمشبّه به وهو الذي يسمى فى التشبيه وجها على ما فى المطول فى تقسيم الاستعارة وثانيها نوع من الایجاز كما يجيى فى فصل الزاد المعجمة من باب الواو و ثالثها ما يجمع بين شيئين سواء كانا جملتين اولا عند القوة المفكرة جمعا من جهة العقل او الوهم او الخيال و بهذا المعنى يستعمل في باب الوصل و الفصل • فالجامع بهذا المعنى ثلاثة انواع العقلي و الوهمي و الخيالي • و توضيحه ان العقل قوة للنفس الناطقة بها تدرك الكليات والخيال قوة لها خزانة تصور المحسوسات والوهم قوة بها تدرك المعانى الجزئية المنتزعة عن المحسوسات • وللنفس قوة اخرى تسمى مفكرة ومتخيلة كما ستعرف في مواضعها • فالمراد بالجامع العقلي اجتماع ما هو سبب لاقتضاء العقل اجتماع الجملتين عند المفكرة كان يكون بينهما تماثل اى الاتحاد فى النوع او تضاييف كما بين العلة و المعلول و الاقل والاكثر و بالجامع الوهمي ما لا يكون سببا لا باحتيال الوهم و ابرازه له في نظر العقل في صورة ما هو سبب لاقتضاء العقل و ذلك بان يكون بينهما شبه تماثل كلوني بياض و صفرة فان الوهم يبرزهما في معرض المثليين او تضاد كالسواد و البياض و الايمان و الكفر او شبه تضاد كالسماء و الارض فان الوهم ينزلها منزلة التضاييف و لذلك تجد الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد و بالجامع الخيالي ما يكون سببا بسبب تقارن امور فى الخيال حتى لوخلي العقل و نفسه غافلا عن هذا التقارن لم يستحسن جمع الجملتين واسباب التقارن مختلفة متكررة جدا ولذلك اختلف الثابتة ترتبا ووضوحا فكم من صور لا انفكاك بينها املا في خيال وفي خيال مما لا يجتمع اصلا وكم من صور لا تغيب عن خيال وهي في خيال آخر مما لا تقع قط هذا • لكن بقي ههنا الجمع بين امرين سببه التقارن فى الحافظة التي هي خزانة الوهم و التقارن في خزانة العقل وهي المبدأ الفياض على مازعم الحكماء فان الالف والعادة كما يكون سببا للجمع فى الخيالات يكون سببا للجمع بين الصور العقلية و الوهمية فاحتال السيد السند بحمل الخيال على مطلق الخزانة و قال لما كان الخيال املا فى الاجتماع اذ يجتمع فيه الصور التي منها تنزع المعانى الجزئية والكليات اطلق الخيال على الخزانة مطلقا • و الاقرب ان يجعل التقارن في غير الخيال ملحقا بالخيال متروكا بالمقايسة اذ جُلّ ما يستعمله البلغاء مبنيا على التقارن هو الخيالي فاقتصروا على بيانه

جامع الحروف • جامع الكلام • المجموع (٢٣٧) مجمع البحرين • مجمع البطنيين • مجمع النور • مجمع الاهواء • الجماعة

وان اردت القصر فالجامع اما التقارن في الخزانة مطلقا فهو الخيالي والملحق به اولا وهو ما ان يكون بسبب امريناسب الجمع. ويقتضيه بحسب نفس الامر فهو العقلي والا فهو الوهمي هذا كله خلاصة ما في الاطول في بحث الوصل والفصل •

جامع الحروف نزد بلغاء كلاميست مركب از جميع حروف تهجي بي تكرار در يك لفظ و اگر در دو لفظ بود جائز است چنانچه درين بيت • بيت • اثر وصف غم عشق خطت • ندهد حظ کسی جز بضال • چرا که در لفظ ندهد و ضلال دال و لام مکرر است کذا في مجمع الصنائع •

جامع الكلام نزد شعراء عبارتست از آنکه شاعر در ابیات خویش از موعظت و حکمت و شکایت روزگار درج کند کذا في مجمع الصنائع و نیز بمعنی کلام موجز آید که الفاظ او قلیل باشند و معانی کثیر کما وقع في فتح المبين شرح الاربعين في الخطبة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم او تيت جوامع الكلم اي او تيت الكلم الجوامع لقلة الفاظها وكثرة معانيها ومنه حديث انما الاعمال بالنيات فان تحته كنوزا من العلم ومنه البينة على المدعي واليمين على من انكر ومنه الاخراج بالضمان ومنه الغرم بالغنم •

المجموع عند النحاة هو الجمع وعند المحاسبين هو الحاصل من عمل الجمع وقد سبق والعلماء قد يستعملونه في معان آخر منها الاجزاء من غير ان يعتبر معها الهيئة الوحدانية اي الكثير المحض ومنها الاجزاء مع الهيئة الوحدانية ومنها الاجزاء من حيث انها معروضة لها والمعنى الاول نفس الاجزاء والمعنى الثاني اجزائه لا تنحصر في هذه الاجزاء بل يعتبر معها امر آخر هو الهيئة الوحدانية والمعنى الثالث الهيئة الوحدانية خارجة عنها كذا في مرزا زاهد حاشية شرح المواقف آخر المقصد الاول من مرمد الوجود •

مجمع البحرين قد سبق في لفظ البحر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع البطنيين نزد اطباء عبارتست از موضوعي که جمع شده دروي بطن اوسط دماغ به بطن مقدم کذا في بحر الجواهر •

مجمع النور هو ملتقى عصبتين مجوفتين اودع فيه القوة الباصرة وقد سبق في لفظ البصر في فصل الراء من باب الباء الموحدة •

مجمع الاهواء هو حضرة الجمال المطلق فانه لا يتعلق هوياً الا برشحة من الجمال و لذلك قيل •

شعر • نَقَلَ نَوَادِكْ حَيْثُ شُنْتُ مِنَ الْهَوَى • مَا الْحَبَّ إِلَّا لِلْحَبِيبِ الْاَوَّلِ • وَقَالَ الشَّيْبَانِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ • شَعْر • كُلُّ الْجَمَالِ غَدَا لَوْجْهَكَ مَجْمَلًا • لَكِنَّهُ فِي الْعَالَمِينَ مَفْصَل • كَذَا فِي الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم •

الجماعة لغة فرقة يجتمعون والفقهاء يريدون بها صلوة الامام مع غيره ولو مبينا يعقل فهي مجاز

او حقيقة عرفية وهي سنة مؤكدة كذا في جامع الرموز وعند اهل الرمل هي اسم شكل صورته هكذا ـــ
الاجتماع عند اهل الرمل اسم شكل صورته هكذا ـــ وعنده المنجمين واهل الهيئة هو جمع النهرين
 اي الشمس والقمر في جزء من فلك البروج وذلك الجزء الذي اجتمع النيران فيه يسمى جزء
 الاجتماع ويجيء في لفظ النظر في فصل الراء من باب النون • وعند بعض الحكماء يطلق على الارادة كما
 وقع في شرح الاشارات وهكذا ذكر في شرح حكمة العين وحاشيته للسيد السند في آخر الكتاب • وعند
 المتكلمين قسم من الكون ويسمى تاليفا ومجاورة وماسة ايضا كما يجيء في فصل النون من باب الكاف •
اجتماع الساكنين على حدة وهو جائز وهو ما كان الاول حرف مد والثاني مدغما فيه كدابة
 وخويصة في تصغير خاصة واجتماع الساكنين على غير حدة وهو غير جائز وهو ما كان
 على خلاف الساكنين على حدة وهو اما ان لا يكون الاول حرف مدا ولا يكون الثاني مدغما فيه كذا في
 السيد الجرجاني •

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي
 اتفقوا • وفي اصطلاح الاصوليين هو اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم
 في عصر على حكم شرعي • والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او الاقوال او الافعال او السكوت والتقرير •
 ويدخل فيه ما اذا اطبق البعض على الاعتقاد والبعض على غيره مما ذكر بحيث يدل على ذلك الاعتقاد •
 واحترز بلفظ المجتهدين بلام الاستغراق عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق غيرهم من العوام والمقلدين فان
 موافقتهم ومخالفتهم لا يعبا بها • وقيد من امة محمد للاحتراز عن اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة ومعنى قولهم
 في عصر في زمان ما قل او كثر وفائدته الاشارة الى عدم اشتراط انقراض عصر المجمعين • ومنهم من
 قال يشترط في الاجتماع وانعقاده حجة انقراض عصر المجمعين فلا يكفي عنده الاتفاق في عصر بل يجب
 استمراره ما بقي من المجمعين احد فلا بد عنده من زيادة قيد في الحد وهو الى انقراض العصر ليخرج
 اتفاقهم اذا رجع بعضهم والاشارة الى دفع توهم اشتراط اجتماع كلهم في جميع الاعصار الى يوم القيمة • وقيد
 شرعي للاحتراز عن غير شرعي اذ لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية هكذا ذكر
 صدر الشريعة • وفيه نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما في تفضيل الصحابة وكثير
 من الاعتقادات • وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق به بل استنبطه المجتهدون
 من نصوصه فيفيد الاجتماع قطعية • واطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الامر الشرعي وغيره حتى
 يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب وغيرها • ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر
 شرعي والا فلا معنى للوجوب • اعلم انهم اختلفوا في انه هل يجوز حصول الاجتماع بعد خلاف مستقر
 من حي او ميت ام لا • فقول لا يجوز بل يمنع مثل هذا الاجتماع فان العادة تقتضي بامتناع الاتفاق

على ما استقر فيه الخلاف • وقيل يجوز والقائلون بالجواز اختلفوا فقال بعضهم يجوز وينعقد وقال بعضهم يجوز ولا ينعقد اي لا يكون اجماعا هو حجة شرعية قطعية فمن قال لا يجوز او يجوز وينعقد فلا يحتاج الى اخراجه اما على القول الاول فلعدم دخوله في الجنس واما على الثاني فلكونه من افراد المحدود واما من يقول يجوز ولا ينعقد فلا بد عنده من قيد يخرج به بان يزيد في الحد لم يسبقه خلاف مستقر من مجتهد • ثم اعلم ان هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر في الاجماع موافقة العوام ومخالفتهم كما عرفت • فاما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي وشرط فيه اجتماع الكل فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة • فقوله من هو اهله يشتمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم ويشتمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي فيصير جامعا مانعا • وقال الغزالي الاجماع هو اتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على امر ديني قيل وليس بسديد فان اهل العصر ليسوا كل الامة وليس فيه ذكر اهل الحل والعقد اي المجتهدين ولخروج القضية العقلية والعرفية المتفق عليهما • واجيب عن الكل بالعناية فالمراد بالامة الموجودون في عصره المتبادر والاتفاق قرينة عليه فانه لا يمكن الا بين الموجودين وايضا المراد المجتهدون لانهم الاصول والعوام اتباعهم فلا راي للعوام • ثم الامر الديني يتناول الامر العقلي والعرفي لان المعتبر منهما ليس بخارج عن البين فان تعلق به عمل او اعتقاد فهو امر ديني والا فلا يتصور حجته فيه اذ المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعي دون العقلي والعرفي بقرينة ان الاجماع حجة شرعية فمادل عليه فهو شرعي هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني والتلويح اعلم انه اذ اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى • وقال بعض المتأخرين اي الآمدي المختار هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه فهو مستنقذ والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه فمثال الاول انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد باعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فعدم الاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل مجمع عليه فالقول بالاكتفاء بالاشهر قبل الوضع قول ثالث لم يقل به احد لان الواجب اما ابعد الاجلين او وضع الحمل ومثل هذا يسمى اجماعا مركبا • ومثال الثاني انهم اختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والحب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في الكل فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واجماع المركب ايضا • وبالجمله فالاجماع المركب اعم مطلقا من عدم القائل بالفصل لانه يشتمل على ما اذا كان احدهما اي احد القائلين قائلا بالثبوت في احدي الصورتين

فقط و الآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما وعلى ما اذا كان احدهما قائلاً بالثبوت في صورتين و الآخر بالعدم في صورتين و عدم القائل بالفصل هذه الصورة الاخيرة وان شئت زيادة التحقيق فارجع الى التوضيح و التلويح . وقال الجليلي في حاشية التلويح وقيل الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة و عدم القول بالفصل هو الاجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجه كما في نسخ النكاح بالعيوب الخمسة فكانهم عنوا بالفصل التفصيل انتهى . و في معدن الغرائب الاجماع على قسمين مركب و غير مركب فالمركب اجماع اجتمع عليه الآراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف في العلة و غير المركب هو ما اجتمع عليه الآراء من غير اختلاف في العلة مثال الاول اي المركب من علتين الاجماع على وجود الانتقاص عند القبي و مس المرأة اما عندنا معاشر الحنفية فبناء على ان العلة هي القبي و اما عند الشافعي فبناء على انها المس . ثم هذا النوع من الاجماع لا يبقى حجة بعد ظهور الفساد في احد المأخذين اي العلتين حتى لو ثبت ان القبي غير ناقض فابو حنيفة رح لا يقول بالانتقاص و لو ثبت ان المس غير ناقض فالشافعي رح لا يقول بالانتقاص لفساد العلة المبني عليها الحكم . ثم الفساد متوهم في الطرفين لجواز ان يكون ابو حنيفة رح مصيبا في مسألة المس مخطئا في مسألة القبي و الشافعي رح مصيبا في مسألة القبي مخطئا في مسألة المس فلا يؤدي هذا الاجماع الى وجود الاجماع على الباطل وبالجملة فارتفع هذا الاجماع جائز بخلاف الاجماع الغير المركب . ثم قال و من الاجماع قسم آخر يسمى عدم القائل بالفصل و هو ان تكون المسئلتان مختلفا فيهما فاذا ثبت احدهما على الخصم ثبت الآخر لان المسئلتين اما ثابتتان معا او منفيتان معا و هو نوع من الاجماع المركب . وله نوعان احدهما ما اذا كان منشأ الخلاف في المسئلتين واحدا كما اذا خرج العلماء من اصل واحد مسائل مختلفة ونظيرة اذا اثبتنا ان النهي عن التصرفات الشرعية كالصلوة و البيع يوجب تقريرها قلنا يصح النذر بصوم يوم النحر و البيع الفاسد يفيد الملك عند القبض بعدم القائل بالفصل لان من قال بصحة النذر قال بافادة الملك كما قال اصحابنا فاذا اثبتنا الاول ثبت الآخر اذ لم يقل احد بصحة النذر و عدم افادة الملك و منشأ الخلاف واحد و هو ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها و الثاني ما اذا كان منشأ الخلاف مختلفا و هو ليس بحجة كما اذا قلنا القبي ناقض فيكون البيع الفاسد مقيدا للملك بعدم القائل بالفصل و منشأ الخلاف مختلف فان حكم القبي ثابت بالاصل المختلف فيه و هو ان غير الخارج من السبيلين ينقض الرضوخ عندنا بالحدث و حكم البيع الفاسد متفرع على ان النهي عن التصرفات الشرعية يوجب تقريرها .

الجوع كرسكي و كرسنه شدن قال الاطباء سببه احساس فم المعدة بالخلو و لذع السوداء المنصبة اليه من الطحال و قد يراى به الحاجة الى الغذاء . و الجوع المغشي هو ان لا يملك صاحبه بطنه اذا جام

و اذا تأخر عنه الطعام غشي عليه وسقطت قوته • والجوع البقري هو جوع الاعضاء مع شبع المعدة • والفرق بينه وبين الجوع الكلبى ان في جوع الكلب تكون الاعضاء شبعاً مع جوع المعدة و فى البقري عكسه كذا في بحر الجواهر •

فصل الفاء • الجزاف بالحركات الثلاث و الضم انصح معرب كذا في على ما في المنتخب ومعناه الاخذ بكثرة من غير تقدير • وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيلياً من غير ان يقتضيه ناكراً كالرضاخة او طبيعة كالنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحبة مثلاً وهو باعتبار من الفاعل كالعصف باعتبار من الغاية • وقد يراد به الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص كذا في شرح الاشارات في آخر النظم الخامس •

الجفاف بالفتح وتخفيف الفاء هو مقابل البله وقد سبق في فصل اللام من باب الاء الموحدة • **المجفف** هو اسم فاعل من التجفيف وهو عند الاطباء دواء يفنى الرطوبة بتأطيفه وتحليله كذا في بحر الجواهر •

الاجوف بالفتح و سكون الواو لغة التقدير • ويطلق في الطب على شيئين أحدهما يسمى الجوف الاعلى وهو الحاروي لآلات التنفس وهو الصدر والذاتي يسمى الجوف الاسفل وهو الحاروي لآلات الغذاء • وقد فصل بينهما بالحجاب المورّب صيانة لاعضاء التنفس خصوصاً القلب عن مضارّات الابخرة والادخنة التي لا يخلو عنها طبع الغذاء كذا في بحر الجواهر •

الاجوف هو عند الصرفيين لفظ عينه حرف علة ويسمى معتل العين وذا الثلاثة ايضاً كقول وبيع وقال وباع فان كان حرف العلة واوا يسمى الاجوف الواوي وان كان حرف العلة ياء يسمى الاجوف اليائي • وعند الاطباء اسم عرق نبت من محذب الكبد لجذب الغذاء منه الى الاعضاء وانما سمي به لان تجويفه اعظم من باقى العروق وهما اجوفان الاجوف الصاعد و الاجوف النازل و كل منهما منشعب بشعب مختلفة • والاجوفان ايضاً البطن والفرج والعصبان المجوفان الكائنان في العينين وليس في البدن غيرها عصب مجوف نابت من الدماغ كذا في بحر الجواهر • وقد يطلق الاجوف على معاء مخصوص ايضاً كما تقرر في علم التشريح •

التجويف عند الاطباء هو الفضاء الحاصل في باطن العضو الحاروي بشيى ساكن • وقولهم باطن العضو احتراز عن التقرّنه في ظاهر العضو كباطن الراحة • وقولهم بشيى ساكن احتراز عن الحاروي المتحرك فانه يسمى مجرى هكذا في الاقسرائي و امراض التجاويف المسماة بامراض الاعوية ايضاً يجيى في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

فصل اللام • الجدل بفتح الجيم والادال المهملة في اللغة خصومت كردن و ربودن بر خصومت

كما في المنتصب • وعند المنطقيين هو القياس المؤلف من مقدمات مشهورة او مسلمة وصاحب هذا القياس يسمى جدليا ومجادلا اعنى الجدل قياس مفيد لتصديق لايعتبر فيه الحقيقة وعدمها بل عموم الاعتراف او التسليم مركب من مقدمات مشهورة لايعتبر فيها اليقين و ان كانت يقينية بل تطابق جميع الآراء كحسن الاحسان الى الآباء او اكثرها كوحدة الاله او بعضها المعين كاستحالة التسلسل من حيث هي كذلك فان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين او مركب من مقدمات مسلمة اما وحدها او مع المشهورات وهي اي المسلمات قضايا توجد من الخصم مسلمة او تكون مسلمة فيما بين الخصوم فيبنى عليها كل واحد منهما الكلام في دفع الآخر حقة كانت او باطلة مشهورة كانت او غير مشهورة • ثم اخذ القياس في التعريف يشعر بان الجدل لاينعقد على هيئة الاستقراء والتمثيل وليس كذلك اللهم الا ان يراد بالقياس مطلق الدليل هذا حاصل ما ذكره الصادق الحلواني في حاشية القطبي • ويمكن ان يقال ان هذا التعريف ليس لمطلق الجدل بل للجدل الذي هو من الصناعات الخمس التي هي من اقسام القياس • وما ذكره من ان المشهورات يجوز ان تكون يقينية بل اولية باعتبار نظريتين في لفظ المشهورات في فصل الرأء المهمة من باب الشين المعجمة • ثم قال والغرض من الجدل ان كان الجدلي سائلا معترضا الزام الخصم واسكاته و ان كان مجيبا حانظا للراي ان لا يصير ملزما من الخصم • والمفهوم من كلامهم ان السائل المعترض يؤلفه مما سلم من المجيب مشهورا كان او غير مشهور والمجيب الحانظ يؤلفه من المشهورات المطلقة او المحدودة حقة كانت او غير حقة • وفي ارشاد القاصد الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية من الجدل الذي هو واحد اجزاء المنطق لكنه خصص بالمباحث الدينية وللناس فيه طرق اشبهها طريقة العميدي ومن الكتب المختصرة فيه المغني للابهرى والفصول للنسفي والخلاصة للمراغي ومن المتوسطة النفائس للعهدي والوسائل للارموي ومن المبسطة تهذيب الكتب للابهرى •

المجادلة هي عند اهل المناظرة المناظرة لاظهار الصواب بل لالزام الخصم فان كان المجادل مجيبا كان سعيه ان لا يلزم وسلم عن الزام الغير اياه و ان كان سائلا فسعيه ان يلزم الغير • وقد يكون السائل والمجيب كلاهما مجادلين كذا في الرشيدية قال السيد السند في شرح المواقف في المقصد السادس من مرصد النظر هذه المجادلة حرام اما المجادلة لاظهار الحق و ابطال الباطل فما منوره قال الله تعالى فجادلهم بالتي هي احسن انتهى • ولا يخفى ان ما ذكره بناء على اخذه المجادلة بالمعنى اللغوي وهو المنازعة والمخاصمة •

المجادل هو صاحب الجدل او صاحب المجادلة كما عرفت •

الجزل بالفتح و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو الخزل بالخاء المعجمة و يجيى في

فصل الام من باب الخاء المعجمة •

الجزالة بالفتح نرد بلغاء كلاميست كه بالفاظ فصيح و تركيب عالي و معاني بدیع آورده شود و كلمه بعد كلمه چنان موافق و محكم نشیند كه اگر خواهد كلمه دیگر بجای او بیارد لطافت تركيب زائل گردد كذا فی جامع الصنائع و مخفی نیست كه كلام قرآن همه جزیل و بلیغ است •

الجعل بالفتح و سكون العين المهملة فی اللغة بمعني كردن علی ما فی الصراح و هو عند الحكماء علی قسین جعل بسیط و هو جعل الشیء و اثره نفس ذلك الشیء فلا يستدعي الا امرًا واحدًا ولا يكون بحسبه الا مجعولا فقط و حاصله اخراج شیء من العدم الى الوجود وقد اشیر اليه فی القرآن و جعل الظلمات و النور و جعل مركب و هو جعل الشیء شیاً و اثره مفاد الهیئة التركيبية الحتمية اعنی اتصاف الماهية بالوجود من حيث انه غیر مستقل بالمفهومية و مرآة لملاحظة الطرفين و هو يتوسط بین الشیئین فیستدعي مجعولا و مجعولا اليه • فالاشراقیون ذهبوا الى الاول فقالوا الفاعل يجعل نفس الماهية • والمشائیون الى الثاني ای الجعل المؤلف و قالوا الفاعل يجعل الماهية موجودة كذا ذكر میرزا زاهد فی حاشیة شرح المواقف فی الامور العامة فی مقصد الماهية مجعولة ام لا و استدلل علی حقیة الجعل البسيط بوجوه منها انه یجب الانتهاء الى جعل بسيط متعلق بالوجود او الاتصاف به اذ كل ما يفرض انه مجعول فهو ایضا فی نفسه ماهية فیحتاج الى الجعل و هلم جرا و منها ان الوجود امر اعتباري و كذا وجود الاتصاف و اثر الجعل كما هو الظاهر امر عینی و منها ان مصداق حمل الوجود فی الواجب تعالی الحقیقة من حيث هي و فی الممكن الماهية من حيث اسنادها الى الجاعل فاذا فرض استغناءها فی نفسها عنه یصدق حمل الوجود علیها فی مرتبة ذاتها فلا يكون الممكن ممكنا و استدلل علی حقیة الجعل المؤلف بوجهین • الاول ان توسط الجعل بین الماهية و نفسها غیر معقول و لا یخفی انه مبني علی عدم تصویر الجعل البسيط فان الجعل المتوسط المتخلل بین الشیء و نفسه هو الجعل المؤلف لا الجعل البسيط و الثاني ان علة الاحتیاج فی الممكن هي الامكان و هو كيفية نسبة الوجود الى الماهية فیکون المجعول الماهية باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي • و لا یخفی ان الامكان علة لاحتیاج الماهية باعتبار الوجود لا لاحتیاجها مطلقا فلا یلزم رفع احتیاجها من حيث هي كيف و لها فی كل مرتبة احتیاج مع ان ما هو علة الاحتیاج هو الامكان بمعنی مصداق الجعل و هو نفس الممكن هكذا فی حواشی السلم و ان شئت الزیادة علی هذا فارجع الى حواشی الزاهدية علی شرح المواقف •

الجلال بالفتح و تخفیف اللام فی اللغة بزرگی كما فی المنتخب و ایضا جلال احتجاب ذات است بتعینات اکوان و هر جمالي جلالها دارد كذا فی كشف اللغات • و در اصطلاح صوفیه بمعنی اظهار استغنائی معشوقست بر عشق عاشق و آن دلیل بقضاء وجود و غرور عاشق بود و اظهار بیچارگی او و بقاء ظهور معشوق است چنانكه عاشق را یقین شود كه اوست كذا فی بعض الرسائل • و فی الانسان الكامل

الجلال عبارة عن ذاته تعالى بظهوره في اسمائه وصفاته كما هي عليه هذا على الجمال • واما على التفصيل فان الجلال عبارة عن صفة العظمة والكبرياء والمجد والسناء وكل جمال له فان شدة ظهوره يسمى جلالا كما ان كل جلال له فهو في مبادي ظهوره على الخلق يسمى جمالا • ومن ههنا قيل ان لكل جمال جلال ولكل جلال جمال وان بايدي الخلق لا يظهر لهم من جمال الله الا جمال الجلال او جلال الجمال • واما الجمال المطلق والجلال المطلق فانه لا يكون شهوده الا لله وحده فانا قد عبرنا عن الجلال بانه ذاته باعتبار ظهوره في اسمائه وصفاته كما هي عليه له في حقه ويستحيل هذا الشهود الا له وعبرنا عن الجمال بانه اوصافه العلى واسمائه الحسنى واستيفاء اوصافه واسمائه للخلق محال • وفي حواشي شرح العقائد النسفية في الخطبة الجلال صفة القهر و يطلق الجلال ايضا على الصفات السلبية مثل ان لا يكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا ولا جوهر ولا عرضا ونحو ذلك من السوالب • ودر كشف اللغات ميگوید ونيز صفات باطن حق تعالى را جلال گویند و صفات ظاهر را جمال • و در اصطلاح متصرفه جلال احتیاج حق است از بصائر و ابصار چه هیچ احدی از ما سوى الله ذات مطلق او را نه بیند و مما یناسب هذا یجئ فی لفظ المحبة فی فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة •

الجمال بالفتح وتخفيف الميم في اللغة بمعنى خوب شدن و خوبی صورت و سیرت كما في المنتخب • وفي بحر الجواهر الجمال يطلق على معنيين أحدهما الجمال الذي يعرفه كل الجمهور مثل صفات اللون ولين الملمس وغير ذلك مما يمكن ان يكتسب وهو على قسمين ذاتي وممكن الاكتساب وتأتيهما الجمال الحقيقي وهو ان يكون كل عضو من الاعضاء على الفصل ما ينبغي ان يكون عليه من الهيئات والمزاج انتهى • وجمال در اصطلاح صرفیه عبارتست از الهام غیبی که بر دل سالک وارد شود و نیز بمعنی اظهار کمال معشوق از عشق و طلب عاشق آید کذا فی بعض الرسائل • وفي شرح القصيدة الفارضية الجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهدة في ذاته اولاً مشاهدة علمية فاراد ان يراه في منعه مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا ويجئ في لفظ المحبة في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • وفي الانسان الكامل جمال الله تعالى عبارة عن اوصافه العلى واسمائه الحسنى هذا على العموم • واما على الخصوص فصفة الرحمة وصفة العلم وصفة اللطف والنعم وصفة الجود والرزاقية والخلاقية وصفة النفع وامثال ذلك فكلها صفات جمال • ثم صفات مشتركة لهاوجه الى الجمال ووجه الى الجلال كاسم الرب فانه باعتبار التربية والانشاء اسم جمال وباعتبار الزبونية والقدرة اسم جلال ومثله اسم الله واسم الرحمن بخلاف اسمه الرحيم فانه اسم جمال اعلم ان جمال الحق وان كان متنوعا فهو نوعان النوع الاول معنوي وهو معاني الاسماء والصفات وهذا النوع مختص بشهود الحق اياه والنوع الثاني صوري وهو هذا العالم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات على تفاريعه وانواعه فهو حسن المطلق الهي

ظهر في مجال الأبهة سميت تلك المجالي بالخلق وهذه التسمية لها من جملة الحسن الألهي والقبيم من العالم كالمليح منه باعتبار كونه مجلى الجمال الألهي باعتبار تنوع الجمال فان من الحسن ايضا ابراز جنس القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود كما ان من الحسن الألهي هو ابراز جنس الحسن على وجه حسنه لحفظ مرتبته من الوجود • وأعلم ايضا ان القبح في الاشياء انما هو باعتبار لا بنفس ذلك الشيء فلا يوجد في العالم قبيح الا باعتبار فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود فلم يبق الا الحسن المطلق اذ قبح المعاصي انما ظهر باعتبار النهي وقبح الرائحة المنتنة انما هو باعتبار من لا يلائمها طبعه واما هي فعند الجعل ومن يلائم طبعه لها من المحاسن • و الاحراق بالنار انما قبيح باعتبار من يهلك فيها واما عند السمندل وهو طير لا يكون حيوته الا في النار فمن غاية المحاسن فكل ما خلق ليس قبيحا بل مليح بالاصالة لانه صورة حسنة وجماله الا ترى ان الكلمة الحسنه في بعض الاحوال تكون قبيحة ببعض الاعتبارات وهي في نفسها حسنة فعلم ان الوجود بكماله صورة حسنة ومظهر جماله • وقولنا ان الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس والمعقول والموهوم والخيالي والاول والآخر والظاهر والباطن والقول والفعل والصورة والمعنى • أعلم ان الجمال المعنوي الذي هو عبارة عن اسمائه وصفاته انما اختص الحق بشهود كمالها على ما هي عليه • واما مطلق الشهود لها فغير مختص بالحق لانه لا بد لكل من اهل المعتقدات في ربه اعتقاد انه على ما استحقه من اسمائه وصفاته او غير ذلك ولا بد لكل من شهود صورة معتقدة وتلك الصورة ايضا صورة جمال الله فصار ظهور الجمال فيها ظهورا صوريا لا معنويا فاستحال شهود الجمال المعنوي بكماله لغيره تعالى •

الجملة بالضم لغة المجموع • وعند بعض النحاة هي الكلام والمشهور انها اعم منه فان الكلام ما تضمن الاسناد الاصلي المقصود لذاته والجملة ما تضمن الاسناد الاصلي سواء كان مقصودا لذاته او لا ويجئ في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف • وشبه الجملة عندهم هو اسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم التفضيل والمصدر فان هذه الاشياء مع فاعلها ليست بجملة بل مشابهة لها لتضمنها النسبة وكذا كل ما فيه معنى الفعل نحو حبك في قولنا حبك زيد رجلا ونحو بالزيد في قولك بالزيد فارسا هكذا يستفاد من الفوائد الضيائية وحواشيها وغاية التحقيق والعباب في بحث التمييز ولا يبعد ان يجعل المنسوب ايضا من شبه الجملة لان حكمه حكم الصفة المشبهة على ما صرح به في العباب • وللجملة تقسيمات * **التقسيم الاول** * الجملة اما فعلية وهي ما كان صدرها فعلا كقام زيد و كان زيد قائما و اما اسمية وهي ما كان صدرها اسما كزيد قائم وهيئات العتيق واقائم الزيدان و اما ظرفية وهي ما كان صدرها ظرفا او الجار والمجرور فانه ايضا ظرف املاحا نحو عندك زيد وافي الدار زيد و اما شرطية وهي ما تشتمل اداة الشرط سواء كانت مركبة من فعليتين نحو ان

تكرمني اكرمك او من شرطيتين معنى نحو ان كان متى كان زيد يكتب فهو يحرك يده فمتى لم يحرك يده لم يكتب • وقولنا معنى اشارة الى ان الشرط لا يجوز ان يكون جملة شرطية لفظا لانهم لا يوالون بين حرفي الشرط فان ارادوا ذلك ادخلوا كان واسندوه الى ضمير الشأن وجعلوا الشرطية خبرا فيكون الجملة فعلية لفظا وشرطية معنى • ثم المراد بصدر الجملة المسند والمسند اليه ايها كان صدرا في الاصل فلا عبدة بما تقدم عليها من الحروف كهزمة الاستفهام والحروف المشبهة بالفعل ونحو ذلك فنحو اقام زيد فعلية وان زيدا قائم اسمية • وكذا نحو كيف جاء زيد و فريقا كذبتهم وان احد من المشركين استجارك فعلية فان هذه الاسماء متاخرة في النية هكذا يستفاد من المغني والعباب الا ان صاحب المغني لم يعد الشرطية قصما على حدة وقال الصواب انها من قبيل الفعلية • ومنهم من عد نحو اقام الزيد ان وهيئات العتيق من الفعلية لا من الاسمية • وقال في الضوء شرح المصباح * والجملة اربع لان المسند والمسند اليه اما ان لم يعرض لهما ما يسلب عنهما صلاحية السكوت عليهما ويخرجهما الى جملة اخرى او قد عرض لهما ذلك والثاني هو الجملة الشرطية والاول اما ان لا يكون المسند موحرا من المسند اليه لا لفظا ولا تقديرا او يكون موحرا عنه اما لفظا او تقديرا والثاني هو الجملة الاسمية نحو زيد قائم او قائم زيد والاول اما ان يسد مسد المسند ظرف او ماجرئ مجراه اولا والثاني هو الجملة الفعلية نحو ضرب زيد واقائم الزيد ان وهيئات الامر وغير ذلك والاول هو الجملة الظرفية انتهى • وقال الزمخشري الاصل ان يكون الجمل على ضربين اسمية وفعلية واليه ذهب ابن الحاجب وصاحب اللب وابن مالك واليه ذهب صاحب الوافي حيث قال وتنقسم الجملة الى فعلية ولو ظرفية او شرطية والى اسمية انتهى • وتحقيق ذلك ما وقع في العباب من ان هذا التقسيم اقناعي لتفهم المخاطب والا فهي على الحقيقة على ضربين فعلية واسمية الا ان الشرط لما خالف الظاهر من حيث جري الجملة فيه مجرى المفرد في امتناعها من ان تستقل بنفسها عدت مفردا • والظرف لما كان فيه اضرار الفعل ملتزما و ناب هو عن الفعل في احتمال ضميره و قيامه مقامه صار في حكم ما ليس من الفعل في شيء انتهى • فائدة • قد تكون الجملة محتملة للاسمية والفعلية والظرفية ومن امثلته ما رايت مذ يومان فان تفسيره عند الاخفش والزجاج بيني وبين لقائه يومان وعند ابي بكر و ابي علي امد انتفاء الروية يومان وعليهما فالجملة اسمية لا محل لها من الاعراب ومذ خبر على الاول ومبتدأ على الثاني • وقال الكسائي و جماعة المعنى مذ كان يومان فمذ ظرف لما قبلها وما بعدها جملة فعلية حذف فعلها وهي في محل خفض • وقال آخرون المعنى من الزمن الذي هو يومان ومذ مركبة من حرف الابتداء وذو الطائفة واقعة على الزمن وما بعدها جملة اسمية وحذف مبتدأ ها ولا محل لها لانها صلة التقسيم الثاني الجملة اما خبرية او انشائية لانه ان كان لها خارج تطابقه اولا تطابقه فخبرية والا نشائية ويجيء في

لفظ الخبر والانشاء * التقسيم الثالث * الجملة اما صغرى او كبرى فالكبرى هي الاسمية التي خبرها جملة نحو زيد قام ابوه وزيد ابوه قائم والصغرى هي المبنيّة على المبتدأ كالجملة المخبر بها في المثالين • وقد تكون الجملة صغرى وكبرى باعتبار بن نحو زيد ابوه غلامه منطلق فمجوع هذا الكلام جملة كبرى لاغير وغلامه منطلق صغرى لاغير لانها خبر وابوه غلامه منطلق كبرى باعتبار غلامه منطلق وصغرى باعتبار جملة الكلام وهذا هو مقتضى كلامهم • وقد يقال كما تكون مصدرية بالمبتدأ تكون مصدرية بالفعل نحو ظننت زيدا يقوم ابوه • واما قلنا صغرى وكبرى موافقة لهم واما الوجه استعمال فعل على افعال باللام او بلاضافة لكن ربما استعمل لافعل التفضيل الذي لم يرد به المفاضلة مطابقا مع كونه مجردا فعلى ذلك يخرج قول النكويين • وكذلك قول العروضيين فاصلة كبرى وفاصلة صغرى • وقد يحتمل الكلام الكبرى وغيرها كما في نحو زيد في الدار اذ يحتمل تقديره استقر ومستقر • التقسيم الرابع • الجملة اما ان يكون لها محل من الاعراب اولا والجملة التي ليس لها محل من الاعراب سبع • الاولى الابتدائية وتسمى المستأنفة ايضا وهو اوضح لان الابتدائية تطلق ايضا على الجملة المصدرية بالمبتدأ ولو كان لها محل • ثم الجملة المستأنفة نوعان احدهما الجملة المفتتحة بها النطق كقولك ابتداء زيد قائم ومنها الجملة المفتتحة بها السور وثانيهما المنقطعة مما قبلها اى التي قطع تعلقها بما قبلها لفظا او معنى • فالاول نحو مات فلان رحمه الله فان الجملة الدعائية متعلقة بالاولى من جهة المعنى لا من جهة اللفظ اذ لا رابط لفظيا يربطها • والثاني نحو اولم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده فالرابط المعنوي مفقود لان اعادة الخلق لم تقع بعد فيقررروا برويتها مع ان الرابط اللفظي موجود وهو حرف العطف • ومن الاستيناف جملة العامل المغنى لتاخره نحو زيد قائم اظن فاما العامل لتوسطه نحو زيد اظن قائم فمن باب الاعتراض ويخص اهل البيان الاستيناف بما كان جوابا لسؤال مقدر • الثانية المعترضة ويجئ في فصل الضاد المعجمة من باب العين المهمة • الثالثة التفسيرية وتسمى بالجملة المفسرة ايضا وهي الفضلة الكاشفة لحقيقة ماتليه • فبقيد الفضلة خرجت الجملة المفسرة لصير الشأن فانها كاشفة لحقيقة المعنى المراد به ولها محل بالاجماع لانها خبر في الحال او في الاصل وكذا خرجت الجملة المفسرة في باب الاشتغال • فقد قيل انها تكون ذات محل وهذا القيد اهلوه ولا بد منه • وقال الشلويين ان الجملة المفسرة فهي بحسب ما تفسره فهي في نحو زيدا ضربته لا محل لها وفي نحو انا كل شئى خلقناه بقدر ونحو زيد الخبز ياكله بنصب الخبز في محل رفع ولهذا يظهر الرفع اذا قلت آكله • وقد بينا ان جملة الاشتغال ليست من الجمل التي تسمى في الاصطلاح جملة مفسرة وان حصل فيها تفسير هكذا ذكر صاحب المغني • وقال في التحفة شرح المغني وفيما ذكره نظر اذ التعريف المذكور غير مانع لصدقه على الجملة الحالية في قولك مررت الى زيد النكوي وماجزاء الاحسان الا الاحسان اذ هي فضلة كاشفة

لحقيقة ماتليه من النحوي فيلزم ان لا يكون لها محل من الاعراب • و ايضا لا يخرج بقيد الفضلة الجملة المفسرة في باب الاشتغال في مثل قولنا قام زيد عمروا يضربه لانها ههنا مفسرة للحال وهي فضلة انتهى فعلى هذا الجملة المفسرة هي الكاشفة لحقيقة ماتليه اعم من ان يكون لها محل اولا و من ان تكون فضلة او غيرها • ثم قال صاحب المغني المفسرة ثلثة اقسام مجردة من حرف التفسير كقوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فخلقه و ما بعده تفسير بمثل آدم لا باعتبار ما يقتضيه ظاهر لفظ الجملة من كونه قدر جسدا من طين ثم كَوَّنَ بل باعتبار المعنى اى ان شان عيسى كشان آدم في الخروج عن مستمر العادة وهو التولد بين ابوين ومقرونة باى كقول الشاعر • مصرع • و ترمينني بالطرف اى انت مذنب • ومقرونة بان نحو فاحينا اليه اصنع الفلك وقولك كتبت اليه ان افعل ان لم يقدر الباء قبل ان • اعلم انه لا يمتنع كون الجمل الانشائية مفسرة بنفسها ويقع ذلك في موضعين احدهما ان يكون المفسر انشاء ايضا نحو احسن الى زيد اعطه الف دينار والثاني ان يكون مفردا موديا معنى الجملة نحو بلغني عن زيد كلام والله لا فعلن كذا • الرابعة المجاب بها القسم نحو والقرآن الحكيم انك لمن المرسلين • الخامسة الواقعة جوابا لشرط غير جازم مطلقا و اجازم ولم يقترن بالفاء ولا بان الفجائية فالاول جواب لو ولولا ولما وكيف والثاني جواب ان وما في معناه نحو ان تقم اقم وان قمت قمت اما الاول فلظهور الجزم في لفظ الفعل واما الثاني فلان المحكوم بموضعه ما يجزم الفعل لا الجملة باسرها كذا ذكر صاحب المغني • وفي التحفة شرحه الحق ان جملة جواب الشرط لا محل لها مطلقا لان كل جملة لاتقع موقع المفرد فلا محل لها و جملة الجواب لاتقع موقع المفرد • السادسة الواقعة صلة لاسم او حرف فالاول نحو جاء الذي ابوه قائم فالذي في موضع رفع والصلة لا محل لها وقيل للموصول وصلته موضع لانهما كل كلمة واحدة والحق الاول بدليل ظهور الاعراب في نفس الموصول في نحو قوله تعالى ايهم اشد على الرحمن عتيا برفع اى والثاني نحو اعجبني ان قمت او ما قمت اذا قلنا بحرفية ما المصدرية وفي هذا النوع يقال الموصول وصلته في موضع كذا لان الموصول حرف فلا اعراب له لا لفظا ولا تقديرا • السابعة التابعة لما لا محل له نحو قام زيد ولم يقم عمرو ان قدرت الواو للعطف دون الحال ولم يثبت عند الجمهور وقوع البيان والبدل جملة كذا ذكرني المغني وقال شارحه قد اجازوا في قوله تعالى واتقوا الذي امدكم بما تعلمون امدكم بانعام وبنين وجنات و عيون ان يكون جملة امدكم الثانية بدلا من جملة امدكم الاولى واجازوا في قول الشاعر • ع • اقول له ارحل لا تقيمن عندنا • ان يكون لا تقيمن بدلا من ارحل ولم ار من انتقد ذلك بانه خلاف مذهب الجمهور فينبغي تحرير النقل في ذلك انتهى كلامه • ثم صاحب المغني لم يتعرض للتاكيد والوصف لظهور امرهما فان التاكيد في الجمل لا خفاء في جوازه نحو زيد قائم زيد قائم والوصف لا خفاء في امتناعه يشهد بذلك تعريفه • والجملة التي لها محل من الاعراب ايضا سبع الاولى الواقعة خبرا سواء كان خبرا مبتدأ او خبرا كان و ان و نحو ذلك

و محلها بحسب اقتضاء العامل من الرفع و النصب • الثانية الواقعة حالا نحو و لا تمنى تستكثر الثالثة الواقعة مفعولا و محلها النصب ان لم تنب عن الفاعل وهذه النياية مختصة بباب القول نحو ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون لان الجملة التي يراد بها لفظها تنزل منزلة الاسماء المفردة • قيل و تقع ايضا فى الجملة المقرونة بمعلق نحو علم اقام زيد • واجاز هولا و وقع هذه فاعلا و حملوا عليه قوله تعالى و تبين لكم كيف فعلنا بهم و الصواب خلاف ذلك و على قول هولا فتزاد فى الجمل التي لها محل الجملة الواقعة فاعلا • و تقع الجملة مفعولا في ثلثة ابواب احدها باب ظن و علم وثانيها باب التعليق و ذلك غير مختص بباب ظن و علم بل هو جائز في كل فعل قلبي و لهذا انقسمت هذه الجملة الى ثلثة اقسام الاول ان تكون في موضع مفعول مقيد بالجار نحو او لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة فليظنر ايما ازكى طعاما و يسألون ايان يوم الدين لانه يقال فكرت فيه و نظرت فيه و سألت عنه ولكنها علقت ههنا بالاستفهام عن الوصول فى اللفظ الى المفعول وهي من حيث المعنى مطابقة على معنى ذلك الحرف • و زعم ابن عصفور انه لا يعلق فعل غير علم و ظن حتى يضمن معناه و على هذا فتكون هذه الجملة سادة مسد مفعولين والثاني ان تكون في موضع المفعول المصرح نحو عرفت من ابوك لانك تقول عرفت زيدا و الثالث ان تكون في موضع مفعولين نحو و لتعلمن اينما اشد عذابا و ابقى و الثالث باب الحكاية بالقول او بمرادفه • فالاول نحو قال اني عبد الله و هل هي مفعول به او مفعول مطلق نوعي فيه مذهبان • و الثاني نوعان ما معه حرف التفسير نحو كتبت اليه ان افعل و الجملة في هذا النوع ليست مفعولا ان لا محل لها و ما ليس معه حرف التفسير نحو و وصى بها ابراهيم بنبيه و يعقوب يابني ان الله اصطفى لكم الدين الآية و الجملة في هذا النوع في محل النصب اتفاقا • فقال الكوفيون النصب بالفعل المذكور • وقال البصريون النصب بقول مقدر هكذا ذكر صاحب المغني و الصواب ترك ذكر ما معه حرف التفسير لعدم كونه مفعولا و الكلام فيه كذا فى التحفة • فائدة • قد يقع بعد القول جملة محكية و لا عمل للقول فيها نحو اول قولي اني احمد الله بكسر ان اذ الجملة حينئذ خبر • الرابعة المضاف اليها و محلها الجر و يضاف الى الجملة الاثمانية الاول اسماء الزمان ظروفها كانت او اسماء • و الثاني حيث و يختص بذلك عن سائر اسماء المكان و اضافتها الى الجملة لازمة بشرط كونها ظرفا • و الثالث آية بمعنى علامة • و الرابع ذو في قولهم اذهب بذى تسلم و الباء في ذلك ظرفية و ذي صفة لزم من محذوف ثم قال الاكثرون هي بمعنى صاحب فالموصوف نكرة اي اذهب في وقت صاحب سلامة • و قيل بمعنى الذي فالموصول معرفة و الجملة صلة و لا محل لها • الخامس لدن و السادس ريث و السابع قول و الثامن قائل • الخامسة الواقعة بعد الفاء جوابا لشرط جازم • السادسة التابعة لفرد و هي ثلثة انواع الاول المنعوت بها نحو من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه الثاني المعطوفة بالحرف نحو زيد منطلق و ابوه ذاهب ان قدرت العطف

على الخبر الثالث المبدلة كقوله ما يقال لك الا ما قد قيل للرسول من قبلك ان ربك لذو مغفرة وذو عقاب اليم • السابعة التابعة لجملتها محل ويقع ذلك في باب النسق والبدل خاصة • فالاول نحو زيد قام ابوه وقعد اخوه اذا قدرت العطف على قام ابوه • والثاني شرطه كونه اوفى من الاولى بتأدية المعنى هكذا ذكر صاحب المغني ولعل ترك ذكر التاكيد لشهرة امره والافى الفوائد الضيائية التاكيد اللفظي يجري في الالفاظ كلها اسماء وافعالا وحروفا واجملا ومركبات تقييدية او غير ذلك • ثم قال صاحب المغني هذا الذي ذكرته من انحصار الجمل التي لها محل في سبع جار على ما قررناه • والحق انها تسع والذي اهلوه الجملة المستثناة والجملة المسند اليها • اما الاولى فنحو لست عليهم بمصيطن الا من تولى وكفر فيعذبه الله قال ابن خروف من مبتدأ ويعذبه الله الخبر والجملة في موضع النصب على الاستثناء المنقطع • واما الثانية فنحو تسمع بالمعدي خير من ان تراه اذا لم يقدر ان تسمع بل قدر تسمع قائما مقام السماع • فائدة • يقول المعربون الجمل بعد المعارف احوال وبعد النكرات صفات وشرحه ان الجمل الخبرية التي لم تستلزم لها ما قبلها ان كانت مرتبطة بنكرة محضة فهي صفة لها او بمعرفة فهي حال عنها او بغير المحض منهما فهي محتملة لهما وكل ذلك بشرط وجود المقتضي وانتفاء المانع وان شئت التوضيح الوائي فارجع الى المغني •

المجمل في اللغة المجموع وجملة الشئين مجموعته • ومنه اجمل الحساب اذا جمعه • ومنه المجمل في مقابلة المفصل في العلمي حاشية شرح هداية الحكمة في الخطبة الفرق بين الاجمال والتفصيل ان المجمل كالعرف بالفتح ملحوظ بملاحظة واحدة والمفصل كالعرف بالکسر ملحوظ بملاحظات متعددة كالزحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر بالنسبة الى الكواكب السيارة • والتحقيق ان التفصيل بالنسبة الى الاجمال مجموع الاجزاء ومتى تحقق احدهما تحقق الآخر في ضمنه فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وملاحظة انتهى • والمجمل في عرف الاصوليين هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك بالعقل بل ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه كالهلوع او باعتبار ابهام المتكلم الكلام كانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكاة والربوا فان المجمل انواع ثلاثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة كالمشترك ففي القسم الاخير خفي المراد باعتبار الوضع وفي الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم • فقولهم ما خفي المراد منه بمنزلة الجنس يشمل المجمل والمشكل والمتشابه والخفي • وقولهم بنفس اللفظ يخرج الخفي فان خفاءه بعارض • والقيد الاخير يخرج المشكل ان يدرك المراد منه بالعقل وكذا المتشابه ان لا طريق الى درك المراد منه ان لا يدرك عقلا ولا نقلا وهذا هو المراد مما ذكره فخر الاسلام من ان المجمل ما ازدحمت فيه المعاني

واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك المراد الا ببيان من جهة المجمل فانه اراد بالمعنى مفهوم اللفظ وباردحامها تولد بها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الآخر • وقيل ما ازدحمت فيه المعاني قيد زائد اذ يكفي ان يقول هو ما اشتبه المراد الى آخره ولذا قال شمس الائمة رح هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل • وقال القاضى الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان • وقال آخر هو ما لا يمكن العمل الا ببيان يقتضيه به هكذا يستفاد من كشف البزدوي والتلويح • وفي بعض كتب الحنفية هو ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهدى • فقيد ما لا يوقف كالجنس يتناول المجمل والمتشابه • وبقيد الا ببيان خرج المتشابه فانه لا يرجى بيانه • وبقيد غير اجتهدى خرج المشترك فانه يجوز تاويله بالاجتهاد والنظر فى القرائن وماخذ الاشتقاق • وكذا خرج ما اريد مجازة للنظر فى الوضع والعلاقة والعلامات وتبين بهذا ان قول بعض اصحابنا الحنفية ان المشترك نوع من المجمل فيه نظر لعدم انطباق حد المجمل عليه ونقيض المجمل المبين انتهى ما حاصله • وقال بعض الشارحين وفي اخراج المشترك مطلقا عن المجمل نظر كما في ادخاله فيه مطلقا نظر لان من افراد المشترك ما لا يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد اصلا فيكون من قبيل المجمل البتة لصدق حده عليه قطعا ومن افراد ما يمكن الاطلاع عليه بالاجتهاد فلا يكون من قبيل المجمل • ومثال المشترك الذي هو من المجمل ما اذا اوصى لمواليه وله موال اعلى واسفل ومات من غير بيان حيث تبطل الوصية بعدم المرجح انتهى • أعلم ان هذا الذي ذكر انما هو مذهب الحنفية فانهم قالو المجمل والمشكل والخفي والمتشابه الفاظ متباينة لا يصدق احدها على الآخر منها ولذا وقع فى التلويح اذا خفي المراد من اللفظ فحفاوة اما لنفس اللفظ او لعارضه الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد منه بالعقل والا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل والا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابهها فهذه الاقسام متباينة قطعا بخلاف الظاهر والنص والمفسر والمحكم فانها اختلفت فيها فقيلا بتباينها وقيل بتغايرها انتهى • واما الشافعي رحمه الله تعالى فلم يفرق بينها بل اطلق على الجميع لفظ المجمل ولا يجوز عنده تفسير المتشابه بالتفسير الذي فسره الحنفية اذ يجوز عنده تاويل المتشابه فلا يجوز عنده تفسيره بتفسيرهم ويدل على ما ذكرنا ما وقع فى الاتقان ان المجمل ما لم تنضم دلالة وهو واقع فى القرآن خلافا لداود الطاهري وفي جواز بقائه مجملا اقوال اصحابها لا يبقى المكلف بالعمل به بخلاف غيره • ثم قال اختلفت في آيات هل هي من قبيل المجمل ام لا منها احل الله البيع و حرم الربوا قيل انها مجملة لان الربوا هو الزيادة وما من بيع الا وفيه زيادة افتقر الى بيان ما يحل وما يحرم وقيل لان البيع منقول شرعا فحمل على عموم ما لم يقم دليل التخصيص • وقال الماوردي للشافعي في هذه الآية اربعة اقوال القول الاول انها عامة فان لفظها لفظ عموم يتناول كل بيع ويقتضي اباحة كل بيع الا ما خصه الدليل وهذا القول اصحها عند الشافعي واصحابه لانه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز فدل

على ان الآية تناولت اباحة جميع البيوع الا ما خص منها فبين صلى الله عليه وآله وسلم المخصوص وقال فعلى هذا في العموم قولان احدهما انه عموم اريد به العموم و ان دخل التخصيص وثانيهما انه عموم اريد به المخصوص قال والفرق بينهما ان البيان في الثاني متقدم على اللفظ وفي الاول متاخر عنه مقترن به قال وعلى القولين يجوز الاستدلال بالآية في المسائل المختلف فيها ما لم يقم دليل تخصيص والقول الثاني انها مجملة لا يعقل منها صحة بيع من فسادة الاببيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال ثم هي مجملة بنفسها ام بعارض ما نهى عنه من البيوع وجهان وهل الاجمال في المعنى المراد دون لفظها لان البيع لفظه اسم لغوي معناه معقول لكن لما قام بازائه من السنة ما يعارضه تدافع العمومان ولم يتعين المراد الا ببيان السنة فصار مجملا لذلك دون اللفظ اوفى اللفظ ايضا لانه لما لم يكن المراد منه ما وقع عليه الاسم وكانت له شرائط غير معقولة في اللغة كان مشكلا ايضا وجهان قال وعلى الوجهين لا يجوز الاستدلال بها. على صحة بيع وفساده وان دلت على صحة البيع من اصله قال وهذا هو الفرق بين العموم والمجمل حيث جار الاستدلال بظاهر العموم ولم يجز الاستدلال بظاهر المجمل والقول الثالث انها عامة مجملة معا واختلف في وجه ذلك على اوجه احدها ان العموم في اللفظ والاجمال في المعنى الثاني ان العموم في واحد الله البيع والاجمال في وحرم الربوا الثالث انه كان مجملا فلما بينه النبي صلى الله عليه وآله وسلم صار عاما فيكون داخلا في المجمل قبل البيان وفي العموم بعد البيان فعلى هذا يجوز الاستدلال بظاهرها في البيوع المختلف فيها والقول الرابع انها تناولت بيعا معهودا ونزلت بعد ان احل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيعا وحرم بيعا فاللام للعهد فعلى هذا لا يجوز الاستدلال بظاهرها انتهى كلام الاتقان • تنبيه • فهم من كلام الحنفية ان المجمل هو اللفظ الموضوع وهو ظاهر وفهم مما وقع في الاتقان ان المجمل يتناول الفعل ايضا ويورده ما في العضدي وحاشيته للسعد التفتازاني ما حاصلهما ان المجمل ما لم يتضمن دلالة اي ماله دلالة غير واضحة فخرج المهمل اذ ليس له دلالة على المعنى املا وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطى فان الفعل قد يكون مجملا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه محتمل للجواز وللسهولة فكان مجملا بينهما • واما من عرفه بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيى فقد عرف المجمل الذي هو من اقسام المتن الذي هو لفظ ولا يرد المهمل اذ المتن هو اللفظ الموضوع و اراد بالشى المعنى اللغوي اي ما يمكن ان يعلم و يخبر به لا الموجود فلا يرد ان المستحيل على هذا ينبغي ان يكون مجملا لان المفهوم منه ليس بشى مع انه ليس بمجمل لوضوح مفهومه والمراد بتفهم الشى فهمه على انه مراد لا مجرد الخطور بالبال فلا يرد ان التعريف غير منعكس لجواز ان يفهم من المجمل احد محامله لا بعينه كما في المشترك انتهى • وفي ظاهر هذا الكلام دلالة ايضا على عدم التفرقة بينه وبين الخفي والمشكل والمتشابه • فائدة • قد يسمى المجمل بالمبهم ايضا يدل عليه ما وقع في الاتقان من انه قال ابي الحصار من الناس من جعل المجمل والمحتمل

بإزاء شئ واحد قال و الصواب ان المجهل اللفظ الذي لا يفهم منه المراد والمكتمل اللفظ الواقع بالوضع الاول على معنيين فصاعدا سواء كان حقيقة في كلها او بعضها قال فالفرق بينهما ان المكتمل يدل على امور معروفة واللفظ المشترك متردد بينهما والمجهل لا يدل على امر معروف مع القطع بان الشارع لم يفرض لاحد بيان المجهل بخلاف المكتمل • فائدة • للاجمال اسباب منها الاشتراك ومنها الحذف نحو و ترغبون ان تنكحوهن يحتبل في و عن ومنها اختلاف المرجع نحو ضرب زيد عمرا فرضيته ومنها احتمال العطف والاستيناف كقوله تعالى الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ومنها غرابة اللفظ ومنها عدم كثرة الاستعمال الآن نحو يلقون السمع اي يسمعون فاصبح يقلب كفيه اي نادما ومنها التقديم والتأخير كقوله تعالى يسألونك كانك حفي عنها اي يسألونك عنها كانك حفي ومنها قلب المنقول نحو طور سينين اي سينا ومنها التكرير القاطع لوصول الكلام في الظاهر نحو للذين استضعفوا لمن آمن منهم كذا في الاتقان •

الجهل الكبير عبارتست از اعداد حروف بحساب ابجد يفهم هكذا من بعض رسائل الجفر •

و در هفت اقلیم احمد رازی آرد و مراد از جمل صغیر حساب ابجد است و مراد از جمل کبیر آنست که حروف را ملغوظی اعتبار نمایند زیرا که عبارت است از آنکه حرف اول ساقط گردانیده مابقی را که بینات آنست بحساب جمل صغیر اعتبار نمایند انتهى کلامه • و فی لطائف اللغات حساب جمل بدو طریق است صغیر و کبیر آنچه متعارف است آنرا صغیر گویند و کبیر آنست که با بینات حساب کنند • و فی المنتخب الجمل بضم جیم و تشدید میم مفتوحه حساب ابجد و بتخفیف نیز آمده چنانکه مشهور است •

الجهل بالفتح و سکون الهاء فی اللغة نادانستن و نادانی علی ما فی المنتخب • و عند المتکلمین

یطلق بالاشتراك علی معنيين الأول الجهل البسيط و هو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالما فلا يكون ضدا للعلم بل متقابلا له تقابل العدم و الملكة • و يقرب منه السهو و كانه جهل بسيط سببه عدم استنبات التصور حتى اذا ثبته الساهي ادنى تنبيه تنبه • وكذا الغفلة و الذهول و الجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا قال الامدي ان الذهول و الغفلة و النسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة و كلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال و الجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذا تيها فيكون ضدا له و ان لم يكن صفة اثبات • و ليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب و لا الشك و لا الظن و لا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم و الغفلة و الموت لانه عدم عما من شأنه ان يقوم به العلم و ذلك غير متصور في حالة النوم و اخواته • و اما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة و الثاني الجهل المركب و هو عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب و انما سمي مركبا لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ و يعتقد انه يعتقد على ما هو

عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا و هو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فان الضدين معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد و بينهما غاية الخلاف ايضا • وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو مماثل للعلم فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادة كذا في شرح المواقف • وفي شرح التجريد في مبحث العلم الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا و هو عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا و بهذا المعنى يقابل العلم و الاعتقاد مقابلة العدم و الملكة و ثانيهما يسمى جهلا مركبا و هو اعتقاد الشيء على خلاف ما اعتقد عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد و هو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم •

المجهول و هو ما ليس بمعلوم قال السيد السند في حاشية شرح المطالع الاعدام المضافة انما تتمايز بملكاتها و لا تنقسم الا باقسامها فكما ان المعلوم ينقسم الى معلوم تصوري و معلوم تصديقي كذلك ينقسم المجهول الى مجهول تصوري اي مجهول اذا ادرك كان ادراكه تصورا و الى مجهول تصديقي اي مجهول اذ ادرك كان ادراكه تصديقا و المجهول المطلق اي من جميع الوجوه لا يمكن الحكم عليه و تحقيقه يطلب من شرح المطالع و حواشيه • ثم المجهول كما يطلق على ما عرفت كذلك يطلق على معان آخر • منها الفعل الذي ترك فاعله و اقيم مفعوله مقام فاعله و يسمى فعل ما لم يسم فاعله ايضا كضرب و يضرب و يقابله المعلوم و المعروف كضرب و يضرب و هذا مصطلح النحاة و الصرفيين • و منها ما هو مصطلح بلغاء الفرس در جامع الصنائع گوید مجهول حرفيست که در گفتن ساکن بود و در وزن متحرک چون سین اراسته و خواسته و خاء ساخته و پرداخته انتهى • و نیز اهل فرس مجهول را اطلاق میکنند بر او و یا که ساکن باشند و حرکت ماقبل مجانس ایشان باشد و در خواندن نا تمام باشند چون او بوسه و یای تیشه و اگر در خواندن نا تمام نباشند معروف نامند چون او بود و یاء تیر و در جهان گیري این اصطلاح بسیار جا واقع شده • و بعبارت دیگر معروف آنست که ضمه ماقبل او و کسره ماقبل یارا اشباع کنند و مجهول آنست که اشباع نکنند بجهت آنکه یای مجهول بدان ماند که در اصل الف بوده باشد و بواسطه اماله یا شده باشد و این یارا با کلمات عربي که اماله آن در فارسي مشهور است قافیه کنند چون لفظ حبيب و شکيب بدانکه معروف و مجهول فی الحقیقت صفت حرکت ماقبل او و یا است و او و یا را که مجهول و معروف میگویند باعتبار حرکت ما قبل است کذا فی منتخب تکمیل الصناعة • و منها ما هو مصطلح المحدثين و الاصوليين و هو الراوی الذي لا يعرف هو او لا يعرف فيه تعديل و لا تجريح معين و يقابله المعروف • قالوا سبب جهالة الراوي امران احدهما ان الراوي قد تكرر نعوته من اسم او كنية او لقب او صفة او حرفه او نسب فيشتهر بشي من غير ما اشتهر به لغرض ما فيظن انه آخر فيحصل الجهل و ثانيهما ان الراوي قد يكون مقلا

من الحديث فلا يكثر الأخذ عنه فان لم يحم الراوي بان يقول اخبرني فلان او رجل سمي مبهما و ان سمي الراوي و انفراد راو واحد بالرواية عنه فهو مجهول العين و بهذا عرف ابن عبد البر • وقال الخطيب مجهول العين هو كل من لم يعرفه العلماء و لم يعرف حديثه الا من جهة راو واحد • و اعترض عليه بان البخاري و مسلما قد خرّجا عن مرداس و لم يخرج عنه غير قيس بن ابي جازم فدل على خروجه من الجهالة رواية واحد • و اجيب بان مرداس صحابي و الصحابة كلهم عدول فلا يضر الجهل باعيانهم و بان الخطيب يشترط في الجهالة عدم معرفة العلماء و هو مشهور عند اهل العلم • و ان روى عنه اثنان فصاعدا و لم يوثق فهو مجهول الحال لان جهالة العين ارتفعت برواية اثنين الا انه ما لم يوثق به يبقى مجهول الحال و يسمى بالمستور ايضا و هو على قسمين مجهول العدالة ظاهرا و باطنا و مجهول العدالة باطنا فقط و ابن الصلاح و غيره سمي القسم الاخير بالمستور كذا في شرح النخبة و شرحه و يورده ما في خلاصة الخلاصة المجهول ثلاثة اقسام الاول المجهول ظاهرا و باطنا و الثاني المجهول باطنا هو المستور و الثالث المجهول هو عند المحدثين كمن لم يعرف حديثه الا من راو واحد •

مجهول النسب و هو في الشرع شخص جهل نعبه في البلدة التي هو فيها كما في القضية • و قيل ما جهل نسبه في بلد تولد فيه و ان عرف نسبه فيه فهو معروف النصب كما في عتاق الكفاية كذا في جامع الرموز في كتاب الاقرار •

المجهولية هي فرقة من الخوارج العجاردة مذهبهم كمذهب الخازمية الا انهم قالوا معرفة الله كفي ببعض اسمائه فمن عرفه كذلك فهو عارف به مومن و فعل العبد مخلوق له •

الجاهلية هو الزمان الذي قبل البعثة • و قيل ما قبل فتح مكة كذا في شرح شرح النخبة في تعريف المخضرمين في بيان الحديث المرفوع و الموقوف و المقطوع •

تجاهل العارف هو عند اهل البديع من المحسنات المعنوية تعريفه كما سماه السكاكي سنق المعلوم مساق غيره لنكتة قال السكاكي لا احب تسميته بالتجاهل لوروده في كلام الله تعالى و النكتة كالتحقير في قوله تعالى حكاية عن الكفار هل ندلكم على رجل ينبئكم اذا مزقتم كل مزق الآية يعنون محمدا صلى الله عليه وآله و سلم كان لم يكونوا يعرفون منه الا انه رجل ما و هو عندهم اظهر من الشمس و كالتعريض نحو انا اواياكم على هدى او في ضلال مبين و كغير ذلك من الاعتبارات كذا في المطول و مثاله في الكلام الفارسي هذا البيت • بيت • روزگار آشفه تريا زلف تو يا كار من • ذره كمتريا دهانت يا دل غمخوار من •

المتجاهلية و آن فرقه ايست از متصوره مبطله كه لباس فاسقانه پوشند و افعال فساق كنند و گویند مراد ماذنح ربا است و اين همه عين ضلالت است كذا في توضيح المذاهب •

فصل الميم • الجذام بالضم و الذال المعجمة المخففة مشتق من الجذم و هو القطع و هي علة

ردية تحدث من انتشار المرة السوداء فى البدن كله فيفسد مزاج الاعضاء و يتغير هيئتها و ربما يتفرق
 في آخرها اتصالها • قال القرشي السوداء اذا انتشرت فى البدن كله فان عفنت او جبت حتى الربع وان
 اندفعت الى الجلد او جبت اليرقان الاسود و ان تراكمت او جبت الجذام كذا في بحر الجواهر •
 الجرم بالكسر وسكون الراء المهملة هو الجسم الا ان اكثر استعماله فى الاجسام الفلكية • وقال السيد
 السند في شرح الملخص الجرم هو الجسم وقد يخص بالفلكيات انتهى والاجرام الجمع •

الاجرام الاثيرية هى الاجسام الفلكية مع ما فيها و تسمى عالما علويا ايضا كذا ذكر الفاضل العلي
 البرجندي في بعض تصانيفه • و جرم الكوكب يطلق ايضا على نوره فى الفلك و يجيى مشروحا في
 لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو و يسمى نصف الجرم ايضا فان جرم الشمس مثلا خمسة عشر
 درجة مما قبلها و كذا مما بعدها و لا شك انه نصف لمجموع مما قبلها و مما بعدها كذا في كفاية التعليم •
الجرام بالفتح هو البرسام كذا في بحر الجواهر و قد سبق في فصل الميم من باب الباء الموحدة •
الجسم بالكسر وسكون الميم المهملة فى اللغة تن و هرجيز عظيم خلقت كما فى المنتخب • و عند
 اهل الرمل اسم لمنصر الارض و آن هشت خاك اند چنانكه در لفظ مطلوب در فصل باي موحدة از باب طاي
 مهمله مذکور خواهد شد پس خاك آنكيس را جسم اول گویند تا خاك عتبة الداخل كه جسم هفتم است •
 و عند الحكماء يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين أحدهما ما يسمى جسما طبيعيا لكونه يبحث عنه
 فى العلم الطبيعي و عرف بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة • و انما اعتبر
 في هذه الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما
 فى الكرة و الاسطوانة و المخروط المستدير و ان كانت موجودة فيه بالفعل كما فى المكعب مثلا فليست
 جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانه قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها • و اكتفى بامكان الفرض
 لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد
 فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض • ولا يرد الجواهر المجردة لانا لانسلم انه
 يمكن فرض الابعاد فيها بل الفرض محال كالمفروض على قياس ما قيل فى الجزئي و الكلي •
 و تصوير فرض الابعاد المتقاطعة ان تفرض فى الجسم بعدا ما كيف اتفق و هو الطول ثم بعدا آخر في
 اى جهة شئت من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة و هو العرض ثم بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا
 قائمة و هو العمق و هذا البعد الثالث لا يوجد فى السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعد ان
 متقاطعان على قوائم و لا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة و منفرجة • و ليس قيد
 التقاطع على زوايا قوائم لخراج السطح كما توهمه بعضهم لان السطح عرض فخرج بقيد الجوهر بل
 لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلاثة خاصة للجسم فانه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له • فان قيل كيف يكون

خامة للجسم الطبيعي مع ان التعليمي مشارك له فيه . أجيب بان الجسم الطبيعي تعرض له الابعاد الثلاثة المتقاطعة على قوائم فتكون خامة له و التعليمي غير خارج عنه تلك الابعاد الثلاثة لانها مقومة له . وبالجمله فهذا حد رسمي للجسم لاحد ذاتي سواء قلنا ان الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلاثة الى آخره من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات لانه اما امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقائق الخارجية و اما وجودي ولا شك في قيامه بالجسم فيكون عرضا والعرض لا يقوم الجوهر فلا يصح كونه فصلا ايضا كيف و الجسم معلوم بداهة لا بمعنى انه محسوس صرف لان ادراك الحواس مختص بسطوحه وظواهره بل بمعنى ان الحس ادرك بعض اعراضه كسطحه وهو من مقولة الكم و لونه وهو من مقولة الكيف و ادي ذلك الى العقل فحكم العقل بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر الى تركيب قياسي . ان قيل هذا الحد صادق على البيولى التي هي جزء الجسم المطلق لكونها قابلة للابعاد . قلنا ليست قابلة لها بالذات بل بواسطة الصورة الجسمية و المتبادر من الحد امكن فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة . فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية فقط . قلنا لا بأس بذلك لان الجسم في بادى الراي هو هذا الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية . و اما ان هذا الجوهر قائم بجوهر آخر فما لا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه . و ثانياً ما يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية و يسمى ثانيا ايضا كما سبق في باب الثاء المثلثة و عرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة . و القيد الاخير للاحتراز عن السطح لدخوله فى الجنس الذي هو الكم . قيل الفرق بين الطبيعي والتعليمي ظاهر فان الشعلة الواحدة مثلا يمكن تشكيلها باشكل مختلفة تختلف مساحة سطوحها فيتعدد الجسم التعليمي . و اما الجسم الطبيعي ففي جميع الاشكال امر واحد ولو اريد جمع المعنيين في رسم يقال هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ولا يذكر الجوهر ولا الكم * التقسيم * الحكماء قسموا الجسم الطبيعي تارة الى مركب يتألف من اجسام مختلفة الحقائق كالحيوان و الى بسيط وهو ما لا يتألف منها كالماء و قسموا المركب الى تام و غير تام و البسيط الى فلكي و عنصري و تارة الى مولف يتركب من الاجسام سواء كانت مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسربك المركب من القطع الخشبية المتشابهة فى الماهية و الى مفرد لا يتركب منها . قال فى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و النسبة بين هذه الاقسام ان المركب مبين للبسيط الذي هو اعم مطلقا من المفرد اذ ما لا يتركب من اجسام مختلفة الحقائق قد لا يتركب من اجسام املا و قد يتركب من اجسام غير مختلفة الحقائق . و بالجمله فالمركب مبين للبسيط و للمفرد ايضا فان مبين الاعم مبين الاخص

والمركب اخص مطلقا من المؤلف اذ كل ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق مؤلف من الاجسام
 بـلاعكس كلي والبسيط اعم من وجه من المؤلف لتصادقهما في الماء مثلا وتفاقمهما في المفرد المبين للمؤلف
 وفي المركب • واما عند المتكلمين فعند الاشاعرة منهم هو التكميز القابل للقسمة في جهة واحدة او اكثر
 فاقل ما يتركب منه الجسم جوهران فردان اي مجموعهما لا كل واحد منهما • وقال القاضي الجسم هو كل واحد
 من الجوهرين لان الجسم هو الذي قام به التأليف اتفاقا والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا
 لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل من الجوهرين المؤلفين على حدة
 فهما جسمان لا جسم واحد و ليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى ان لفظ الجسم يطلق على ما هو مؤلف في
 نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في
 امر معنوي هو انه هل يوجد ثمه اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء هو لا اتصال و التأليف كما يثبت
 المعتزلة او لا يوجد فجمهور الاشاعرة ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين و القاضي الى
 الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق و اعترض
 عليه الحكماء بان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل و ايضا اذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها
 شبرا و عرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا و عرضها اصبعين مثلا فقد زال ما كان و جسميتها باقية
 بعينها و هذا غير وارد لانه مبني على اثبات الكمية المتصلة • و اما على الجزء و تركيب الجسم منه كما هو
 مذهب المتكلمين فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن و لم يزل عنها شيء قد كان بل انقلب
 الاجزاء الموجودة من الطول الى العرض او بالعكس • و نقول المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول و عرض و عمق
 كما يقال الجسم هو المنقسم و المراد قبوله للقسمة • ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في اقل
 ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية و قال الجبائي
 يتألف الجسم من اجزاء ثمانية بان يوضع جزء ان فيحصل الطول و جزء ان آخران على جنبه
 فيحصل العرض و اربعة اخرى فوق تلك الاربعة فيحصل العمق و قال العلاف من ستة بان يوضع
 ثلاثة على ثلاثة و الحق انه يمكن من اربعة اجزاء بان يوضع جزء ان و بجانب احدهما ثالث و فوقه
 جزء آخر و بذلك يتحصل الابعاد الثلاثة و على جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلاثة ليس
 جوهر فردا و لاجسما عندهم سواء جوزوا التأليف ام لا و بالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه
 خطأ و في جهتين سطحاً و هما واسطتان بين الجوهر الفرد و الجسم عندهم و داخلتان في الجسم
 عند الاشاعرة و النزاع لفظي و قيل معنوي • و وجه التطبيق بين القولين على ما ذكره المولوي عبد الحكيم
 في حاشية شرح المطالع ان المراد ان ما يسميه كل احد بالجسم و يطلقه هل يكفي في حصوله
 الانقسام مطلقا او الانقسام في الجهات الثلاث فالنزع لفظي بمعنى انه نزاع في ما يطلق

عليه لفظ الجسم وليس لفظيا بمعنى ان يكون النزاع راجعا الى مجرد اللفظ والامطلاح لا في المعنى انتهى • وما عرفه به بعض المتكلمين كقول الصاحبة من المعتزلة الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء فباطل لانتقاض الاول بالباري تعالى والجواهر الفرد و انتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا و انتقاض الثالث بالثلاثة ايضا على ان هذه الاقوال لا يساعد عليها اللغة فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة و انبساط ابعاد و تاليف اجزاء • فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتاليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك • و اما ما ذهب اليه النجار والنظام من المعتزلة من ان الجسم مجموع اعراض مجتمعة و ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة فبطلانه اظهر • فائدة • قال المتكلمون الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الفردة و انها متماثلة لا اختلاف فيها و اما يعرض الاختلاف لافي ذاتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض و الاعراض مختلفة بالحقيقة فيكون الاجسام على رآيه ايضا كذلك وقال الحكماء بانها مختلفة الماهيات • فائدة • الجسم المركب لاشك في ان اجزائه المختلفة موجودة فيه بالفعل و متناهية • و اما الجسم البسيط فقد اختلف فيه فذهب جمهور الحكماء الى انه غير متالف من اجزاء بالفعل بل بالقوة فانه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية على معنى انه لا تنتهي القسمة الى حد لا يكون قابلا للقسمة و هذا كقول المتكلمين ان الله تعالى قادر على المقدرات الغير المتناهية مع قولهم بان حدوث ما لانهاية محال فكما ان مرادهم ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد الا يصح منه اليجاد بعد ذلك فكذلك الجسم لا يتناهي في القسمة الى حد الا ويتميز فيه طرف عن طرف فيكون قابلا للقسمة الوهمية • و ذهب بعض قدماء الحكماء واكثر المتكلمين من المحدثين الى انه مركب من اجزاء لا تتجزى موجودة فيه بالفعل متناهية • و ذهب بعض قدماء الحكماء كانكسافراطيس والنظام من المعتزلة الى انه مولف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل غير متناهية • و ذهب بعض كمحمد الشهرستاني والرازي الى انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس قابل لانقسامات متناهية • و ذهب ديمقراطيس واصحابه الى انه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لا ينقسم فكا اي بالفعل بل وهما ونحوه و تالفها انما يكون بالتماس والتجاور لا بالتداخل كما هو مذهب المتكلمين • و ذهب بعض القدماء من الحكماء الى انه مولف من اجزاء موجودة بالفعل متناهية قابلة للانقسام كالخطوط و هو مذهب ابي البركات البغدادي فانهم ذهبوا الى تركيب الجسم من السطوح و السطوح من الخطوط و الخطوط من النقط • فائدة • اختلف في حدوث الاجسام و قدمها فقال المليون كلم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى انها محدثة بذواتها ومفاتها وهو الحق • و ذهب

ارسطو ومن تبعه كالفارابي وابن سينا الى انها قديمة بذواتها و صفاتها قالوا الاجسام اما فلكيات او عنصريات أما الفلكيات فانها قديمة بموادها و صورها الجسمية والنوعية و اعراضها المعينة من الاشكال و المقادير الا الحركات و الارض المشخصة فانها حادثة قطعا • و اما مطلق الحركة والوضع فقديمة ايضا و اما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا و ابدا و قديمة بصورها النوعية بجنسها لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لابد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه مشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعها نعم الصورة المشخصة فيها اي في الصورة الجسمية و النوعية والاعراض المختصة المعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية • و ذهب من تقدم ارسطو من الحكماء الى انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها و هولاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم و اختلف فيه فقيل انه الماء و منه ابداع الجواهر كلها من السماء و الارض و ما بينهما وقيل الارض و حصل البواقي بالتلطيف وقيل النار و حصل البواقي بالتكثيف وقيل البخار و حصلت العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم و خبز و غير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث و لم يحدث انما حدث الصورة التي اوجبها الاجتماع و يجيى في لفظ العنصر ايضا في فصل הרא من باب العين المهملتين ومنهم من قال انه ليس بجسم و اختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور و الظلمة و تولد العالم من امتزاجهما و قال الكرمانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس و الهیولی و قد عشقت النفس بالهیولی لتوقف كمالاتها على الهیولی فحصل من اختلاطها المكونات و قيل هي الوحدة فانها تحيزت و صارت نقطا و اجتمعت النقط خطا و الخطوط سطحا و السطوح جسما • و قد يقال اكثر هذه الكلمات رموز لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم • و ذهب جالينوس الى التوقف حكي انه قال في مرضه الذي مات فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره • و اما القول بانها حادثة بذواتها و قديمة بصفاتها فلم يقل به احد لانه ضروري البطلان • فائدة • الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاغراض وان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوالع •

الاجسام المختلفة الطبائع العناصر و ما يتركب منها من المواليد الثلاثة • و الاجسام البسيطة المستقيمة الحركة التي مواضعها الطبيعية داخل جوف فلک القمر و يقال لها باعتبار انها اجزاء للمركبات اركان اذ ركن الشئ هو جزؤه و باعتبار انها اصول لما يتألف منها اسطوانات و عناصر لان الاسطقس هو الاصل بلغة

للموتى وكذا المنصر بلغة العرب الا ان اطلاق الاسطقات عليها باعتبار ان المركبات تتألف منها و اطلاق العناصر باعتبار انها تنحل اليها فلوحظ في اطلاق لفظ الاسطقس معنى الكون وفي اطلاق لفظ المنصر معنى الفساد كذا في تعريفات السيد الجرجاني •

الجماني هو الشيء الحال في الجسم كما في شرح المواقف في المقصد الخامس من مرمد الماهية •

الجسم عند المهندسين يطلق على شكل يحيط به سطح واحد او اكثر كما يجيء في فصل الام من باب الشين المعجمة • وبعبارة اخرى الجسم مائه طول وعرض وسلك اي عمق وحامله الجسم التعليمي وعلى عدد يجتمع من ضرب عدد في عدد مسطح ويحيط به ثلثة اعداد هي اضلاعه فهو اعم من العدد المكعب لان كل مكعب يصدق عليه انه هو الحاصل من ضرب عدد في عدد مسطح بناء على ان المسطح اعم من المربع كما اذا ضرب ثلثة في اثنين ثم الحاصل في الاربعة فالحاصل هو اربعة وعشرون مجسم هذا خلاصة ما في تحرير اقليدس و حواشيه و الجسام المتشابهة المتحاربة هي التي تحيط بها سطوح متشابهة متساوية لعدة متساوية فان لم يعتبر تساو السطوح فهي متشابهة فقط كذا في صدر المقالة الحادية العشر من تحرير اقليدس •

المجسية فرقة يقولون ان الله جسم حقيقة • فقول هو مركب من لحم و دم كمقاتل ابن سليمان وغيره • وقيل هو نور يتلأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه • ومنهم من يبالغ ويقول انه على صورة انسان • فقول شاب امرد جعد قَطُط • وقيل هو شيخ اسط الراس واللحية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • والكرامية قالوا هو جسم اي موجود وقال قوم منهم اي قائم بنفسه فلا نزاع بيننا معاشر الاشاعة وبينهم الا في التسمية كذا في شرح المواقف في مبحث ان الله تعالى ليس بجسم •

الجسم عند اهل العروض اجتماع العقل و الخرم كما في رسالة قطب الدين السرخسي وهكذا في عنوان الشرف وبعض رسائل العروض العربي الا انه ذكر فيهما الجسم بفك الادغام • وفي كنز اللغات الجسم بالفتح ترك كردن سوارى اسب و المناسبة بين المعنى اللغوي و الا مصلاحي اظهر • وفي المنتخب الجسم بففتحين بى ككرة شدن عمارت و المناسبة بين المعنيين حينئذ ظاهرة •

الجهمية فرقة هم جبرية خالصة و قد سبق في فصل الرأ المهمة من هذا الباب •

فصل النون • الجن بالكسرو تشديد النون بمعنى بري و هو خلاف الانس الواحد منه جنى بكسرتين كذا في الصراح • وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة و النفوس الفلكية و الجن ارواح مجردة لها تصرف في المنصريات و الشيطان القوة التخيلية ولا يمنع ظهور الكل اي الملائكة و الجن و الشياطين على بعض الابصار و في بعض الاحوال انتهى • أعلم ان الناس قديما

وحيثما اختلفوا في ثبوت الجن و نفيه • و في النقل الظاهر من اكثر الفلاسفة انكاره و ذلك لان ابا علي بن سينا قال الجن حيوان هوائي يتشكل بشكل مختلف ثم قال و هذا شرح الاسم • فقلوه و هذا شرح الاسم يدل على ان هذا الحد شرح للمراد من هذا اللفظ و ليس لهذه الحقيقة وجود في الخارج • و اما جمهور ارباب الملل و المصدقين بالانبياء فقد اعترفوا بوجود الجن و اعترف به جمع عظيم من قدماء الفلاسفة و اصحاب الروحانيات و يسمونها الارواح السفلية و زعموا ان الارواح السفلية اسرع اجابة لانها ضعيفة • و اما الارواح الفلكية فهي ابطا اجابة لانها اقوى • و اختلف المثبتون على قولين منهم من زعم انها ليست اجساما و لا حالة فيها بل جواهر قائمة بانفسها قالوا و لا يلزم من هذا تساويها لذات الاله لان كونها ليست اجساما و لا جسمانية سلوب و المشاركة في السلوب لا تقتضي المساواة في الماهية و قالوا ثم ان هذه الذوات بعد اشتراكها في هذه السلوب انواع مختلفة بالماهية كاختلاف ماهيات الاعراض بعد اشتراكها في الحاجة الى المحل فبعضها خيرة محبة للخيرات و بعضها شريرة محبة للشور و الآفات و لا يعرف عدد انواعهم و اصنافهم الا الله تعالى و قالوا و كونها موجودات مجردة لا يمنع من كونها عالمة بالجزئيات قادرة على الانفعال و هذه الارواح يمكنها ان تسمع و تبصرو تعلم الاحوال الجزئية و تفعل الانفعال و تعقل الاحوال المخصوصة • و لما ذكرنا ان ماهياتها مختلفة لاجرم لم يبعد في انواعها ان يكون نوع منها قادرا على افعال شاقة عظيمة يعجز عنها قوى البشر و لا يبعد ان يكون لكل نوع منها تعلق بنوع مخصوص من اجسام هذا العالم • و كما انه دلت الدلائل الطبية ابي المذكورة في علم الطب على ان المتعلق الاول للنفس الناطقة اجسام بخارية لطيفة تتولد من الطف اجزاء الدم و هي المسمى بالروح القلبي والروح الحيواني ثم بواسطة تعلق النفس للارواح تصير متعلقة بالاعضاء التي تسري فيها هذه الارواح لم يبعد ايضا ان يكون لكل واحد من هؤلاء الجن تعلق بجزء من اجزاء الهواء و يكون ذلك الجزء من الهواء هو المتعلق الاول لذلك الروح ثم بواسطة سريان ذلك الهواء في جسم آخر كثيف يحصل لتلك الارواح تعلق و تصرف في تلك الاجسام الكثيفة • و من الناس من ذكر في الجن طريقة اخرى فقال هذه الارواح البشرية و النفوس الناطقة اذا فارقت ابدانها و ازدادت قوة و كمالا بسبب ما في ذلك العالم الروحاني من انكشف الاسرار الروحانية فاذا اتفق ان حدث بدن آخر مشابه لما كان لتلك النفس المفارقة من البدن فيسبب تلك المشاكلة يحصل لتلك النفس المفارقة تعلق ما بهذا البدن و تصير تلك النفس المفارقة كالمعارنة لنفس ذلك البدن في افعالها و تدبيرها لتلك البدن فان الجنمية علة الضم فان اتفقت هذه الحالة في النفس الخيرة سمي ذلك المعين ملكا و تلك الاعانة الهما و ان اتفقت في النفس الشريرة سمي ذلك المعين شيطانا و تلك الاعانة و سوسة • و منهم من زعم انها اجسام و المقتلون بهذا اختلفوا على قولين منهم من زعم ان الاجسام مختلفة في

ماهياتها انما المشترك بينها صفة واحدة و هو كونها باسرها في الحيز و المكان و الجهة و كونها قابلة لابعاد الثلاثة و الاشتراك في الصفات لا يقتضي الاشتراك في الماهية و الا يلزم ان تكون الاعراض كلها متساوية في تمام الماهية مع ان الحق عند الحكماء انه ليس للاعراض قدر مشترك بينها من الذاتية اذ لو كان كذلك لكان ذلك المشترك جنسا لها و حينئذ لا تكون الاعراض التسعة اجناسا عالية بل كانت انواع جنس فلما كان الحال في الاعراض كذلك فلم لا يجوز ان يكون الحال في الاجسام ايضا كذلك فانه كما ان الاعراض مختلفة في تمام الماهية متساوية في وصف عرضي و هو كونها عارضة لمعروضاتها فكذلك الاجسام مختلفة في الماهيات متساوية في الوصف العرضي المذكور و هذا الاحتمال لا دافع له املا فلما ثبت هذا الاحتمال ثبت انه لا يمتنع في بعض الاجسام اللطيفة الهوائية ان يكون مخالفا لسائر انواع الهوا في الماهية ثم تكون تلك الماهية تقتضي لذاتها علما مخصوصا و قدرة على افعال عجيبة من التشكل باشكل مختلفة و نحوه و على هذا يكون القول بالجنس و قدرتها على التشكل بظهور الاحتمال • و منهم من قال الاجسام متساوية في تمام الماهية و القائلون بهذا ايضا فرقان الاولين الذين زعموا ان البنية ليست شرطا للحياة و هو قول الاشعري و جمهور اتباعه و ادلتهم في هذا الباب ظاهرة قريبة قالوا لو كانت البنية شرطا للحياة لكان اما ان يقوم بالجزئين حياة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير و انه محال و اما ان يقوم بكل جزء منها حياة على حدة و حينئذ فاما ان يكون كل واحد من الجزئين مشروطا بالآخر في قيام الحياة فيلزم الدور او يكون احدهما مشروطا بالآخر في قيام الحياة و بالعكس فيلزم الدور ايضا او يكون احدهما مشروطا بالآخر من غير عكس فيلزم المرجح بلا مرجح او يكون شئ منهما مشروطا بالآخر و هو المطلوب • و اذا ثبت هذا لم يبعد ان يخلق الله تعالى في الجواهر الفردة علما بامور كثيرة و قدرة على اشياء شاقة شديدة و ارادة اليها فظهر القول بوجود الجنس سواء كانت اجسامهم لطيفة او كثيفة و سواء كانت اجرامهم صغيرة او كبيرة • الثانية الذين زعموا ان البنية شرط للحياة و انه لابد من ملابة في الجنة حتى يكون قادرا على الافعال الشاقة و هو قول المعتزلة و قالوا لا يمكن ان يكون المرء حاضرا و الموانع مرتفعة و الشرائط من القرب و البعد حاصلة و تكون الحاسة سليمة و مع هذا لا يحصل الادراك المتعلق بتلك الحاسة بل يجب حصول ذلك الادراك حينئذ و الاجاز ان يكون بحضرتنا جبال لانراها و هذا سفسطة • و قال الاشاعرة يجوز ان لا يحصل ذلك الادراك لان الجسم الكبير لا معنى له الا تلك الاجزاء المتألفة و اذا رأينا ذلك الجسم الكبير على مقدار من البعد فقد رأينا تلك الاجزاء فاما ان تكون رؤية هذا الجزء مشروطة برؤية ذلك الجزء او لا يكون فان كان الاول لزم الدور لان الاجزاء متساوية و ان لم يحصل هذا الانتقار حينئذ رؤية الجواهر الفرد على ذلك القدر من المعانة تكون ممكنة • ثم من المعلوم ان ذلك الجواهر الفرد لو حصل

وحده من غير ان ينضم اليه سائر الجواهر فانه لا يرون فعلنا ان حصول الروية عند اجتماع جملة الشرائط لا يكون واجبا بل جائزا فعلى هذا قول المعتزلة بثبوت الملك والجن مشكل فانهم ان كانوا موصوفين بالكثافة والصلابة فوجب عندهم رويتهم مع انه ليس كذلك فان جمعا من الملائكة عندهم وعند الشعارة حاضرون ابدا وهم الحفظة والكرام الكاتبون ويحضرون ايضا عند قبض الارواح وقد كانوا يحضرون عند الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وان احدا من القوم ما كان يراهم • وكذلك الناس الجالسون عند من يكون في النزع لا يرون احدا فان وجب روية الكثيف عند الحضور فلم لانراها وان لم تجب الروية فقد بطل مذهبهم وان كانوا موصوفين بالقوة الشديدة مع عدم الكثافة والصلابة فقد بطل مذهبهم • وقولهم البدنية شرط للحياة ان قالوا انها اجسام لطيفة روحانية ولكنها للطافتها لا تقدر على الافعال الشاقة فهذا انكار بصريح القرآن فان القرآن دل على ان قوتها عظيمة على الافعال الشاقة وباجملة فحالم في الاقرار بالملك والجن مع هذه المذاهب عجيب هكذا في التفسير الكبير في تفسير سورة الجن وما يتعلق بهذا يجيء في لفظ المفارق في فصل القاف من باب الفاء • وفي الزينابيع قيل العقلاء ثلاثة اصناف الملائكة والجن والانس فالملائكة خلقت من النور والانس خلق من الطين والجن خلق من النار فالجن خلقوا رفاق الاجسام بخلاف الملائكة والانس • ورويت كرده اند از پيغمبر عليه الصلوة والسلام كه گفت پريان سه گروه اند يك گروه پرها دارند چون مرغان پرند و يك گروه برهيات مار و سگ باشند و يك گروه خود را بر صفت آدميان و هر حيثيتي كه ميخواهند مي گردانند • وفي الانصان الكامل اعلم ان سائر الجن على اختلاف اجناسهم كلهم على اربعة انواع فنوع عنصريون ونوع ناربيون ونوع هوائييون ونوع ترابييون • فاما العنصريون فلا يخرجون عن عالم الارواح وتغلب عليهم البساطة وهم اشد قوة سمو بهذا الاسم لقوة مناسبتهم بالملائكة وذلك لغلبة الامور الروحانية على الامور الطبيعية السفلية ولا ظهور لهم الا في الخواطر قال تعالى شياطين الانس والجن ولا يترأون الا للاولياء • واما الناربيون فيخرجون من عالم الارواح غالبا وهم متنوعون في كل صورة اكثر ما ينادون الانصان في عالم المثال فيفعلون به ما يشارون في ذلك العالم وكيد هولاء شديد فمنهم من يحمل الشخص بهيكله فيرفعه الى موضعه ومنهم من يقيم معه فلا يزال الرائي مصروعا مادام عنده • واما الهوائييون فانهم يترأون في المحسوس يقابلون الروح فتنعكس صورتهم على الرائي فيصرع • واما الترابييون فانهم يلتصقون بالشخص ويضرونه برائحهم وهولاء اضعف الجن قوة ومكر انتهى • فائدة • قد يطلق لفظ الجن على الملائكة والروحانيين لان لفظ الجن مشتق من الاستقرار والملائكة والروحانيون لا يرون بالعينية فصارت كانهما مستقرة من العيون فلماذا اطلق لفظ الجن عليها وبهذا المعنى وقع في قوله وجعلوا لله شركاء الجن • فائدة • قال صاحبنا الشعارة الجن يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا

والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق الادراك في عيون الانس • وقالت المعتزلة الوجه في ان الانس لا يرون الجن ان الجن لرقة اجسامهم ولطافتها لا يرون ولوزاد الله في ابصارنا قوة لرأيانهم كما يرى بعضنا بعضا ولو انه تعالى كثف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيانهم ايضا فعلى هذا كون الانس مبصرا للجن موقوف عندهم إما على ازدياد كثافة اجسام الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس • فائدة جلية • الانسان قد يصير جنا في عالم البرزخ بالمشغ و هذا تعذيب و غضب من الله تعالى على من شاء كمن كان يمسح في الامم السابقة و القرون الماضية قردة و خنازير الا انه قد رفع هذه العذاب عن هذه الامة المرحومة في عالم الشهادة ببركة النبي صلى الله عليه وآله وسلم اما هو من علامات الساعة الكبرى فقد ورد في الاحاديث الصحيحة ان يكون في هذه الامة مسح و خسف و قذف عند القيامة و ذلك اي مسح الانسان جنا في البرزخ يكون غالبا في الكفار و المومنين الظالمين الموثقين و الزانين و المغفلين سيما اذا ماتوا او قتلوا على جنابة • و كذا المرتدين غير تائبين اذا ماتوا غير تائبين و ليس كل من كان كذلك يكون ممسوخا بل من شاء الله تعالى مسحه و عذابه • و المسح لا يكون في الصالحين و الاولياء اصلا و ان ماتوا على جنابة و يكون المسح في القيامة كثيرا كما ورد ان كلب اصحاب الكهف يصير بلعما و البلعم يجعل كلبا و يدخل ذلك في الجنة و يلقي هذا في النار • و من هذا القبيل جعل راس من رفع و وضع راسه في الصلوة قبل الامام راس حمار • و منه مسح آخذ الرشوة و آكل الربوا و واضح الاحاديث و امثال ذلك كثير كذا في شرح البرزخ لـ لا معين • فائدة • اختلفوا هل من الجن رسول ام لا فقال ضحاك ان من الجن رسلا كالانس بدليل قوله تعالى و ان من امة الا خلا فيها نذير و قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه آية قال المفسرون فيه استيناس الانسان بالانسان اكمل من استيناسه بالملك فاقتضى حكمة الله تعالى ان يجعل رسول الانس من الانس لتكميل الاستيناس فهذا السبب حامل في الجن فيكون رسول الجن من الجن • و الاكثرون قالوا ما كان من الجن رسول البتة و انما كان الرسول من بني آدم و احتجوا بالاجماع هو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف و استدلوا ايضا بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم و نوحا الآية فانهم اتفقوا على ان المراد بالاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهذا القوم • فائدة • لا يجب ان يكون كل معصية تصدر من انسان فانها تكون بسبب وسوسة الشيطان و الا لزم التسلسل و الدور في هوان الشياطين فوجب الانتهاء الى قبيل اول و معصية سابقة حصلت بلا واسطة وسوسة شيطان آخر • ثم نقول الشياطين كما انهم يلقون الوسواس الى الانس فقد يوسوس بعضهم بعضا فقليل الارواح اما ملكية و اما ارضية و الارضية منها طيبة طاهرة و منها خبيثة قدرة شريرة تأمر المعاصي و القبائح وهم الشياطين • ثم ان تلك الارواح الطيبة كما تأمر الناس بالطاعات و الخيرات فكذلك قد تأمر بعضهم بعضا بها و كذلك

الجنة • جنة الاعمال • جنة الورثة • جنة الصفات (٢٩٤) جنة الذات • الجنون • الجنون المطبق

الارواح الخبيثة كما تأمر الناس بالمعصية كذلك تأمر بعضهم بعضها. ثم ان صفات الطهر كثيرة وصفات الخبث ايضا كذلك وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجانحة و المشابهة ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك من باب الخير كان الحامل عليه ملكا يقويه و ذلك الخاطر الهام و ان كان من باب الشر كان الحامل عليه شيطانا يقويه و ذلك الخاطر وسوسة فلا بد من المناسبة و متى لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين البشرية و بين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام بالنفوس البشرية هكذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير سورة الجن و الانعام و الاعراف • فائدة • اختلاف کرده اند در حکم پريان که در بهشت باشند يا در دوزخ هرچه کافران اند در دوزخ باشند باتفاق و هرچه مومن اند بقول ابيحنيفة رح از دوزخ برهند و در بهشت در نيابند و نيست کردند مثل حيوانات ديگر و بقول ديگر در بهشت در آيند کذا في الينابيع •

الجنة بالفتح بمعنى بهشت و سبعة اربعين ارادة میکنند راحت ابد ان از تکليفات شرعية چنانچه خواهد آمد در فصل عين موهله از باب سين موهله •

جنة الاعمال هي الجنة الصورية من جنس الطعام اللذيذة و المشارب الهنية و المتأكل البهية ثوبا لاعمال الصالحة و تسمى جنة الاعمال و جنة النفس کذا في الاصطلاحات الصوفية لکمال الدين ابي الغنائم • جنة الورثة هي جنة الاخلاق الحاصلة بحسن متابعة النبي صلى الله عليه و آله و سلم کذا ايضا فيها • جنة الصفات هي الجنة المعنوية من تجليات الصفات و الاسماء الالهية وهي جنة القلب ايضا فيها • جنة الذات هي من مشاهدة جمال الاحدية وهي جنة الروح ايضا فيها •

الجنون بالضم لغة بمعنى ديوانه شدن و دراز شدن و انبوه شدن درخت و گیاه و پري و گویند که نوعي از ملائکه است کذا في المنتخب • قال الاصوليون الجنون بمعنى ديوانگي اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة و القبیحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها و يتعطل افعالها اما لنقصان جُبل عليه الدماغ في اصل الخلقة و اما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط و آفة و اما لاستيلاء الشيطان عليه و لقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يقرر من غير ما يصلح سببا و هو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة و لذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح •

الجنون المطبق بكسر الموحدة المخففة لغة المستوعب و شريعة عند ابي حنيفة رح المستوعب شهرا و به يفتي • و عند ابي يوسف رح المستوعب اكثر السنة • و عند محمد رح المستوعب سنة كاملة کما في الصغرى و هو الصحيح کما في الكافي و غيره کذا في جامع الرموز في کتاب الوكالة في فصل الوكيل بالخصومة و القبض • و في البرجندي حد المطبق شهر عند ابي يوسف رح • عند الاكث اكثر منه • ليلة • قبل سنة اشهر انتهم •

الجنون السبعي عند الاطباء هو الجنون الذي معه حركات ردية • ومنه داء الكلب فانه الجنون السبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب و عبث فاسد و مختلط باستعطاب و يرادف الجنون السبعي المانيا كما يفهم من الموجز • وفي بحر الجواهر ان المرادفة المذكورة بالمعنى اللغوي و اما اصطلاحا فالمانيا اسم لما سوى داء الكلب من الجنون المبعي •

فصل الياه • الاجتباء بباي موحدة مصدر است از باب افتعال بمعنى برگزیدن كما في المنتخب • و در اصطلاح سالكان عبارتست از آنکه حق تعالی بنده را بفيضی مخصوص گرداند که ازان نعمتها بي سعي بنده را حاصل آید و آن جز پیغامبران و شهداء و صدیقانرا نبود • و اصطفااء خالص اجتباءئیرا گویند که دران بهیچ وجهی از وجوه شائبه نباشد کذا في مجمع السلوك في بيان التوکل •

الجريان بفتح الجيم و سکون الراء المهملة في اللغة بمعنى رفتن آب كما في الصراح • وفي اصطلاح النحاة يستعمل لمعان جريان الشيء على ما يقوم هو به مبتداء او موصوفا او ذا حال او موصولا او متبوعا و جريان اسم الفاعل على الفعل اي موازنته اياه في حركاته و سکنااته و جريان المصدر على الفعل اي تعلقه به بالاشتقاق کذا في غاية التحقيق في تعريف المصدر •

المجرى بفتح الميم على انه اسم ظرف من الجريان عند اهل القوافي حركة الروي كما في عنوان الشرف الا ان هذه الحركة في القوافي الفارسية لاتظهر الا بالاضافة الى الرديف مطلقة كانت القوافي او مقيدة كما في جامع الصنائع مثاله • شعر • من اي زاهد ازان و رزم طريق مي پرستي را • که سوزد آتش مستي خس و خاشاک هستي را • کسرتاي پرستي و هستي مجري است و رعایت تکرار مجري در قوافي پارسي و عربي واجب است • و وجه تسميه آنست که مجري بمعنى محل رفتن است و اين حرکت مشابه مجري ست بجهت آنکه صوت تا ازو در نمیکذرد و بحرف وصل نمیرسد پس او را برسبيل تشبيه مجري نام کردند کذا في منتخب تکميل الصناعة • و عند الاطباء هو تجويف في باطن العضو حار بشيء متحرک اي نافذ من عضو الى عضو آخر و جمعه المجاري و مجاري النفس عندهم هي قصبة الرئة و شعبها و الشريان الوريدي کذا في بحر الجواهر و قد سبق ايضا في لفظ التجويف في فصل الفاء من هذا الباب • و امراض المجاري تجيء في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم •

مجرى الشمس هو دائرة البروج كما يجيء في فصل الراء المهملة من باب الدال المهملة •

المجرى بضم الميم على انه اسم مفعول من الاجراء في الاصطلاح القديم للنحاة هو اسم للمنصرف كما ان غير المجرى اسم لغير المنصرف کذا في فتح الباري شرح صحيح البخاري في کتاب التفسير عند شرح قوله سلا و اغلا و بعضهم لم يجرها اي لم يصرفها و هو اصطلاح قديم يقولون للاسم المنصرف مجري انتهى و وجه التسمية ظاهري و سببويه يسمي الحركات بالمجاري کذا في التفسير الكبير في تفسير التعود •

مجاراة الخصم ليعتر بان يسلم بعض مقدمات حيث يراد تبيكته والزامة كقوله تعالى ان انتم الابرار مثلنا تريدون ان تصدوننا عما كان يعبد آباونا فاتوانا بسلطان مبين قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم الآية • نقولهم ان نحن الابرار مثلكم فيه اعتراف الرسل بكونهم مقصورين على البشرية فكانهم سلموا انتفاء الرسالة عنهم وليس مرادنا بل هو من مجاراة الخصم ليعترف فكانهم قالوا ما ادعيتكم من كوننا بشرا حق لانكرا ولكن هذا لا ينافي ان يمن الله تعالى علينا بالرسالة كذا في الاتقان • والمجاراة بمعنى باهم رفقن كما في الصراح • ووجه التسمية اظهر •

الجزية بالكسر وسكون الزاء المعجمة هي المال الذي يوضع على الذمي ويسمى بالخراج وخراج الراس كذا في جامع الرموز •

الجزاء بالفتح وتخفيف الزاء في اللغة باداش كما في الصراح وفي اصطلاح النحاة هي جملة علقت على جملة اخرى معصاة بالشرط ويجيء في فصل الطاء المهملة من باب الشين المعجمة • وكلم المجازاة عندهم هي كلمات تدل على كون احدي الجملتين جزاء لالاخرى فالمجازاة بمعنى الشرط والجزاء كان ولو اذا ومتى ونحوها كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية •

الجلاء بالكسر سمره وروشنائي ودر اصطلاح صوفيه جلاء ظهور ذات قدسيه است لذاته في ذاته في تعييناته كذا في كشف اللغات •

الجالي هو عند الاطباء دواء يجرى الرطوبة اللزجة عن مسام العضو كالعسل كذا في الموجز •
المجالي الكلية والمطالع والمنصات هي مظاهر مفاتيح الغيوب التي انفتحت بها مغالق الابواب المسدودة بين ظاهر الوجود وباطنه وهي خمسة الأول هو مجلى الذات الاحدية و عين الجمع ومقام او ادنى والطامة الكبرى ومجلى حقيقة الحقائق وهو غاية الغايات ونهاية النهايات الثاني مجلى البرزخية الاولى ومجمع البحرين ومقام قاب قوسين وحضرة جمعية الاسماء الالهية الثالث مجلى عالم الجبروت وانكشاف الارواح القدسية الرابع مجلى عالم الملكوت والمدبرات السماوية والقائمين بالامر الالهي في عالم الربوبية الخامس مجلى عالم الملك بالكشف الطوري وعجائب عالم المثال والمدبرات الكونية في العالم السفلي كذا في الاصطلاحات الصوفية •

التجلي في اللغة بمعنى الظهور • وعند المالكيين عبارة عن ظهور ذات الله وصفاته وهذا هو التجلي الرباني ويتجلى الروح ايضا قال في مجمع السلوك تجلي عبارتست از ظهور ذات وصفات الوهيت و روح را نيز تجلي بود كاه باشد كه صفات روح با ذات روح تجلي كند سالك پندارد كه اين تجلي حق است درين محل مرشد بايد تا از هلاكت خلاص يابد • وفرق ميان تجلي روحاني و رباني آنست كه از تجلي روحاني آرام دل پديد آيد و از شوائب شل و ريب خلاص نيابد و ذوق

معرفت تمام ندهد و تجلي حق سبحانه تعالی بخلاف این باشد • و دیگر آنکه از تجلي روحاني غرور و پندار آید و در طلب و نیاز نقصان شود و از تجلي حقاني برخلاف آن ظاهر آید هستي به نيستي بدل شود و در طلب بخوف و نیاز بیفزاید • و تجلي حقاني بر دو نوع است تجلي ذات و تجلي صفات و هر یک ازین هر دو متفاوت است در کتب سلوک مثل مرصاد العباد و اساس الطريقة بتشریح مذکور است پیر دستگیر شیخ مینارح میفرماید که میان مشاهده و مکشفه و تجلي فرقي سخت باریکست هر سالکي نتواند که فرقي کند • اما آنکه در مرصاد العباد میگوید که مشاهده بي تجلي و با تجلي باشد و تجلي بي مشاهده و با مشاهده باشد چون تجلي از صفات جمال باشد با مشاهده بود و چون از صفات جلال باشد بي مشاهده بود که مشاهده از باب مفاعلة است اثنینیت را میخواند و تجلي صفات جلال رفع اثنینیت را اقتضا کند و اثبات وحدت اما مشاهده و تجلي بي مکشفه نبود و مکشفه باشد که بي مشاهده و تجلي بود تم کلامه نیک میگوید • لیکن نزد من بودن مشاهده بي تجلي مشکل می نماید چه تجلي عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت است پس لاجرم مشاهده بي تجلي نبود انتهى کلام مجمع السلوک و فی الانسان الكامل اعلم بان الحق تعالی اذا تجلی علی العبد سمي ذلک التجلي بنسبته الی الحق سبحانه تعالی شانا الیه و بنسبته الی العبد حالاً و لا یخلو ذلک التجلي من ان یكون الحاکم علیه اسما من اسماء الله تعالی او وصفا من اوصافه فذلک الحاکم هو المتجلي • و ان لم یکن له وصف او اسم مما بایدینا من الاسماء و الصفات الالهية فحال اسم ذلک الولي المتجلي علیه هو عین الاسم الذی تجلی به الحق علیه و ذلک معنی قوله علیه السلام انه سیکمد یوم القيامة بمحمد لم یحمد به من قبل و قوله اللهم انی اسألك بكل اسم سمیت به نفسك و استأثرت به فی عینک فالاسماء التي سماها بها نفسه هي التي نبهنا علیها بانها اسماء احوال المتجلي علیه • و معنی قوله اسألك ادعوك هو القيام بما یجب علیه من آداب ذلک المتجلي و هذا لا یعرفه الا من ذاق هذا المشهد انتهى • و در کشف اللغات میگوید که در شرح فصوص مذکور است که همه اهل دین خبر کرده اند مراست خود را چنانکه در صحیح آمده است ان الحق یتجلی یوم القيامة فی الخلق فی صورة مذکوة فیقول انا ربکم الاعلی فیقولون نعود بالله منک فیتجلی فی صورة عقائدهم فیسجدون له • پس وقتی که حق ظاهر باشد بصورتی محدود و کتاب ناطق است بدینکه هو الظاهر و الباطن پس حاصل شد علم مرعارف را بدین معنی که ظاهر بدین صورتها نیست مگر تجلي و آن تمهید وجود است که مسمی است باسم النور و آن یعنی وجود ظهور حق است بصور اسماء در اکوان و اسماء صور الهیه اند و آن ظهور نفس الرحمان است • شعره همه اشیاء باین نفس موجود • کویا هست این خزانه همه جود • انتهى کلامه •

التجلي الشهودي هو ظهور الوجود المسمى باسم النور و هو ظهور الحق بصور اسمائه فی الاکوان

التي هي سرها وذلك الظهور هو نفس الرحمن الذي يوجد به الكل كذا في الامتحانات الصوفية
الجناية بالكسر وتخفيف النون في الاصل اخذ الثمر من الشجر نقلت الى احداث الشر ثم الى الشر
ثم الى فعل محرم كما اشير اليه في المغرب • وفي الخزانة الجناية كل فعل محظور يتضمن ضررا
وهي اما على العرض ويعنى قذفا او شتما او غيبة واما على المال ويسمى غصبا او سرقة او خيانة
واما على النفس ويعنى قتلا او صلبا او احراقا او خنقا واما على الطرف ويعنى قطعاً او كسرا او شجا
او فقاء • وقيل هي اسم لكل فعل محرم شرعا لكن في عرف الفقهاء خصت بما يكون في النفس و الطرف
هذا خلاصة ما في جامع الرموز و البرجندي •

باب الحاء المهملة

فصل الباء الموحدة * المحبة اعلم ان العلماء اختلفوا في معناها ف قيل المحبة ترادف الارادة
بمعنى الميل فمحبة الله للعباد ارادة كرامتهم و ثوابهم على التابيد و محبة العباد له تعالى ارادة طاعته •
وقيل محبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار و مقتضية
للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور و فرار • واما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال
فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه و المغمم عليه لمنعمه و الوالد لولده
و الصديق لصديقه هكذا في شرح المواقف و شرح الطوالع في مبحث القدرة • قال الامام الرازي
في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و من الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم
كحب الله الآية اختلف العلماء في معنى المحبة فقال جمهور المتكلمين انها نوع من الارادة و الارادة
لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله تعالى و صفاته فاذا قلنا نحسب الله فمعناه
نحسب طاعته و خدمته او ثوابه و احسانه • واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحسب الله تعالى لذاته و اما
حسب خدمته او ثوابه فدرجة نازلة و ذلك ان اللذة محبوبة لذاتها و كذا الكمال اما اللذة فانه اذا قيل لنا
لم تكتسب قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم تطلب المال قلنا لنجد به الماكول و المشروب فاذا قيل ولم
تطلب الماكول و المشروب قلنا لنحصل اللذة و ندفع الالم فاذا قيل ولم تطلب اللذة و تكره الالم قلنا
هذا غير معلل و الا لزم اما الدور او التصلل فعلم ان اللذة مطلوبة لذاتها كما ان الالم مكروه لذاته و اما
الكمال فلانا نحسب الانبياء و الاولياء بمجرد كونهم موصوفين بصفات الكمال و اذا سمعنا حكاية بعض الشجعان
مثل رستم و اسفنديار و اطلعنا على كيفية شجاعتهم مال قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ ذلك الميل الى
انفاق المال العظيم في تقرير تعظيمه و قد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح و كون اللذة محبوبة لذاتها
لا ينافي كون الكمال محبوبا لذاته • اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على

محبة طاعته او ثوابه فهو له هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها و لم يعرفوا كون الكمال محبوبا لذاته • واما العارفون الذين عرفوا انه تعالى محبوب لذاته وفي ذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته ولا شك ان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه تعالى اذ كمال كل شئ يستفاد منه فهو محبوب لذاته سواء احبه غيره اولا • اعلم ان العبد ما لم ينظر في مملوكاته لا يمكنه الوصول الى اطلاع كمال الحق فلا جرم كل من كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اتم و لما لم يكن لمراتب و قوف العبد على تلك الدقائق نهاية فلا جرم لانهاية لمراتب المحبة ثم اذا كثرت مطالعته لتلك الدقائق كثر ترقبه في مقام المحبة وصار ذلك سببا لاستيلاء حب الله على القلب و شدة الالف بالمحبة و كلما كان ذلك الالف اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان المانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال يتعاقب محبة الله و التنفر عما سواه عن القلب وبالأخر يصير القلب نفورا عما سوى الله و النفرة توجب الاعراض عما سوى الله فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة فانما عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحوادث و هذا مقام علي الدرجة و ليس له في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شئ كان • ان قيل قوله يحبونهم كحب الله و الذين آمنوا اشد حبا لله يشتمل على حكيم أحدهما ان حب الكفار للانداد مساو لحبهم له تعالى مع ان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبد هم الا ليقربونا الى الله زلفى و ثانيهما ان محبة المؤمنين له تعالى اشد من محبتهم مع اننا نرى اليهود ياتون بطاعات شاقة لا ياتي بشئ منها احد من المؤمنين ولا ياتون بها الا لله تعالى ثم يقتلون انفسهم حبا له تعالى • قلت الجواب عن الاول ان المعنى يحبونهم كحب الله في الطاعة لها و التعظيم فالاستواء في هذا القول من المحبة لا ينافي ما ذكرتموه و عن الثاني ان المؤمنين لا يضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يرجعون عند الحاجة الى الانداد • و ايضا من احب غيره رضي بقضائه فلا يتفرق في ملكه فهو له الجاهل قتلوا انفسهم بغير اذنه • و اما المؤمنون فقد يقتلون انفسهم باذنه كما في الجهاد و ايضا ان المؤمنين يوحدون ربهم و الكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد اما الاله الواحد فينضم محبة الجميع اليه انتهى ما قال الامام الرازي • و في شرح القصيدة الفارضية المحبة ميل الجميل الى الجمال بدلالة المشاهدة كما ورد ان الله جميل يحب الجمال و ذلك لان كل شئ ينجذب الى اصله و جنسه و ينتزع الى انسه و وصله فانجذاب المحب الى جمال المحبوب ليس الا لجمال فيه • والجمال الحقيقي صفة ازلية لله تعالى شاهدة في ذاته اولا ومشاهدة علمية فاراد ان يراه في صفة مشاهدة عينية فخلق العالم كمرآة شاهد فيه عين جماله عيانا و اليه اشار صلى الله عليه وآله و سلم بقوله كنت كنزا مخفيا فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق الحديث • فالجميل الحقيقي هو الله سبحانه و كل جميل في الكون مظهر جماله و لما خلق الله الانسان على صورته جميلا بصيرا فكلما شاهد جميلا انجذب احداق

بصيرته اليه و امتد نحوه اعناق سريره وهذا الانجذاب هو الحب الاخص ان ظهر من مشاهدة الروح جمال الذات في عالم الجبروت والخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت والعام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الافعال في عالم الغيب والاعم ان ظهر من معاينة الحسن جمال الافعال في عالم الشهادة فالحب بظهوره من مشاهدة الجمال يختص بالجميل البصير وما قيل ان الحب ثابت في كل شئ لانجذابه الى جنسه فعلى خلاف المشهور والعشق اخص منه لانه محبة مفرطة ولهذا لا يطلق على الله تعالى لانتفاء الافراط عن صفاته • والحب الالهى وراء حب العقلاء من الانسان والجن والملك فانه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى وصفته عين الذات فهى قائمة بنفسها وحب العقلاء قائم بهم فيحبونه بحبه اياهم • وتقديم يحبهم على يحبونه اشارة الى هذا وان لم يفد الواو الترتيب والعلية • وجمال الذات مطلق موجود في كل صفة من الصفات الجمالية والجلالية لعموم الذات اياها فللجمال جمال هو جمال الذات والجمال صفة الذات وله جمال هو جمال الصفة • ومن احب جمال الذات فعلامته ان تستوي عنده الصفات المقابلة من الضر والنفع حتى الحب والقلى والوصل والقطع وهذه المحبة ثابتة ثبوت الجبل لا يتطرق اليها الزوال • وجمال الصفات مقيد موجود في بعضها وعلامة من يحبه ان يؤثرها شطرا من الصفات كالنفع والحب والوصل لا باعتبار وصول آثارها اليه بل لانها محبوبة عنده فى الاصل • وجمال الافعال اكثر تقيدا منه وعلامة من يحبه ان يؤثرها باعتبار وصول آثارها اليه و هذان المحبان قد يتغير حبيهما بتغير محبوبهما • وجمال الافعال يسمى حسنا وملاحة وهو روح منفوخ منه في قالب التناسب • وحسن الصور الروحانية الذ واشبهى واكثر تأثيرا وتحيرا للمناسبة الخاصة بينه وبين المحل فى الروحانية ولهذا كان حسن المسموعات اشد تأثيرا في قلوب ارباب الذوق من حسن المحسوسات الآخر لقرب صورة النغمة من الصور الروحانية و قلما يسلم شاهد الحسن من الوقوع فى الفتنة حيث يسلب عنه وصف الحب لغلبة وصف الطبيعة وثوران الشهوة بحكم من غلب سلب ومن عز بز ولايسلم هذا الشهود اللاحاد وافراد زكت نفوسهم وطهرت قلوبهم وانطفئت فيها نار الشهوة ولهذا حرم الى الاجنبيات فالخط الاوفر من وجود الحب وشهود الجمال لمحبة الذات والحظ الوافر لمحبة الصفات والحظ القليل لمحبة الافعال • والمحبة والمحبة حبتان عارضتان للمحبة وهى قائمة بذاتها واتصال المحب بالمحروب لا يمكن الا في عين المحبة لانها ضدان لا يجتمعان لتقابلهما في الاوصاف فان صفات المحب من الانتقار والعجز والذلة وغيرها اضداد صفات المحبوب من الاستغناء والقدرة والعزة وغيرها واجتماعهما في عين المحبة بان لا يحب المحب الا المحبة كما قال الجنيد رح المحبة محبة المحبة وهكذا قال النووي رح لان المحبة اذا صارت محبوبة وهى صفة ذاتية للمحب تحقق الوصول وارتفع التضاد عني الجهتين بفناء المحب في المحبة المحبوبة ولذا

قال المحققون المحب والمحبوب شيى واحد وفي هذا المقام لا يكون المحبة حجابا لقيامها بذاتها عند فناء جهتي المحبوبة والمحبية فيها • وما قيل ان المحبة حجاب لاستلزامها الجهتين و اشعارها بالانفصال اريد به محبة غير محبوبة وبداية المحبة والمحبة امر مبهم لان المحب لا يكون الا بعد سابقة جذب المحبوب اياه ولا يجذب به الا لمحبه اياه فكل محبوب محب وكل محب محبوب ومن هذه الجهة تكلم المحب عن نفسه بخصائص المحبوب • وتخصيص بعض الاولياء بالمحبة وبعضهم بالمحبة بظهور احد الوصفين فيهم وبطون الآخر فمن ظهر عليه امارات المحبة من سبق اجتهاده الكشف قيل محب لبطون وصف المحبوبة فيه ومن ظهر عليه علامات المحبوبة من سبق كشفه الاجتهاد قيل محبوب لبطون وصف المحبة فيه ولا يصل المحب الى المحبوب الا بالمحبة ليتمكن الوصول بزوال الاجنبية وحصول الجنسية • والمحسوب الاول من الخلق محمد صلى الله عليه وآله وسلم ثم من كان اقرب منه بحسن المتابعة لانها تفيد المحبوبة قال سبحانه تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فمن اتبعه يصل اليه فيسري منه خاصية المحبوبة فيه بحيث يتأتى منه جذب آخر الى نفسه واعطاه اياه الخاصية المحبوبة كما ان المغناطيس يجذب الحديد الى نفسه لجنسية روحانية بينهما فيعطيه خاصيته بحيث يتأتى منه جذب حديد آخر واعطاه اياه الخاصية المغناطيسية ولا شك ان الخاصية المغناطيسية في الحديد ليست الا للمغناطيس وان وجدت منه ظاهرا فكان تلك الخاصية في المغناطيس تقول بلسان الحال انا صفة المغناطيس فهكذا الروح المطهر النبوي بالنسبة الى الحضرة الالهية كالحديدة الاولى بالنسبة الى المغناطيس جذبت مغناطيس الذات اليها بخاصية المحبة الازلية ولا بواسطة ثم ارواح امته بواسطة روحه روحا فروحا متعلقة به كالحديدات المتعلقة بعضها ببعض الى الحديدة الاولى وكل حديدة ظهر فيها خاصية المغناطيس فكانها المغناطيس وان تغاير الجوهرا والى هذا اشار صلى الله عليه وآله وسلم من رأيي فقد رأى الحق وقول بعض الموحدين من امته انا الحق • فما تكلم به بعض امته من كلام رباني او نبوي على طريق الحكاية لا من نفسه لا يتجه عليه الانكار فانهم ذلك فانه من الاسرار العزيزة ينحل به كثير من المشكلات • وفي مجمع السلوك بداية المحبة موافقة ثم الميل ثم الموانسة ثم المودة ثم الهوى ثم الخلة ثم المحبة ثم الشغف ثم التيم ثم الوله ثم العشق موافقت أنست كه دشمنان حق را مثل دنيا و شيطان • و نفس دشمن داري و دوستان حق را دوست داري و با ايشان صحبت داري و فرمان ايشان را عزيز داري تا در دل ايشان جاي يابي و موانست أنست كه از همه گريزان باشي و حق را همه وقت جويان من آنس بالله استوحش من غير الله • و مودت أنست كه در خلوت دل مشغول باشي بعجز و زاري و با غایت اشتياق و بيقراري و هوى أنست كه دل را همیشه در مجاهده داري و آب گرداني و خلت أنست كه بركني جملة اعضا را بدوست و خالي گرداني از غير و محبت أنست كه از اوصاف ذميمة

ياك كردي و باوصاف حميده موصوف شوي هرچند كه نفس از ذمائم پاك گردد روح بمعوي محبت كشد • و شَغَف آنست كه از غایت حرارت شوق حجاب دل را پاره گرداني و آب دیده پنهان داري تا محبت را كسي نداند كه محبت سر ربوبیت است و اُمّشاه سر الربوبية كفر مگر بغلبه حال و تيم آنست كه خود را بنده محبت گرداني و بتجريد ظاهري و تفرید باطني موصوف كردي و و له آنست كه آئينه دل را برابر جمال دوست داري و مست شراب جمال كردي و بطريق بیماران باشي • و عشق آنست كه خود را كم گرداني و بيقرار شوي •

المحسوب قد عزت معناه وقد يطلق على اخض منه وهو قطب الوحدة و يجيى في فصل الباء الموحدة من باب القاف • و في بعض الرسائل محبوب بمعنى حقيقة روحیه كه آن ذات حق است • الحببة فرقة من المتصوفة المبطله • و قول و معتقد ایشان آنست كه بنده چون بدرجه محبت رسد تكلیفات شرعيه از وسائط شود و محرمات برو مباح میگردد و ترك صلوة و صيام و حج و زكوة و سائر شعائر اسلام و ارتكاب آثام برو مباح گردد فعوذ بالله من هذا الاعتقاد فانه كفر صريح بلا ريب كذا في توضيح المذاهب •

الحبة بالفتح هي مقدار وزن الشعيرتين وقد سبق في لفظ المثقال في فصل الام من باب الراء المثلثة • وقد تطلق على ثلث الطموج وعلى سدس عشر الدينار و يجيى في لفظ الدينار في فصل الراء من باب الدال • و في بحر الجواهر الحبة شعيرتان و قيل شعيرة واحدة •

المستحب هو اسم مفعول من الاستحباب بمعنى دوست داشتن و نيك شمردن على ما في المنتخب • و في الشرع ما فعل النبي صلى الله عليه وآله و سلم مرة و ترك اخرى فيكون دون السنن المؤكدة لاشتراط المواظبة فيها سمي به لاختيار الشارع اياه على المباح • و يسمى بالمندوب ايضا لدعائه اليه و بالتطوع لكونه غير واجب و بالنفل ايضا لزيادته على غيره و يجيى في لفظ النفل ايضا في فصل الام من باب النون • و قد يطلق المستحب على كون الفعل مطلوباً بالجزم او بغير الجزم فيشتمل الفرض و السنة و الذنب و على كونه غير الجزم فيشتمل الاخيرين فقط كذا في جامع الرموز في بيان مستحبات الوضوء • والمراد بكون الفعل مطلوباً بالجزم كونه مطلوباً طلباً مانعاً من النقيض و بكونه مطلوباً بغير الجزم كونه مطلوباً طلباً غير مانع من النقيض كما يستفاد من بعض كتب الاصول و يورده ما في التوضيح الحكم اما بطلب الفعل جازماً كالايجاب او غير جازم كالندب او بطلب الترك جازماً كالتحريم او غير جازم كالكرهه •

الحبيب بالفتح وسكن الجيم كما في المنتخب لغة المنع و شرعاً منع شخص معين عن ميراثه اما كله او بعضه بوجود شخص آخر • و هو نوعان حبيب نقصان وهو حبيب عن سهم اكثر الى سهم اقل

وهو خمسة نفر للزوجين والام وبنت الابن و الاخت لاب و حجب حرمان وهو ان يحجب من الميراث بالمرّة فيصير محروما بالكلية و الورثة فيه فريقان فريق لا يحجبون بحال البتة بهذا الحجب وهم ستة الابن و الاب و الزوج و البنت و الزوجة و الام و فريق يرثون بحال و يحجبون بهذا الحجب بحال وهم غير هؤلاء الستة من الورثة سواء كانوا عصبات او ذوى الفروض كذا فى الشريفي او ذوى الارحام على مايدل عليه ما وقع في فتاوى عالمگیری حيث قال و انما يرث ذوا الارحام اذا لم يكن احد من اصحاب الفرائض ممن يرث عليه ولم يكن عصبه • و اجمعوا على ان ذوى الارحام لا يحجبون بالزوج و الزوجة اي يرثون معهما فيعطى للزوج و الزوجة نصيبه ثم يقسم الباقي بينهم انتهى • فان قلت فريق لا يحجبون بحال لا يكون من باب الحجب فلم ذكر في الحجب • قلنا لما توقف علم المحجوب من غير المحجوب احتيج الى ذكره و هذا كما يقال الناس في خطابات الشرع على نوعين احدهما داخل فيها كالعاقل البالغ و الآخر غير داخل فيها كالصبي و المجنون فهما و ان كانا غير مخاطبين فقد ادخلا في التقسيم فهذا مثله كذا قيل • و بالجملة فالمحجوب حجب الحرمان قد يرث و قد لا يرث فاتضح الفرق بينه وبين المحروم فان المحروم لا يرث بحال لانعدام اهلية الارث فيه و يورده ما في الاختيار شرح المختار من ان المحروم لا يحجب عندنا لانقصانا و لا حرمانا مثل الكافر و القاتل و الرقيق لانهم لا يرثون لعدم الاهلية و العلية تنعدم لفقد الاهلية و تفوت بفوات شرط من شرائطها كبيع المجنون و اذا انعدمت العلية في حقهم التحقوا بالعدم في باب الارث • و حجب در اصطلاح صوفيه عبارتست از انطباع صور كونيّه در قلب كه مانع است قبول تجلي حقائق الهی را و ظهور او را بصورت عالم كذا في لطائف اللغات •

الحاجب هو في الشرع ما عرفت آنفا وكذا المحجوب • اما الحاجب والمحجوب عند الشعراء فما وقع في منتخب تكميل الصناعة حيث قال حاجب عبارتست از كلمه يا بيشتر كه مستعمل باشد در تلفظ و قبل از قافیه اصلي بيك معني تكرر يابد و يا چيزي كه در حكم اين مستعمل باشد مثال اول لفظ از يار درين بيت • بيت • هر چند رسد هر نفس از يار غمي • بايد نشود رنج دل از يار دمي • مثال دوم لفظ در درين بيت • بيت • زده عشق تو آتش در جان • سوخت جانم بوصل كن درمان • و اگر حاجب در ميان دو قافيه واقع شود اللفظ آيد مثاله • بيت • اي شاه زمين بر آسمان داري تخت • سست است • عدو تا تو كمان داري سخت • و شعريكه مشتمل باشد بر حاجب آنرا محجوب نامند و رعايت تكرر حاجب واجب نيست بلكه مستحسن و حاجب و ردیف از مخترعات شعراي عجم است نزد فصحاي عرب معتبر نيست • و در مجمع الصنائع آرد كه بعضی حاجب را بمعني ردیف و محجوب را بمعني مردف بتشديد دال اطلاق كنند •

الحجاب بالكسر والجيم المفتوحة المخففة بمعنى پرده و ما حجبته به بين الشيئين فهو حجاب و يطلق

الحجاب علي باريطون حجابا للدماغ هما اللين و الصليب • و الحجاب الحاجز و يسمى بالحجاب المورب
ايضا هو الحجاب المعترض الذي بين القلب و المعدة • و اما الحجاب المستبطى للصدر و الاضلاع
فقال الشيخ هما واحد و يسمى ورمه بذات الجنب و هو غشاء يستبطى لاضلاع الصدر يمنة و يسرة و يكون
للصدر كالبطانة كذا في بحر الجواهر • قال الصوفية اعلم ان الحجاب الذي يحتجب به الانسان عن قرب الله
اما نوراني و هو نور الروح و اما ظلماني و هو ظلمة الجسم • و المدركات الباطنة من النفس و العقل و السر
و الروح و الخفي كل واحد له حجاب • فحجاب النفس الشهوات و اللذات و الاهوية • و حجاب القلب
الملاحظة في غير الحق • و حجاب العقل وقوفه مع المعاني المعقولة پس هرکه بشهوات و لذات مغرور
از معرفت نفس دور و هرکه از معرفت نفس دور از معرفت خدا دور و هرکرا مناظره بر غير حق و غفلت
ارحق شد لاجرم از رسيدن بدل محروم شد و هرکرا وقوف بامعاني معقوله باشد از کمال عقل دور باشد چه
کمال عقل آنست که دیده در ذات و صفات خدا دارد نه آنکه مطلع معاني معقوله باشد مثل فلاسفه
تا گفته اند سالک را بقدر رفع حجاب و صفای عقل اول دیده عقل کشاده آید و معاني معقولات رو نماید
و باسرار معقولات مکشف میشود این را کشف نظري میگویند برین اعتماد نباید کرد • و حجاب السر الوقوف
مع الاسرار اگر سالک را اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیز منکشف شود این را کشف الهی
میگویند پس اگر همدرین بماند و این را مقصد اصلی پندارد حجاب راه وی گشت باید که قدم
بیشتر نهد • و حجاب الروح المكشفه و این را کشف روحانی گویند و درین مقام حجاب زمان و مکان و جهت
برخیزد زمان ماضی و مستقبل یکی گردد و بیشتر کرامات درین مقام پیدا گردد پس سالک را باید که
که درین بسند نکند که همه حجاب روح است • و حجاب الخفي العظمة و الکبرياء و این مقام مقام کشف
صفاتي است پس باید که ازین هم قدم پیشتر نهد تا بمقام تجلي ذات و نور حقيقي رسد فان الواصل من
لیس له التفات الی هذه الاشياء کذا في مجمع السلوک • و در کشف اللغات میگوید حجاب ظلماني نزد
صوفیه چنانکه بطون و قهر و جلال و نیز جملة صفات ذمیمه و حجاب نوراني یعنی ظهور لطف و جمال
و نیز جملة صفات حمیده •

الحجبة بفتح الحاء و الدال المهملتین فی اللغة کوزي پشت کما فی الصراح • و قال الاطباء هي
روال فقرة من فقرات الظهر اما الی قدام او الی خلف او الی احد الجانبین فان مالت الفقرة الی قدام
فهو حدة المقدم و تسمى التقصع و ان مالت الی خلف فهو حدة المؤخر و اذا اطلق لفظ الحجبة و تذكر
بلا قيد يراد بها هذه الحدة المؤخرة و ان مالت الی جانب تسمى بالالتواء • ثم الحجبة اما بسبب باد كضربة
او سقطت او بدني كرتوبة فالجبة و ریح و هذا النوع الاخير اي الریحی يسمى ریح الافرسة هذا
خلاصة ما في بحر الجواهر و الاقسرائي •

الحديبية فرقة من المعتزلة اتباع فضل الحديبي ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واتم عليهم نعمته ثم ابتلاهم وكلفهم بشكر نعمته فاطاعه بعضهم في الجميع فامرهم الى دار نعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعضهم في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعضهم في البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان و سائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة مادامت ذنوبه معه وهذا عين القول بالتناسخ كذا في شرح المواقف •

الحسب بفتح الحاء و السين المهملتين بزرگي مرد از روي نسب كما في الصراح • ودر كشف اللغات گوید حسب بفتحيتين بزرگي و بزرگواري مرد دردين و مال • وفي فتح القدير في باب الكفر من كتاب الذكاح الحسب مكارم الاخلاق • و في المحيط عن صدر الاسلام الحسيب هو الذي له جاه وحشمت ومنصب •

الحساب بالكسر والضم وتخفيف السين المهملة في اللغة شمار و شمر دن على ما في المنتخب • و يطلق ايضا في الاصطلاح على علم من العلوم المدونة وقد سبق في المقدمة وهو نوعان نظري و عملي و العملي نوعان هوائي و غير هوائي مسمى بالتخت والتراب على ما عرفت • و حساب الابد اسم حساب مخصوص و يسمى بالجمال ايضا و ذلك انهم عينوا من حروف ابد هوز حظي كل من سعفص قرشت تخذ فظغ من الالف الى الطاء المهملة لاحاد التسعة المتوالية على الترتيب المذكور و من الياء المثناة التحتانية الى الصاد المهملة للعشرات التسعة المتوالية على الترتيب و من القاف الى الطاء المعجمة لاحاد المئات التسع كذلك و عينوا الغين المعجمة لالاف • در حديث آمده است و يل لعالم جهل من تفسير الابد و معنى ابد اينست ابد اي وجد آدم في المعصية هوز اي اتبع هواه فزال عنه نعيم الجنة حظي اي حط عنه ذنبه بالتوبة و الاستغفار كل من اي متكلم بكلمات فتاب عليه بالقبول و الرحمة سعفص اي ضاق عليه الدنيا ففرض عليه قرشت اي اقر بذنبه فبر عليه بالكرامة تخذ اي اخذ من الله القوة فظغ اي شجع عن و سواس الشيطان بعزيمة لاله الا الله محمد رسول الله • و الحساب صاحب الحساب • و الحسابات بفتح السين عندهم هي ما سوى المساحة و باب الجبر و المقابلة من ابواب علم الحساب و سمي بالمفتوحات ايضا كذا في شرح خلاصة الحساب للمولوي السيد عصمة الله •

الاحتساب * و الحسبة في اللغة بمعنى العد و الحساب و يجيى الاحتساب بمعنى الانكار

على شيىء والحصبة بمعنى التدبير • وفى الشرع هما الامر بالمعروف اذا ظهر تركه والنهي عن المنكر اذا ظهر فعله • ثم الحصبة فى الشريعة عام يتناول كل مشروع يفعل لله تعالى كالاذان والامامة واداء الشهادة الى كثرة تعداده ولهذا قيل القضاء باب من ابواب الحصبة • وفى العرف اختص بامور احدها اراقه الخمر و ثانيها كسر المعازف و ثالثها اصلاح الشوارع كذا فى نصاب الاحتساب •

الحصبة بالفتح وسكون الصاد المهملة فى اللغة مرضيصة كه براندام انعان بر آيد باتى وحصب بتريك ماد مصدر منه كذا فى الصراح • قال الاطباء الحصبة بثور حمر كحب الجوارس اذا ابتدأت تظهر كعض البراغيث ثم تحجب ولا تنقيح بل يصير خشك ريشة وسببها صفراء حارة رقيقة وكثيرا يحصل مثل تلك الصفراء من غليان الدم وسخونته وحرقته ولذا قيل الحصبة كانها جدري صفراوي كما ان الجدري حصبة دموية • والمضاعف من الحصبة وكذا من الجدري ان يكون في جوف كل بثرة بثرة اخرى وهوردي لدالته على كثرة المادة • والمختلط ما يختلط من المضاعف وغير المضاعف كذا فى الاقسرائي •

فصل الثاء المثلثة * الحدث بفتح الحاء والذال المهملتين فى اللغة بمعنى نويدا شدة وهرجه طهارت تباه كند وحدث مردم كما فى المذهب ويكنز اللغات • وعند اهل العربية هو امر يقوم بالفاعل اى معنى قائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب والمشي او لم يصدر كالطول والقصر كما فى الرضي والمراد بالمعنى المتجدد ويجيى في لفظ المصدر في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة • ويطلق ايضا عندهم على المفعول المطلق وسمى حدثانا وفلا ايضا كما فى الارشاد ويجيى في فصل الالم من باب الفاء • وعند الفقهاء هو النجاسة الحكيمة ولا يطلق على الحقيقية بخلاف النجس فانه يطلق على الحقيقية والحكيمة كذا فى العارفة حاشية شرح الوقاية • وفى البرجندي فى نواقض الوضوء الحدث هو النجاسة الحكيمة التي ترتفع بالوضوء او الغسل او التيمم • وقد يطلق على ما حصلت بخروجه تلك النجاسة وفى شرح المنهاج فتاوى الشافعية مراد الفقهاء من لفظ الحدث معنى مقدر على الاعضاء معلول لاحد الاسباب المذكورة فى الشرع كخروج شيىء من القبل او الدبر ونحو ذلك ولا يصح التعبير عنه بما يوجب الوضوء لان الحدث لا يوجب به وحده بل مع القيام الى الصلوة انتهى •

الحدوث بالضم مقابل القدم والحداث مقابل القديم وهو اضافي وحقيقي ذاتي وزماني ويجيى مستوفى في لفظ القدم في فصل الميم من باب القاف • قال الحكماء الحدوث يستدعي مدة اى زمانا ومادة اى محلا اما موضوعا ان كان الحداث عرضا واما هيولى ان كان صورة واما جساما يتعلق به انكان نفسا وتحقيقه يطلب من شرح المواقف •

الاحداث بكسر الالف هو مرادف للتكوين وقيل لا ويجيى في فصل النون من باب الكلف وقد سبق ايضا في لفظ الابداع في فصل العين المهملة من باب الباء الموحدة •

الحديث لغة ضد القديم ويستعمل في قليل الكلام وكثيرة • وفي اصطلاح المحدثين قول الرسول صلى

الله عليه وآله وسلم وحكاية فعله وتقريره • وفي الخلاصة او قول الصحابي والتابعي • وقال في خلاصة الخلاصة

الحديث هو قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمروي عن قوله وفعله وتقريره • وقد يطلق على

قول الصحابة والتابعين والمروي عن آثارهم • وفي شرح النخبة الحديث ما اضيف الى النبي صلى

الله عليه وآله وسلم قولاً او فعلاً او تقريراً او صفة وقيل روياً حتى الحركات والسكنات في اليقظة فهو اعم من الحنة •

وكثيراً ما يقع في كلام اهل الحديث ومنهم العراقي ما يدل على ترادفهما والمفهوم من التلويح ان السنة

اعم من الحديث حيث قال السنة ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث

او فعل او تقرير انتهى • وقيد غير القرآن احترازاً عن القرآن فانه لا يسمى حديثاً اصطلاحاً ويدخل في القرآن

ما نسخ تلاوته سواء بقي حكمه اولاً وكذا القرآت الشاذة والمشهورة اما الاول فلما ذكر في الاتقان في نوع

النسخ حيث قال النسخ في القرآن على ثلاثة اضرب الاول ما نسخ تلاوته وحكمه معا قالت عائشة رضي

الله تعالى عنه كان فيما انزل عشر صفات معلومات فنسخت بخمس معلومات فتوفي رسول الله صلى الله عليه

وآله وسلم وهن مما يقرء من القرآن رواه الشيخان • ومعنى قولها وهن مما يقرء ان التلاوة نسخت ايضا

ولم يبلغ ذلك كل الناس الى بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فتوفي وبعض الناس

يقرءها • وقال ابو موسى الاشعري نزلت ثم رفعت والثاني ما نسخ حكمه دون تلاوته والثالث ما نسخ تلاوته

دون حكمه قال ابو عبيد حدثنا اسمعيل بن ابراهيم عن ايوب عن نافع عن ابن عمر قال لا يقول احدكم قد

اخذت القرآن كله وما يدريه ما كله فانه قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقبل قد اخذت منه ما ظهر وقال حدثنا

ابن ابي مريم عن ابن لهيعة عن ابي الاسود عن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كانت

سورة الاحزاب تقرأ في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم مائتي آية كتب عثمان المصاحف لم يقدر

منها الا على ما هو الآن • ثم ذكر صاحب الاتقان في هذا الضرب آيات منها اذا زنا الشيخ والشيخة فارجموها

البقرة نكالا من الله والله عزيز حكيم ومنها لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فاعطيته سأل ثانيا فاعطيته

سأل ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب وان ذات الدين عند الله الحنفية

غير اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيراً فلن يكفره انتهى • وايضا قد صرح الجلي في حاشية التلويح

في ركن السنة في بيان تعريف السنة بان منسوخ التلاوة ليس من السنة واما الثاني فلما ذكر في الاتقان

ايضاً في نوع اقسام القراءة حيث قال قال القاضي جلال الدين البلقيني القراءة تنقسم الى متواتر واحاد

وشاذ • فالمتواتر القرآت السبع المشهورة • والاحاد القرآت الثلاث التي هي تمام العشر ويلحق بها قرآت

الصحابة • والشاذ قرآت التابعين كالأعمش • وقال مكي ما روي في القرآن على ثلاثة اقسام قسم

يقرء به ويكفر جاحده وهو ما نقله الثقات ووافق العربية وخط المصحف وقسم ضم نقله

عن الاحاد وضع في العربية وخالف لفظ الخط فيقبل ولا يقرأ به لمرتين مخالفتها لما اجمع عليه
وانه لم يؤخذ باجماع بل بخبر الاحاد ولا يثبت به قرآن ولا يكرر جاحده و لبئس ما صنع اذ
جحد وقسم نقله ثقة ولا وجه له في العربية او نقله غير ثقة فلا يقبل و ان وافق الخط • وقال
الزركشي القرآن والقرآت حقيقتان متغايرتان • فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه
 وآله وسلم للبيان والاعجاز • والقرآت اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف او كيفيتها من تخفيف
وتشديد وغيرهما انتهى • فان قيل قد ذكر صاحب التوضيح ان القرآن هو ما نقل الينا من دفني المصاحف
تواترا وقال سعد الملة والدين في التلويح فخرج جميع ما عدا القرآن كسائر الكتب الضاربة
وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة والقرآت الشاذة والمشهورة وقال في مختصر
الاصول ما نقل احادا فليس بقرآن • قلت قد ذكر في العنبر ان غرض الاصولي هو تعريف القرآن الذي هو
جنسه دليل في الفقه انتهى • ولا خلاف في ان القرآن الذي هو دليل من الاثبات الاربعة الفقهية ليس الا هو
القرآن المنقول في المصاحف تواترا فلا تدافع بين ما ذكره صاحب الاتقان • التقسيم • الحديث
اما نبوي واما الهوي ويسمى حديثا قد ساء ايضا • فالحديث القدسي هو الذي يرويه النبي صلى الله
عليه وآله وسلم عن ربه عز وجل • والنبوي ما لا يكون كذلك هكذا يفهم مما ذكر ابن حجر في الفتح المبين
في شرح الحديث الرابع والعشرين • وقال الجلي في حاشية التلويح في الركن الاول عند بيان معنى القرآن
الاحاديث الالهية هي التي اوحى الله تعالى الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة المعراج وتسمى
باسرار الوحي • مائدة • قال ابن حجر هناك لابد من بيان الفرق بين الوحي المتلوه هو القرآن والوحي
المروي عنه صلى الله عليه وآله وسلم عن ربه عز وجل وهو ما ورد من الاحاديث الالهية وتسمى القدسية
وهي اكثر من مائة وقد جمعها بعضهم في جزء كبير اعلم ان الكلام المضاف الى تعالى اقسام اولها واشرفها
القرآن لتميزه عن البقية باعجازه وكونه معجزة باقية على مر الدهور محفوظة من التغيير والتبديل
وبحرمة مسه للتحدث وتلاوته لنحو الجنب وروايته بالمعنى وبتعيينه في الصلوة وبتسميته قرآنا وبان
كل حرف منه بعشرة وبامتناع بيعه في رواية عند احمد وكرهته عندنا وبتسمية الجملة منه آية وسورة •
وغيره من بقية الكتب والاحاديث القدسية لا يثبت لها شيء من ذلك فيجوز مسه وتلاوته لمن
ذكره روايته بالمعنى ولا يجزى في الصلوة بل يبطلها ولا يسمى قرآنا ولا يعطى قاريه بكل حرف عشرة
ولا يمنح بيعه ولا يكره اتفاقا ولا يسمى بعضه آية ولا سورة اتفاقا ايضا وثانيها كتب الانبياء عليهم الصلوة
والسلام قبل تغييرها وتبدلها وثالثها بقية الاحاديث القدسية وهي ما نقل اليها احادا عنه صلى الله عليه
 وآله وسلم مع اسنادها لها عن ربه فهي من كلامه تعالى فتضاف اليه وهو الاغلب ونسبتها اليه حينئذ نسبة
انشاء لا المتكلم بها اولا • وقد يضاف الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه المنجبر بها من الله تعالى

يختلف القرآن فانه لا يضاف الا اليه تعالى فيقال فيه قال الله تعالى وفيها قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه • واختلف في بقية السنة هل هو كله بوحى اولا وآية وما ينطق عن الهوى فويذ الاول ومن ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم الا اني اوتيت الكتاب ومثله معه ولا تنحصر تلك الاحاديث في كيفية من كيليات الوحي بل يجوز ان تنزل باي كيفية من كيفياته كرويا النوم واللقاء في الرُوع وعلى لسان الملك • ولراويها صيغتان احدهما ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيما يروى عن ربه وهي عبارة السلف وتايدتهما ان يقول قال الله تعالى فيما رواه عنه رسوله صلى الله عليه وآله وسلم والمعنى واحد انتهى كلامه • وفي فوائد الامير حميد الدين الفرق بين القرآن والحديث القدسي على ستة اوجه الوجه الاول ان القرآن معجز والحديث القدسي لا يكون معجزا والثاني ان الصلوة لا تكون الا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي والثالث ان جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحده الرابع ان القرآن لابد فيه من كون جبرئيل عليه السلام واسطة بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبين الله تعالى بخلاف الحديث القدسي والخامس ان القرآن يجب ان يكون لفظا من الله تعالى وفي الحديث القدسي يجوز لفظ من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والسادس ان القرآن لا يمس الا بالطهارة والحديث القدسي يجوز مسه من المحدث انتهى • وتبين بهذا الفرق بين الحديث القدسي وبين ما نسخ تلاوته ايضا لما عرفت فيما نقلنا من الاتقان من انه يسمى بالقرآن والآية * تقسيم آخر * ينقسم الحديث ايضا الى صحيح وحسن وضعيف وكل منها الى ثلاثة عشر صنفا المسند والمتصل والمرتفع والمعنع والمعلق والفرد والمدرج والمشهور والعزیز والغريب والمصحف والمسلسل وزائد الثقة • وينقسم الضعيف الى اثنى عشر قصما الموقوف والمعطوع والمرسل والمنقطع والمعضل والشاذ والمنكر والمعلل والمبدل والمضطرب والمقلوب والموضوع هكذا في خلاصة الخلاصة وله اقسام آخر وبيان الجميع في مواضعها • فائدة • اختلف اهل الحديث في الفرق بين الحديث والخبر فقيل هما مترادفان وقيل الخبر اعم من الحديث لانه يصدق على كل ما جاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن غيره بخلاف الحديث فانه يختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فكل حديث خبر من غير عكس كلي • وقيل هما متباينان فان الحديث ما جاء عن النبي عليه الصلوة والسلام والخبر ما جاء عن غيره ومن ثم قيل لمن يشتغل بالتواريخ وماشا كلها الاخباري ومن يشتغل بالسنة النبوية المحدث هكذا في شرح النخبة وشرحه • ومعى الجواهر واما الاثر فمن اصطلاح الفقهاء فانهم يستعملونه في كلام السلف والخبر في حديث الرسول عليه الصلوة والسلام وقيل الخبر يباين الحديث ويرادف الاثر •

علم الحديث هو علم يعرف به اقوال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وافعاله واحواله وقد

سبق في المقدمة •

التحديث لغة الاخبار • وعند المحدثين اخبار خاص بما سمع من لفظ الشيخ اي اخبار خاص بحديث سمع الراوي بلفظه من الشيخ وهو الشائع عند المشاركة و من تبعهم • و اما غالب المغاربة فلم يستعملوا هذا الاصطلاح بل الاخبار والتحديث عندهم بمعنى واحد • فعلى القول الشائع يحمل ما اذا قال حدثنا على السماع من الشيخ وفيما اذا قال اخبرنا على سماع الشيخ وكلاهما اي التحديث و الاخبار عندهم من صيغ الاداء هكذا في شرح النخبة و شرحه • و قال الحافظ في فتح الباري في كتاب العلم التحديث و الاخبار والانباء سواء عند اهل العلم بلا خلاف بالنسبة الى اللغة • و اما بالنسبة الى الاصطلاح ففيه الخلاف فمنهم من استمر على اصل اللغة وهذا رأي الزهري و مالك و ابن عيينة و يحيى القطان و اكثر الحجازيين والكوفيين و عليه استمر عمل المغاربة و رجحه ابن الحاجب في مختصره ونقل عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة ومنهم من رأى اطلاق ذلك حيث يقرأ الشيخ من لفظه و تقييده حيث يقرأ عليه وهو مذهب اسحاق بن راهويه و النسائي و ابن حبان و ابن مندة وغيرهم ومنهم من رأى التفرقة بين الصيغ بحسب افتراق التحمل فيخسون التحديث بما تلفظ به الشيخ و الاخبار بما يقرأ عليه وهذا مذهب ابن جريح و الوزاعي و الشافعي و ابن وهب و جمهور اهل المشرق • ثم احدث اتباعهم تفصيلا آخر فمن سمع وحده من لفظ الشيخ افرد فقال حدثني و من سمع من غيره جمع و من قرأ بنفسه على الشيخ افرد فقال اخبرني وهذا مستحسن وليس بواجب عندهم و انما ارادوا التمييز بين احوال التحمل • و ظن بعضهم ان ذلك على سبيل الوجوب فتكلفوا في الاحتجاج عليه وله بما لا طائل تحته نعم يحتاج المتأخرون الى مراعاة الاصطلاح المذكور لئلا يختلط لانه صار حقيقة عرفية عندهم فمن تجوز عنها احتاج الى الاتيان بقرينة تدل على مراده والا فلا يؤمن اختلاط المسموع بالمجاز فيحمل ما يرد من الفاظ المتقدمين على محمل واحد بخلاف المتأخرين انتهى كلامه •

المحدث بكسر الدال المشددة على انه اسم فاعل من التحديث هو عند المحدثين على ما ذكره العراقي من يكون كتب و قرأ و سمع و وعى و رحل الى الدائن و القرى و حصل اصولا و علق فروعا من كتب المسانيد و العلل و التواريخ التي تقرب من الف تصنيف و قيل من تحمل الحديث رواية واعتنى به دراية كذا في شرح النخبة •

المحدث بفتح الدال المشددة على انه اسم مفعول من التحديث عند المحدثين هو الملم الذي اذا رأى رأيا او ظن ظنا اصاب كانه حدث به و القى في روعه من عالم الملكوت كذا ذكر القاضي في شرح المصابيح في باب مناقب عمر رضي الله عنه • و قال السيد الشريف في حاشية المشكوة المحدث الصادق الظن كانه الملم من الملاء الاعلى و حدث بالامر و حقيقته • و در ترجمه مشكوة كفته محدث بمعني ملهم است گویا بوي تحديث کرده مي شود و خبر داده مي شود • و در مجمع البحار كفته

كسي كه انداخته شده است در دل وی سخني پس خبر مي دهد بآن بحدس و فراست ایماني مخصوص مي گرداند حق تعالی بدان هرکرا که مي خواهد از بندگان خود • وقيل آنکه چون ظن کند بچيزي صواب بود گویا حديث کرد شده است بوي • وقيل کلام مي کنند بوي ملائک انتهى کلامه • والمحدث عند النخاعة ويسمى المحدث به ايضا هو المسند والمحدث عنه عندهم هو المسند اليه كما في المصباح •

المحدث على صيغة اسم المفعول من الاحداث اسم ركض الخيل كما يجيى فى الضاد المعجمة من باب الراء المهملة •

المحادثة نزد صوفيه خطاب حق است بنده را در صورتی از عالم ملک همچنانکه ندا فرمودند موسی را علیه السلام از شجره • شعر • بلسان شجر سخن فرمود • خود بآن سمع موسی بشنود • کذا نقل عن عبد الرزاق الکشي •

الحارثية بالراء المهملة فرقة من الإباضية اصحاب ابي الحارث الاباضي وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

فصل الجيم * الحج بالفتح والتشديد لغة القصد الى شئ و شريعة القصد الى بيت الحرام ابي الكعبة باعمال مخصوصة في وقت مخصوص كما قالوا وفتح الحاء وكسرها لغة وقيل الكسر لغة اهل نجد و الفتح لغيرهم وقيل بالفتح الاسم وبالكسر المصدر وقيل بالعكس كما في فتح الباري وكذا في جامع الرموز • وفي البرجندي هو لغة القصد غلب على قصد الكعبة للنسك المعروف والحجة بالكسر المرة والقياس الفتح الا انه لم يسمع وقال الخليل حج فلان علينا اي قدم فا طلق هذا اللفظ على القدوم الى مكة انتهى • ثم ا حج نوعان الحج الاكبر وهو حج الاسلام والحج الاصغر وهو العمرة كذا في جامع الرموز • واما الحج عند الصوفية فاشارة الى استمرار القصد في الطلب لله تعالى فالاحرام اشارة الى ترك شهود المخلوقات • ثم ترك المخطط اشارة الى تجرده عن صفاته المذمومة بالصفات المحمودة • ثم ترك حلق الراس اشارة الى ترك الرياسة البشرية • ثم ترك تقليم الاظفار اشارة الى شهود فعل الله في الاعمال الصادرة منه • ثم ترك الطيب اشارة الى التجرد عن الاسماء والصفات بتحقيقة بحقيقة الذات • ثم ترك النكاح اشارة الى التعفف عن التصرف في الوجود • ثم ترك الكحل اشارة الى الكف عن طلب الكشف بالاسترسال في هوية الاحدية • ثم الميقات عبارة عن القلب • ثم مكة عبارة عن المرتبة الالهية • ثم الكعبة عبارة عن الذات • ثم الحجر الاسود عبارة عن اللطيفة الانسانية واسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبيعية واليه الاشارة بقوله عليه السلام نزل الحجر الاسود اشد بياض من اللبن فسودته خطايا بني آدم وهذا معنى قوله تعالى ثم ردناه اسفل سافلين • فاذا فهمت هذا فاعلم ان الطواف عبارة عما ينبغي له من ان يدرك هويته ومحتده ومنشأه ومشهده فكونه سبعة اشارة الى اوصافه السبعة التي بها تمت ذاته وهي الحيوة

والعلم و الإرادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام • ثم النكتة في اقتران هذا العدد بالطواف هو ليرجع من هذه الصفات الى صفات الله تعالى فينسب حيوته الى الله و علمه الى الله و كذا البواقي فيكون كما قال عليه السلام اكون سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصره الحديث • ثم الصلوة مطلقا بعد الطواف اشارة الى بروز الاحدية و قيام ناموسها فيمن ثم له ذلك • و كونها تستحب ان تكون خلف مقام ابراهيم اشارة الى مقام الخلقة فهو عبارة عن ظهور الآثار في جسده فان مسح بيده ابرأ الاكمة والا برص وان مشى برجله طويت له الارض وكذلك باقي اعضائه لتحلل الانوار الالهية فيها من غير حلول • ثم زمزم اشارة الى علوم الحقائق و الشرب منها اشارة الى التطلع من ذلك • ثم الصفا اشارة الى التصفي عن الصفات الخلقية • ثم المروة اشارة الى الارتواء من الشرب بكاسات الاسماء و الصفات الالهية • ثم الحلق حينئذ اشارة الى تحقق الرياسة الالهية في ذلك المقام • ثم القصر اشارة لمن قصر فنزل عن درجة التحقيق التي هي مرتبة اهل القرية فهو في درجة العيان و ذلك حظ كانه الصديقين • ثم الخروج من الاحرام عبارة عن التوسع للخلق و النزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق • ثم عرفات عبارة عن مقام المعرفة بالله و العلمين عبارة عن الجمال و الجلال اللذان عليهما سبيل المعرفة بالله لانهما الادلة على الله تعالى • ثم المزدلفة عبارة عن شموع المقام و تعاليه • ثم المشعر الحرام عبارة عن تعظيم الحرمات الالهية بالوقوف مع الامور الشرعية • ثم منى عبارة عن بلوغ المنى لاهل مقام القرية • ثم الجمار الثلاث عبارة عن النفس و الطبع و العادة فيحصب كلا منهم بسبع حصوات يعني يفنيها و يدحضها بقوة آثار السبع الصفات الالهية • ثم طواف الافاضة عبارة عن دوام الترقى لدوام الفيض الأنهي و انه لا ينقطع بعد الكمال الانساني اذ لا نهاية لله تعالى • ثم طواف الوداع اشارة الى الله تعالى بطريق الحال لانه ايداع سر الله في مستحقه فاسرار الحق تعالى و ديدة عند الولي لمن يستحقها لقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم كذا في الانسان الكامل •

الحجة بالضم مرادف للدليل كما في شرح الطوالح • و الحجة الالزامية هي المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم المقصود منها الزام الخصم و اسكاته و هي شائعة في الكتب • و القول بعدم افادتها الالتزام لعدم صدقها في نفس الامر قول بلا دليل لا يعاب به كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • و الحجة عند المحدثين هو الذي احاط علمه بثلاثمائة الف حديث متنا و اسنادا و احوال رواه جرحا و تعديلا و تاريخا و قد مر في المقدمة • و عند السبعية تطلق على معنى آخر يجيء في فصل العين المهمة من باب المعين المهمة •

الاجتماع بالدليل نرد بلغاء آنست كه شاعر صفتي يا مقدمه ادعائيه ايراد كند بعده آنرا به براهين عقليه يا دلائل نقلية ثابت كند مثاله • شعر • بياميزد ز تو باغي و گر برهان كسي خواهد • قدت سرويسبت و زلفت سنبل و گل رخ • كذا في جامع الصنائع •

الحاجة در مجمع السلوك ميگريد ضرورت مقداريرا گویند که آدمي بي آن بقا نيابد و آنرا حقوق نفس نيزگویند • و حاجت مقداريرا گویند که آدمي بي آن بقا يابد مع هذا بدو محتاج شود چون جامه دوم بالاي پيراهن و نعلين درپاي • و فضول آنرا گویند که ازین هر دو قسم بيرون بود و آن پایاني ندارد پس بايد که مرید مبتدي ترک حاجت و فضول نمايد و ترک ضرورت نکند انتهى •

فصل الدال المهمة * الحد بالفتح لغة المنع و نهاية الشيء • وعند المهندسين نهاية المقدار و هو الخط والسطح و الجسم التعليمي و يسمى طرفا ايضا و قد يكون مشتركا و يسمى حدا مشتركا ايضا و هو ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لحد هما و بداية للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة و اذا قسم السطح كذلك فالحد المشترك بينهما الخط و في الجسم المنقسم كذلك السطح • والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا و اذا فصل عنه لم ينقص شيئا و الا لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة و الى ثلاثة تقسيما الى خمسة و هكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه و كذا الخط بالقياس الى السطح و السطح بالقياس الى الجسم • أعلم ان نهاية الخط المتناهي الوضع لا المقدار نقطة و نهاية السطح المتناهي الوضع و المقدار بالذات خط او نقطة و نهاية الجسم بالذات سطح و ان شئت التوضيح فارجع الى شرحنا لضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين و شرح المواقف في مبحث تقسيم الكم • و حد الكوكب هو جرم الكوكب و نوره في الفلك و يجيء في لفظ الاتصال في فصل الام من باب الواو • و ايضا يقسم المنجمون كل برج على الخمسة المتحيرة باقسام مختلفة غير متساوية و يسمى كل قسم منها حدا مثلا يقولون ستة درج من اول الحمل حد المشتري ثم الستة الاخرى حد الزهرة ثم الاربعة بعدها حد عطارد ثم الخمسة حد المريخ ثم الخمسة الباقية حد الزحل و في تقسيم الحدود اختلافات كثيرة تطلب من كتب النجوم و يقال لذلك الكوكب صاحب الحد أعلم انهم يحركون دلائل الطالع من درجة الطالع و العاشر و غيرها اي يعتبرون حركتها في السنة الشمسية بمقدار درجة واحدة من المعدل و يسمون هذا العمل تسييرا و اذا بلغ التسيير بحد كوكب ما من الخمسة المتحيرة يسمى موضعه بدرجة القسمة و صاحب ذلك الحد يسمى بالقاسم و تفصيله يطلب من كتب النجوم • و عند الفقهاء عقوبة مقدرة تجب حقاله تعالى فلا يسمى القصاص حدا لانه حق العبد ولا التعزير لعدم التقدير • والمراد بالعقوبة ههنا ما يكون بالضرب او القتل او القطع فخرج عنه الكفارات فان فيها معنى العباداة و العقوبة و كذا الخراج فانه مؤنة فيها عقوبة هذا هو المشهور • و في غير المشهور عقوبة مقدرة شرعا فيسمى القصاص حدا لكن الحد على هذا على قسمين قسم يصح فيه العقو و قسم

لا يقبل العفو. و الحد على الاول لا يقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه عند الحاكم و المقصد الاملي من شرعه الانزجار عما يتضرره العباد هكذا يستفاد من الهداية و فتح القدير و البرجندي • و يطلق ايضا على ما يتميز به عقار من غيره مما لا يتغير كالدور و الاراضي فالسور و الطريق و النهر لا يصلح حدا لانه يزيد و ينقص و يخرب و هذا عنده خلافا لهما و هو المختار عند شمس الاسلام كذا في جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى وقع في قولهم لابد في دعوى العقار من ذكر الحدود الاربعة او الثلاثة • و عند الاصوليين مرادف للمعرف بالكسرو هو ما يميز الشيء عن غيره و ذلك الشيء يسمى محدودا و معرفا بالفتح • و هو ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل في الذهن صورة غير حاملة او يفيد تمييز صورة حاملة عماعداها والثاني حد لفظي اذ فائدته معرفة كون اللفظ بازاء معنى و الاول اما ان يكون بمحض الذاتيات و هو الحد الحقيقي لافادته حقائق المحدودات فان كان جميعا فتام و الا فناقص و اما ان لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي • و اما التعريف الاسمي سواء كان حدا او رسما فالمقصود منه تحصيل صور المفهومات الاصطلاحية و غيرها من الماهيات الاعتبارية فيندرج في القول الشارح المخصوص بالتصورات المكتسبة حدا او رسما لا نبأته عن ذاتيات مفهوم الاسم او عنه بلا زمة هكذا في العضدي و حاشيته للسند و كذا عند اهل العربية اي مرادف للمعرف قال المولوي عبد الغفور و عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في شرح عبارة الكافية و قد علم بذلك حد كل واحد منها ما حاصله انه ليس غرض الادباء من الحد الا التمييز التام و اما التمييز بين الذاتيات والعرضيات فوظيفة الفلاسفة الباحثين عن احوال الموجودات على ماهي عليه • فالحد عند الادباء هو المعرف الجامع المانع وهكذا ذكر المولوي عصام الدين حيث قال معنى الحد عند الادباء المعرف الجامع المانع كما صرح به ابن الحاجب في الاصول • و عند المنطقيين يطلق في باب التعريفات على ما يقابل الرسمي و اللفظي و هو ما يكون بالذاتيات • و في باب القياس على ما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول قال في شرح المطالع لابد في كل قياس حملي من مقدمتين تشتركان في حد و يسمى ذلك الحد حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب و تنفرد احدى المقدمتين بحد هو موضوع المطلوب و يسمى اصغر لان الموضوع في الغالب اخص فيكون اقل افرادا فيكون اصغر و تنفرد المقدمة الثانية بحد هو محمول المطلوب و يسمى اكبر لانه في الغالب اعم فيكون اكثر افرادا فما ينحل اليه مقدمة القياس كالموضوع و المحمول يسمى حدا لانه طرف النسبة تشبيها له بالحد الذي هو في كتب الرياضيين • فكل قياس يشتمل على ثلاثة حدود الاصغر و الاكبر و الاوسط مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان و كل حيوان جسم فالمطلوب اي النتيجة الحاملة منه كل انسان جسم و الانسان حد اصغر و الحيوان حد اوسط و الجسم حد اكبر هذا • ثم ان هذه الاصطلاحات غير مختصة بالقياس الحملي فالواجب ان تعتبر بحيث تعمه و غيره فيبدل لفظ الموضوع بالمحكوم عليه و لفظ المحمول بالمحكوم به انتهى • و يؤيد هذا التعميم

ما في الطيبي من ان المشترك المكرر بين مقدمتي القياس فصاعدا يسمى اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب سواء كان موضوعا او محمولا مقدما او تاليا انتهى • وقال الصادق الحلواني في حاشيته في هذه العبارة اشعار بان الحد الاوسط لا يختص بالاقتراني ولا الحكلي ولا البسيط و ظاهر كلام القوم خلاف الكل لاشعاره باختصاصه بالاقتراني الحكلي البسيط •

المحدود قد علم معناه بما سبق في لفظ الحد الا ان في المعنى الاخير المستعمل في باب القياس لا تسمى المقدمة ولا النسبة محدودة اصطلاحا • ويطلق ايضا عند النحاة على قسم من الظرف المسمى بالموقت و يقابله المبهم و على قسم من المفعول المطلق المسمى بالموقت ايضا و يقابله المبهم ايضا و يجيء في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة •

محدد الجهات هو الفلك الاعظم وقد يطلق عليه بلا اضافة ويجيء في فصل الكاف من باب الفاء •

الحسد بفتح الحاء والسين المهملتين في اللغة بد خواستن كما في الصراح • وفي خلاصة السلوك الحسد حده عند اهل السلوك ارادة زوال نعم الحسود وقيل الذي لا يرضى اهله بقسمة الواجد وقيل الحسد احسن افعال الشيطان و اقبح احوال الانسان و قيل الحسد داء لا دواء له الا الموت و قيل الحسد جرح لا يندمل الا بهلاك الحاسد او المحسود و قيل الحسد نار وتودها الحاسد و قال حكيم الحسد في كل احوال الاشياء مذموم الا بالعلم والعمل بالعلم والسخاوة بالمال والتواضع بالبدن انتهى • در صحائف آرد حسد آنست كه زوال نعمت ديگري خواهد و اين در جميع مذاهب حرام است و اما اگر زوال آن نخواهد بلكه بر خود نيز مثل آن خواهد حرام نباشد و اين را غبطه گویند میان اهل بهشت اين خواهد بود • در مجمع السلوك مي آرد حسد آرزو بردن بر نعمت غيري كه مخصوص بدو است و يا بر زوال نعمت غيري پس اگر خداي تعالى شخصي را بصفتي مخصوص گرداند و شخصي ديگر آرزو دارد كه آن صفت بمن نيز حاصل شود اين را حسد گویند چه اين شخص آرزو دارد بر زوال خصوص نعمت و اگر آرزو برد بر حصول نعمت غيري بدون زوال آن نعمت و يا خصوص آن نعمت بدان غير اين را غبطه گویند و اين محمود است • و ذكر في منهاج العابدین الحسد ارادتك بزوال نعم الله عن اخيك المسلم مما له فيه صلاح فان لم ترد زوالها فهو غبطة و على هذا يحمل قوله عليه وآله وسلم لا حسد الا في اثنين اي لا غبطة الا في ذلك فعبر عن الغبطة بالحسد اتساعا لتقار بهما فان لم يكن فيه صلاح فاردت زواله عنه فذلك غيرة و ضد الحسد النصيحة • فان قيل كيف يعلم ان له فيه صلاح او فساد • قلت يعلم بالظن الغالب فانه جار مجرى العلم في هذا الموضع • ثم ان اشتبه عليك فلا ترد زوال نعمة ولا بقاءها من احد من المسلمين الا مقيدا بالتفويض و شرط الصلاح لتخلص من حكم الحسد انتهى كلام مجمع السلوك •

الحمد بالفتح وسكون الميم في اللغة هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على قصد التعظيم و نقيضه الذم وهذا أولى مما قيل هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل لان الحمد لا يتحقق الا بعد امور ثلثة الوصف بالجميل وهو المحمود به وكونه على الجميل الاختياري اعنى المحمود عليه وكونه على قصد التعظيم والتعريف الاول مشتمل على جميع هذه الامور بخلاف التعريف الثاني فانه لا يشتمل المحمود عليه ان جعل الباء صلة للوصف كما هو الظاهر او المحمود به ان جعل الباء للسببية . فان قيل اذا وصف المنعم بالشجاعة ونحوها لاجل انعامه كانت الشجاعة محمودا بها والانعام محمودا عليه واما اذا وصف الشجاع بالشجاعة لشجاعته لم يكن هناك محمود عليه مع ان هذا الوصف حمد قطعا . قلت تلك الشجاعة من حيث انها كان الوصف بها كانت محمودا بها ومن حيث قيامها بحملها كانت محمودا عليها فهما متغايران هنا بالاعتبار ولذا يقال وصفته بالشجاعة لكونه شجاعا . ثم الوصف يتبادر منه ذكر ما يدل على صفة الكمال فيكون قولا مخصوصا قصار مورد الحمد اللسان وحده ولما لم يقيد الوصف بكونه في مقابلة النعمة ظهر ان الحمد قد يكون واقعا بازاء النعمة وقد لا يكون . وبقيد الجميل المحمود به يخرج الوصف على الجميل بما ليس بجميل . وبقيد الجميل المحمود عليه يخرج الوصف على غير الجميل . وفي قيد الاختياري اشارة الى ان الحمد اخص من المدح والبعض اعتبر قيد الاختياري في جميع المحمود به وهو غير مشهور فانه يعم الاختياري وغيره على الاظهر وعلى هذا قيل الحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري من انعام او غيره والمدح هو الثناء باللسان على الجميل مطلقا يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها على ذلك فالحمد يختص بالتفاعل المختار دون المدح فانه يقع على الحي وغيره وبالجملة فالممدوح عليه كالممدوح به لا يجب ان يكون اختياريا بخلاف المحمود عليه فانه يجب كونه اختياريا . ومنهم من منع صحة المدح على ما ليس اختياريا وجعل مثال اللؤلؤ مصنوعا . وتوضيحه ما ذكره السيد السند في حاشية ايساغوجي من ان من يقول بكون الجميل الاختياري ماخوذا في الحمد انما يقول بكونه ماخوذا فيه بحسب العقل ولا فرق فيه بين الحمد والمدح صرح به صاحب الكشف حيث قال وكل ذي لب اذا رجع الى بصيرته لا يخفى عليه ان الانسان لا يمدح بغير فعله وقد نفى الله تعالى على الذين انزل فيهم و يحبون ان يحمدا بما لم يفعلوا الآية . ثم سأل كيف ذلك وان العرب يمدح بالجمال وحسن الوجه واجاب بان الذي يمتدح ذلك ان حسن المنظر يشعر عن مخبر مرضي و اخلاق محمودة . ثم نقل عن علماء البيان تخطية المادح على غير الاختياري وجعله غلطا وهو مخالف للمعقول وقصر المدح على الجميل الاختياري وهذا صريح في ان اخذ الاختياري في الحمد انما هو بحسب العقل وانه لا فرق فيه بين الحمد والمدح انتهى . وايضا صريح في ان الحمد والمدح مترادفان وهذا هو الاشهر كما قيل وقيل ترادفهما باعتبار عدم اختصاصهما بالاختياري فالحمد ايضا

فغير محتشم بالاختياري كالممدح واختاره السيد السند في حاشية الإيساغوجي واستدل عليه بقوله تعالى
 عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا وبالحديث المأثور وابعثه المقام المحمود الذي وعدته • قال
 والحمل على الوصف المجازي ومفاله بوصف صاحبه كالكتاب الكريم والاسلوب الحكيم صرف عن الظاهر •
 ثم معنى الجميل الاختياري هو الصادر بالاختيار كما هو المشهور أو الصادر عن المختار وإن لم يكن مختاراً فيه
 كما قال به بعض المتأخرين فعلى القول الثاني لانقضاء صفات الله تعالى لأن صفاته تعالى صادرة عن
 المختار وهو ذاته تعالى أي مستندة إليه وإن لم تكن صادرة عنه بالاختيار وكذا على القول الأول بأن يراد
 بالاختياري أعم من أن يكون اختيارياً حقيقة أو بمنزلة الاختياري والصفات المذكورة بمنزلة الأفعال الاختيارية
 لاستقلال الذات فيها وعدم احتياجها فيها إلى أمر خارج كما هو شأن الأفعال الاختيارية • وفيه
 أن ذات الواجب تعالى يحتاج في بعض الأفعال الاختيارية إلى خارج كإزاق زيد مثلاً فإنه يحتاج فيه
 إلى وجود زيد فالأولى أن يقال المراد بالاختيار المعنى الأعم المشترك بين القادر والموجب وهو كون
 الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فإنه متفق عليه بين المتكلمين والحكام في الواجب
 وغيره لا كونه بحيث يصح منه الفعل والتروك لأنه مقبل للإيجاب هكذا يستفاد مما ذكر صاحب الأطول
 وأبو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية • وبالقيد الأخير خرج الاستهزاء والسخرية إذ لابد في الحمد
 أن يكون ذلك الوصف على قصد التعظيم بأن لا يكون هناك قرينة صارفة عن ذلك القصد لأنه إذا عرى عن
 مطابقة الاعتقاد أو خالفه أفعال الجوارح ونحوها لم يكن حمداً حقيقة بل كان من السخرية والاستهزاء
 لا يقال فقد اعتبر في الحمد فعل الجنان والأركان أيضاً لأننا نقول إن كل واحد منهما شرط لكون فعل اللسان حمداً
 لأركان منه • وفي أسرار الفاتحة الممدح يكون قبل الإحسان وبعده والحمد لا يكون إلا بعده وإيضاً قد يكون
 منبهاً كما قال عليه السلام احتوا التراب على وجوه المداحين والحمد مأمور به مطلقاً قال عليه السلام من
 لم يحمد الناس لم يحمد الله انتهى • ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما سبق عن عموم الحمد النعم الواسلة
 إلى الحمد وغيرها • ثم أعلم أن القول المخصوص الذي يحمدون به إنما يريدون به إنشاء الحمد والإنجاد
 الوصف لا الإخبار به فهو إنشاء لا خبر وليس ذلك القول حمداً بخصوصه بل لأنه دال على صفة الكمال
 ومظهر لها أي لها مدخل تام في ذلك ومن ثم أي من أجل أن لدالته على صفة الكمال وإظهارها لها مدخلا
 فإما في كونه حمداً عبر بعض المحققين من الصوفية عن إظهار الصفات الكمالية بالحمد تعبيراً عن اللازم بالملزوم
 مجازاً حيث قال حقيقة الحمد إظهار الصفات الكمالية وذلك قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل وهذا أقوى لأن
 الأفعال التي هي آثار السخاوة تدل عليها دلالة قطعية بخلاف دلالة الأقوال فإنها وضعية قد يتخلف عنها
 مظهرها ومن هذا القبيل حمد الله وتناؤه على ذاته وذلك أنه تعالى حين يحط بساط الوجود على إمكانات
 لا تحصى و وضع عليه مرآة كرمه التي لتتناهى فقد كشف عن صفات كماله وإظهارها بدلالات قطعية

تفصيلية غير متناهية فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل عليها ولا يتصور في العبارات مثل ذلك ومن ثمه قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك والاحصاء يمكن ان يكون بمعنى العلم او العد على سبيل الاستقصاء وعلى كلا التقديرين الضمير المرفوع اعني انت مبتدأ والكاف زائدة وكلمة ما موصولة او موصوفة واختيارها على كلمة من ياباها واثنيت على نفسك صلتها او صفتها كما في قوله . ع . انا الذي ستنتني امي حيدرة . وهذه الجملة خبر للمبتدأ والمجموع تعليل لعدم علمه صلى الله عليه وآله وسلم ثناء عليه تعالى لانه اذا اثنى على نفسه كان ثناء غير متناه فلا يعلم ولا يعد بل لامناسبة لشيء من العلم والعد المذكورين الا لله تعالى او بمعنى القدرة والجملة استيفائية كانه قيل من ثنى حق الثناء وتامه ويكون كلمة انت تأكيد للضمير المجرور في عليك وما موصولة او موصوفة او مصدرية والمعنى انه لا اقدر على ثناء عليك مثل الثناء الذي اثنيت به بحذف العائد الى الموصول او الموصوف او مثل ثناءك بجعل ما مصدرية . ومقصوده عليه السلام من هذا الكلام اظهار العجز عن مثل ثناء الله تعالى على ذاته وسلب المماثلة بين ثنائه قولاً او فعلاً وبين ثنائه تعالى على ذاته أعلم ان الحمد في العرف هو الشكر في اللغة وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعماً ويجيء ذلك في فصل الرأء المهملة من باب الشين المعجمة . قال بعض الصوفية لسان الحمد ثلث اللسان الانساني واللسان الروحاني واللسان الرباني أما اللسان الانساني فهو للعوام وشكره به التحدث لانعام الله واكرامه مع تصديق القلب باداء الشكر وأما اللسان الروحاني فهو للخواص وهو ذكر القلب لطائف امطناع الحق في تربية الاحوال وتركيز الافعال وأما اللسان الرباني فهو للعارفين وهو حركة السر لقصد شكر الحق جل جلاله بعد ادراكه لطائف المعارف و غرائب الكواشف بنعت المشاهدة والغيبة في القرية واجتذاء ثمرة الانس وخوض الروح في نحو القدس وذوق الاسرار بمباشرة الانوار .

فصل الذال المعجمة * الحذر عند اهل العروض سقوط الوند المجموع من آخر الجزء والجزء الذي فيه الحذر يسمى احذ كذا في عنوان الشرف وجامع الصنائع فاذا اخذ فعلن من متفاعلن بحذف على منه و ابدال متفالكونه مهمل من فعلن يسمى ذلك العمل حذا وكذا الحال في فعلن الماخوذ من مستفعلن . وفي بعض رسائل العروض العربي الحذر بفك الادغام ويورد هذا ما وقع في المنتخب والصراح من ان الحذر بفكتين من تصرفات اهل العروض وهو اسقاط الوند المجموع من متفاعلن والقصيدة تسمى حذاء وهذا من البحر الكامل .

فصل الرأء المهملة * البحر بحركات الحاء وسكون الجيم لغة المنع مطلقاً . وفي الشرع منع نفاذ القول اي منع لزومه فانه ينعقد عقد المجبور موقوفاً والام عهدية اي قول شخص مخصوص اي الصهير والرفيق والمجنون فلا يصدق على منع القاضي نفاذ اقرار المكر مثلاً . واحتج به الفحل فانه

حجر فيه لانه الى اعتبار الشرع فلو اُتلف الصبي او المجنون او العبد شيئاً بضمينين والاولى ذكر لفظ الزم في نفاذ لان النافذ اعم من اللازم على انه غير جامع لقول صغير غير عاقل و ملحق به فانه لا يصح ان يكون اخرج في جامع الرموز والبرجندي •

الحجر بمعني سنگ كما في الصراح والحجر الاسود هو الحجر المعروف في البيت الحرام. والحجر الاسود في الصوفية عبارة عن اللطيفة الانسانية واسوداده عبارة عن تلوثه بالمقتضيات الطبيعية وقد سبق في فصل الحجيم من هذا الباب •

الحجر بالضم والسكون كما في المنتخب في علم الاصطلاح عبارة عن الام وقيل مغايرة له قد سبق في فصل الحجيم باب الالف • و اجزاء حجرة عبارتست ارسيد و شصت قسم دائره كه بر روي آن حجرة بود و حجرة نيز گوبند و آن بمنزله درجات معدل النهار است كه منطقه فلك نهم است كذا في بيست باب •

الحجر هو روم صغير بنجمد و يتحجر في العين كذا في بحر الجواهر •

حجر بالفتح وسكون الدال المهملة عند القراء من مراتب التجرد وقد سبق في فصل الدال ثلثة من باب الحجيم •

التحذير في اللغة مصدر حذر بتشديد الدال المعجمة بمعني ترسانيدن • وعند النحاة هو المفعول به في قوله اتق و نحوه مثل حذرو بعد و اجتنب و ذلك التقدير اما التحذير مما بعده نحو اياك والاسد ان اتق اياك من مقارنة الاسد فالمحذر منه هو الذي وقع بعد اياك وهو الاسد و اما لذكر المحذر منه مكرراً في طول الكلام به نحو الطريق الطريق اي اتق الطريق هكذا يفهم من شروح الكافية •

الحجر بالفتح والتشديد لغة الخلوص و شرعاً خلوص حكمي يظهر في الآدمي لانقطاع حق الغير عنه و الحرية بالضم مثله و الحر بالضم لغة من الحر بالفتح و يقابله الرقيق و يقابل الحر و الحرية الرق هكذا صرح في جامع الرموز • وفي مجمع الملوك و الحرية عند المالكيين انقطاع الخاطر من تعلق ماسوى الله تعالى بالكلية پس بنده در مقام حریت و قتي رسد كه غرضي از اغراض دنياوي و برا نماند و پرواي دنيا و عقبی ندارد چرا كه چيزكه تودربند آنبي بنده آنبي • و انسان كامل گفته آزاده آنست كه هشت چیز و برا بكمال شود اقوال و افعال و معارف و اخلاق نيك و ترك و عزلت و قناعت و غراقت اگر کسی چهار اول داشته باشد آن را بالغ گویند نه آزاد • و آزادگان دو طائفه اند بعضي خمول اختیار کنند و از اختلاط اهل دنیا و قبول هدایای ایشان احتراز نمایند و میدانند كه محبت اهل دنیا تفرقه افزاست و بعضي رضا و تسلیم نظاره کنند و دانند كه آدمي را وقتی كاري پیش آید كه نافع باشد اگرچه در نظرها نفع نماند عمن ان تکرهوا شيئاً و هو خير لكم پس اختلاط اهل دنیا و عدم اختلاط آنها نزد ایشان

برابر است و هم چنین قبول هدیه ورد آن • بدانکه بعضی ملاحظه میگویند که چون بنده بمقام حریت رسد از وی بندگی زائل گردد و این کفر است چرا که بندگی از حضرت رسالت پناه علیه الصلوة والسلام زائل نشد دیگری کیست که درین محل دم زند آری بنده چون بمقام حریت رسد از بندگی نفس خویش آزاد گردد یعنی آنچه نفس می فرماید او بر آن نرود بلکه او مالک نفس خود گردد و نفس مطیع و منقاد او شود تکلیف و مشقت عبادت از او دور شود و در عبادت نشاط و آرام خود و بنشاط عبادت بجا آرد و الحرية نهاية العبودية فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته كذا في مجمع السلوك بيان الطريق الحرارة بالفتح بمعنى گرمی ضد البرودة بمعنى سردی و ماهیتها من البذر و ما ذکر فی حقیقتها فهي من جملة الاحکام • وبعض الحكماء جعل البرودة عبارة عن عدم الحرارة ما من شانه ان يكون حارا و قید من شانه لاحتراز عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من له ان يكون حارا فعلى هذا التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة و هو باطل لانها محسوسة و لاشيى من العدم محسوس • واعترض عليه بان الانفصال عدم الاتصال مع انه محسوس • واجيب بان المحسوس هو المنفصل عوارضه كاللون و الانفصال يدرك بالوهم التابع للحس الظاهرا بالحس الظاهر فان الحكم بان العدم غير محسوس بالحواس الظاهرة بديهية فالحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانه ان تجمع المتشكلات و غيرها • و ههنا اباحت الاول كما يقال الحار لما تحس حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا تحس حرارته بالفعل ولكن تحس بها بعد مماسة البدن الحيواني و التاثر منه كالادوية و الاغذية الحارة و يسمى حارا بالقوة و كذا البارد يطلق على البارد بالفعل و البارد بالقوة • و لهم في معرفة الحار و البارد بالقوة طريقان الحرارة و القياس من الاستدلال باللون و الطعم و الرائحة و سرعة الانفعال مع استواء القوام او قوته و الثاني بالصواب ان الحرارة الغريزية اي الطبيعية الملايمة للحياة الموجودة في ابدان الحيوانات و يسميها افلاطون بالنار الالهية و الحرارة الكوكبية و النارية انواع متخالفة الماهية لاختلاف آثارها الدالة على اختلاف ملزوماتها في الحقيقة فانه يفعل حر الشمس في عين الاغشى من المضرة ما لا يفعل حر النار و الحرارة الغريزية اشد الاشياء مقاومة للحرارة النارية التي ليصت غريزية بل غريبة فان الحرارة النارية اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومتها الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة و الباردة لا يدافعها الا الغريزية و هذا مذهب ارسطو • و قال جالينوس الغريزية و النارية من نوع واحد فالغريزية هي النارية و استغاثت بالمزاج مزاجا معتدلا حصل به القيام فاذا ارادت الحرارة او البرودة تفريقها عسر عليها ذلك التفريق • و الفرق بين الحار الغريزي و الغريب ان احدهما جزء المركب و الآخر خارج عنه مع كونهما متوافقيين في الماهية الثالث قال ابن سينا الحرارة تفرق المختلفات و تجمع المتماثلات و البرودة بالعكس اي تجمع بين المتشكلات و غيرها ايضا لان الحرارة فيها قوة مصعدة فاذا اثر في جسم مركب

من اجزاء مختلفة في رقة القوام وغلظه ينفع للجزء اللطيف الرقيق منه انفعالا اسرع من الكثيف الغليظ فيتبادر اللطيف فاللطيف الى الصعود دون الكثيف فانه لا ينفع الا ببطء وربما لم تغد الحرارة فيه خفة تقوي على تصعده فيلزم بهذا السبب تفريق المختلفات • ثم تلك الاجزاء تجتمع با لطبع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم كما اشتهر والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال المانع الذي هو الالتئام فنسب الاجتماع اليها كما نسبت الافعال الى معداتها هذا اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا • واما اذا اشتد وقوي التركيب لاتفرقها لوجود المانع فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف صعودا منعه الكثيف فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة في البرقعة ولولا هذا العائق لفرقه النار وان غلب اللطيف جدا فيصعد ويستصحب معه الكثيف لقلته كالنوشادر فانه اذا اشرفته النار تفرقه النار وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل ولذا قيل من حل الطلق فقد استغنى عن الخلق • تنبيه • الفعل الاول للحرارة هو التصعيد والجمع والتفريق لازمان له ولذا قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركا لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيحدث عن هذا التحريك ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات وتحدث تخلخلا من باب الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف • وفعلها في الماء احالته الى الهواء لتفريق بين اجزاء المتماثلات • وفعلها في البَيض احالتها في القوام لاجمع للاجزاء المختلفة فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصله قبل تأثير الحرارة فيهما • الرابع الحركة تحدث الحرارة والتجربة تشهد بانحراب البركات مستدلا بانه حينئذ يجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلاثة فتصير كلها بالتدريج نارا • والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل ولا تسخن العناصر فان النار متحركة بمشايعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة الطبقة الزمهريرية تقارمها هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وشرح التجريد •

الحشر بالفتح وسكون الشين المعجمة في العرف هو والبعث والمعاد الفاظ مترادفة كما في بعض حواشي شرح العقائد • ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني فالجسماني هو ان يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور والروحاني هو اعادة الارواح الى ابدانها • ثم انهم اختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء بان يعدم الله الاجزاء الاصلية للبدن ثم يعيدها او جمع

بعد التفريق بان يفرق الاجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التاليف ويدل عليه ظاهر قوله تعالى اذا مَرَقْتُمْ كُلَّ مَتَرٍ أَنْكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ وَتَحَقَّقَ أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ وَلَا جُزْمٌ فِيهِ نَفِيًا أَوْ اثْبَاتًا هَذَا عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِحُشْرِ الْأَجْسَادِ وَالْأَرْوَاحِ • وَأَمَّا الْمُنْكَرُ لِحُشْرِ الْأَجْسَادِ فَيَقُولُ الْمَعَادُ الرُّوحَانِيُّ عِبَارَةً عَنْ مَفَارِقَةِ النَّفْسِ مِنْ بَدْنِهَا وَاتِّصَالِهَا بِالْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ الَّذِي هُوَ عَالَمُ الْمَجْرَدَاتِ وَسَعَادَتِهَا وَشَقَاوَتِهَا هَذَاكَ بِفَضَائِلِهَا النَّفْسِيَّةِ وَرِذَائِلِهَا • وَفِي بَعْضِ حَوَاشِي شَرْحِ هِدَايَةِ الْحِكْمَةِ الْمَعَادُ الرُّوحَانِيُّ عِبَارَةً عَنْ أَحْوَالِ النَّفْسِ فِي السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ وَيُسَمَّى بِالْآخِرَةِ أَيْضًا • أَعْلَمُ أَنَّ الْأَقْوَالَ الْمُمْكِنَةَ فِي مَسْئَلَةِ الْمَعَادِ لَا تَزِيدُ عَلَى خَمْسَةِ الْأَوَّلِ ثَبُوتُ الْمَعَادِ الْجِسْمَانِيِّ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ النَّافِينَ لِلنَّفْسِ النَّاطِقَةِ وَالثَّانِي ثَبُوتُ الْمَعَادِ الرُّوحَانِيِّ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ الْفَلَّاسَةِ الْأَلْهِيَّةِ وَالثَّلَاثِ ثَبُوتُهُمَا مَعًا وَهُوَ قَوْلُ كَثِيرٍ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ كَالْحَلِيمِيِّ وَالْفَزَالِيِّ وَالرَّاعِبِيِّ وَأَبِي زَيْدٍ الدَّبُوسِيِّ وَمَعْمَرٍ مِنْ قَدَمَاءِ الْمُعْتَزَلَةِ وَجُمْهُورِ مُتَاخِرِي الْأِمَامِيَّةِ وَكَثِيرٍ مِنَ الصُّوفِيَّةِ فَانْهَمَ قَالُوا الْإِنْسَانُ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ النَّفْسُ النَّاطِقَةُ وَهُوَ الْمَكْلُفُ وَالْمَطْبُوعُ وَالْعَاصِي وَالْمُتَابِ وَالْمُعَاقَبِ وَالنَّفْسُ تَجْرِي مِنْهَا مَجْرَى آلَةٍ وَالنَّفْسُ بَاقِيَةٌ بَعْدَ فُسَادِ الْبَدَنِ فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ حُشْرَ الْخَلَائِقِ خَلَقَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَرْوَاحِ بَدَنًا يَتَعَلَّقُ بِهِ وَيَتَصَرَّفُ فِيهِ كَمَا كَانَ فِي الدُّنْيَا وَلَيْسَ هَذَا تَنَاسُخًا لَكُونِهِ عَوْدًا إِلَى أَجْزَاءِ أَصْلِيَّةٍ لِلْبَدَنِ وَأَنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْبَدَنُ الْأَوَّلُ بَعِيْنَهُ عَلَى مَا يَشْعُرُ بِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى كُلَّمَا نَفَخْتُمْ فِيهِمْ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا أُخْرَى وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى الْآيَةُ وَكَوْنُ أَهْلِ الْجَنَّةِ جُرَدًا وَمُرَدًّا وَكَوْنُ ضُرْسِ الْجَهَنَّمِيِّ مِثْلَ أَحَدٍ وَالرَّابِعُ عَدَمُ ثَبُوتِ شَيْءٍ مِنْهُمَا وَهَذَا قَوْلُ الْقَدَمَاءِ مِنَ الْفَلَّاسَةِ الطَّبْعِيِّينَ وَالْخَمَّاسِ التَّوَقُّفِ فِي هَذِهِ الْأَقْسَامِ كَمَا قَالَ جَالِينُوسُ لَمْ يَتَّبِعِينَ لِي أَنَّ النَّفْسَ هَلْ هِيَ الْمَزَاجُ فَيَنْعَدَمُ عِنْدَ الْمَوْتِ فَيَسْتَحِيلُ إِعَادَتُهَا أَوْ هِيَ جَوْهَرٌ بَاقٍ بَعْدَ فُسَادِ الْبَدَنِ فَيُمْكِنُ الْمَعَادُ كَذَا فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ وَتَهْذِيبِ الْكَلَامِ •

الحصر بالفتح وسكون الصاد المهملة في اللغة الاحاطة والتحديد والتعديد • وعند اهل العربية هو القصر وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وكثير من الناس لم يفرق بينه وبين الاختصاص وبعضهم فرق بينهما ويجيء في فصل الرأء المهملة من باب القاف • وأما ما قالوا الغالب في التقسيمات حصر المقسم فيما ذكر من الاقسام وقد يخلو عنه فالظاهر ان المراد بالحصر ههنا هو الحصر بمعنى التعديد • ثم المشهور ان هذا الحصر منحصر في قسمين لانه ان كان بحيث يجزم به العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة مع قطع النظر عن الامور الخارجية فهو عقلي والا فهو استقرائي • قيل كثيرا ما يوجد حصر لم يكف فيه مفهوم التقسيم ولا تعلق له بالاستقراء بل يستعان فيه بتنبيه او برهان فيقال ههناك قسم ثالث حقيق بلن يسمى حصرا قطعيا ولذا قسم البعض القسم الثاني الى ما يجزم به العقل بالدليل او التنبيه والى ما سواه وسمى الاول قطعيا والثاني استقرائيا هكذا يستفاد مما ذكره ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية

في بحث الدلالة والمولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في تقعيم الكلمة الى الاسم واخويه • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية هناك ان كان الجزم بالانحصار حاملا بمجرد ملاحظة مفهوم الاقسام من غير استعانة بامر آخر بان يكون دائرا بين النفي والاثبات فالحصر عقلي • وان كان مستفادا من دليل يدل على امتناع قسم آخر فقطعي اي يقيني وان كان مستفادا من تتبع فاستقرائي وان حصل بملاحظة تمايز وتخالف اعتبرهما القاسم فجعلي و لما كان الحصر العقلي دائرا بين النفي والاثبات لا يمكن ان يكون الاقسام الحاصلة به الا قسمين انتهى • وقال في حاشية شرح الشمسية الحصر الجعلي استقرائي في الحقيقة الا ان لجعل الجاعل مدخلا فيه انتهى • ومثال العقلي قولنا العدد اما زوج او فرد فانا اذا لاحظنا مفهوم الزوج والفرد جزمنا بان العدد لا يخرج عنهما وحصر الكلمة في الاقسام الثلاثة قيل عقلي وقيل استقرائي • ثم الحصر عند المنطقيين عبارة عن كون القضية محصورة وتسمى مسورة ايضا سواء كانت حملية او شرطية الا ان الحكم في الحملية على افراد الموضوع اما جميعها نحو كل انسان حيوان وتسمى محصورة كلية او بعضها نحو بعض الحيوان انسان وتسمى محصورة جزئية ويجيء في لفظ الحملية في فصل اللام من هذا الباب وفي الشرطية باعتبار تقادير المقدم اما جميعها او بعضها كما يجيء في لفظ الشرطية في فصل الطاء المهمة من باب الشين المعجمة • ثم المحصورة تنقسم الى حقيقية وخارجية وذهنية ويجيء ذكر كل منها في موضعه •

الحصار بالكسر در لغت قلعه و محاصره کردن کسی را در جنگ • و نزد منجمان بودن کوكبست میان دو کوكب دیگر در یک برج یا دو برج که پس و پیش او باشد یا میان شعاع دو کوكب بدان صفت و آن کوكب را محصور خوانند کذا في كفاية التعليم • بدانکه بودن محصور میان دو سعد دليل غایت سعادت است و بودنش میان دو نحس دليل غایت نحوست •

حصر الكلبي في جزئياته هو الذي يصح اطلاق اسم الكلبي على كل واحد من جزئياته كحصر المقدمة على ماهية المنطق و بيان الحاجة اليه و موضوعه و كحصر المقسم في الاقسام و حصر الكل في اجزائه هو الذي لا يصح اطلاق اسم الكل على اجزائه منها حصر الرسالة على الاشياء الخمسة لانه لا يطلق الرسالة على كل واحد من الخمسة و كحصر النوع في الجنس و الفصل كذا في السيد الجرجاني •

الاحصار لغة المنع من كل شيء ومنه المحصر بفتح الصاد و هو المنوع من كل شيء كما في الكشاف وغيره • والاحصار في الشرع منع الخوف او المرض من وصول المحرم الى تمام حجه او عمرته • والمحصر في الشرع المنوع عن الحج او العمرة لخوف او مرض بعد الاحرام كذا في جامع الرموز والدرر • **المحضر** بالضاد المعجمة على صيغة اسم الظرف بمعنى السجل كما في الصراح • وفي الغرر و شرحه الدرر المحضر ما كتب فيه حضور المتخاصمين عند القاضي و ما جرى بينهما من الاقرار والانكار

والحكم بالبينة أو الذكول على وجه يرفع الاشتباه • وكذا السجل • والصك ما كتب فيه البيع أو الرهن أو الاقرار ونحوها • وفي المغرب الصك كتاب الاقرار بالمال وغيره معرب چك والحجة والوثيقة تتناولان الثلاثة • يعنى السجل والمحضر والصك لان في كل منها معنى الحجة والوثائق انتهى • وذكرني كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على الآخر فالمكتوب المحضروا اذا اجاب الآخرو اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم بالسجل •

المحاضرة هي عند السالكين الروية قبل رفع الحجاب ويجيى في لفظ الوصال في فصل الام من باب الواو وحضرت جمع و حضرت وجود حقيقة الحقائق را گویند كما يجيى و حضور مقام وحدت را گویند كما في كشف اللغات من هذا الباب •

المحذور هو الحرام كما يجيى في فصل الميم من هذا الباب •

المحقر على صيغة اسم المفعول من التحقير هو مرادف المصغر و كذا التحقير و يجيى في فصل الراء المهملة من باب الصاد المهملة •

الاحتكار هو لغة احتباس الشيء لغائه و الحكرة بالضم وسكون الكاف اسم له • و شرعا اشتراء قوت البتسر و البهائم و حبسه الى الغلاء • و قوت البشر كالارز و الذرة و البر و الشعير و نحوها دون العمل و السمن • و قوت البهائم كالتبن و نحوه • و مدة الحبس قيل اربعون يوما و قيل شهر و قيل اكثر من سنة و هذه المقادير في حق المعاقبة في الدنيا لكن يا ثم و ان قلت المدة فان الاحتكار مكروه شرعا بشرائط معروفة • و شرط البعض الاشتراء وقت الغلاء منتظرا زيادته كما في الاختيار فلو اشتري في الرخص و لا يضر بالناس لم يكره حكره هكذا يفهم من جامع الرموز و الدرر في كتاب الكراهية •

الحمرة بالضم و سكون الميم في اللغة بمعنى سرخي • و عند الاطباء هي الورم الحار الصفراوي المحض فارسيها سرخ باد كذا في بحر الجواهر • و عند اهل الرمل اسم شكل من الاشكال الستة عشر و صورته هكذا ≡ •

الحمراء بالالف الممدودة در لغت سرخ صرف را گویند • و در اصطلاح محدثین جامع را گویند که دروي خطهاي سرخ باشند و همچنين خضراء و صفراء نزد شان جامع باشد که خطهاي سبز و زرد دارد چنانچه الايچه که در ديار ما بود هكذا في ترجمة صحيح البخاري المسمى بتيسير القاري و اين اصطلاح بجهت آنست که نزد اکثر محدثين پوشيدن پارچه سرخ خالص ممنوع است از جهت تمسک بظاهر حديث اياکم و الحمرة فانهازي الشيطان • و آنچه در لباس آنحضرت منقول است که عليه حلة حمراء ایشان آنرا تاويل ميکنند برين نمط که حله مذکوره مخطط بود بخطوط سرخ اما از انجا که خطوط بهم پيوسته و نزديک تر بود از دور تمام سرخ نمايان ميشد لهذا راوي در غلط و خطا افتاده بحله حمراء روايت کرده و پوشيده مباد که تاويل مذکور خلاف ظاهر و بعيد از قياس است و فقهاي مکه بجواز لبس ثوب احمر قائل اند

وصرف رنگ معصفر را استثناء میکنند و می فرمایند که حدیث ایام و الحمرة در رنگ معصفر وارد است و الف و لام او برای عهد است و قصه ورود آن باین وجه روایت می کنند که آن حضرت علیه الصلوة والسلام گذر فرمودند در جائیکه مردمان رنگ معصفر را تیار کرده پارچه ها رنگ می کردند پس آن حضرت فرمودند که ایام و الحمرة الحدیث زیر اچه اصل در لام عهد است اما وقتی که چیزی معهود نباشد پس بالضرورة بر استغراق محمول می شود اگر ممکن باشد و گرنه بر جنس هکذا فی کتب الفقه •

المحمر بکسر المیم عند الاطباء دواء يجذب لطيف الدم الى الجلد جذبا قويا يبلغ ظاهرة مع تسخين فيحمر لونه كالخردل كذا فی الموجز و بحر الجواهر •

المحمرة اسم السبعية كما يجيى في فصل العين المهملة من باب السين المهملة •

الحورية بالضم فرقة من المتصوفة المبطله و مذهب ایشان مثل مذهب حالیّه است الا آنکه میگویند حوران بهشتی در بیهوشی نزد ما می آیند و ما را با ایشان صحبت واقع می شود و چون بهوش می آیند غسل می کنند کذا فی توضیح المذاهب •

حلویه

المحور بالكسر ثم السكون ثم الفتح فی اللغة بمعني تير چرخ که بران گردد و چونکی که بآن خمیرنان را پهن کنند کما فی کثر اللغات • و عند المهندسين هو الخط المستقيم الواصل بين القطبين اي المتوهم و صوله بين القطبين فان الاخراج بالفعل غير معتبر عندهم • و محور العالم هو محور الفلك الاعظم كما يجيى في لفظ القطب و يسمى بخط المحور ايضا كما في كشف اللغات • و محور المخروط المستدير سهمه و كذا محور الاسطوانة المستديرة سهمها • و محور العضلة على ما في بحر الجواهر عند الاطباء هو العصب الذي ينفذ في العضلة من جهة و يخرج من اخرى •

فصل الزاء المعجمة • الحرز بكسر الحاء و سكون الزاء المهملتين فی اللغة الموضع الحصين يقال احرز اذا جعله فی الحرز كذا فی المغرب • و فی الشرع ما يحفظ فيه المال عادة اي المكان الذي يحرز فيه كالدّار و الحانوت و الخيمة و الشخص نفسه • و المحرز على صيغة اسم المفعول من الاحراز ما لا يعدّه صاحبه مضيّعا كذا فی البحر الرائق في كتاب السرقة في فصل الحرز • و في فتح القدير الحرز فی اللغة الموضع الذي يحرز فيه الشيء و كذا فی الشرع الا انه بقيد المالية ای المكان الذي يحرز فيه المال كالدّار و الحانوت و الخيمة و الشخص •

الحز بالفتح و التشديد فی اللغة القطع و الفرجة • و عند الاطباء هو تفرق اتصال يكون في وسط العضلة عرضا كذا في بحر الجواهر •

الحمزية بالفتح فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب حمزة بن ادرك و افقوا الميمونية الا انهم قالوا اطفال الكفار فی النار كذا في شرح المواقف •

الحيز بالفتح و كسر الياء المثناة التحتانية المشددة وقد جاء بتخفيف الياء و سكونها ايضا كما في المنتخب هو في اللغة الفراغ مطلقا سواء كان مساويا لما يشغله او زائدا عليه او ناقصا عنه يقال زيد في حيز و سيع يسعه جمع كثير او في حيز ضيق لايسعه هو بل بعض اعضائه خارج الحيز كذا قيل • و في اكثر كتب اللغة انه المكان و في اصطلاح الحكماء و المتكلمين لا يتصور زيادة الشيء على حيزه ولا زيادة حيزه عليه • قال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد في بيان الصفات السلبية الحيز و المكان واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق وكذا عند المتكلمين الا انه بمعنى البعد المتوهم فما قال الشارح التفتازاني من ان الحيز اعم من المكان لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد او غير ممتد فالجوهر الفرد متحيز وليس بمتكلم لم نجده الا في كلامه • و اما عباراتهم فنقص عن اتحاد معنى الحيز و المكان انتهى • ويؤيده ما وقع في شرح المواقف في مباحث الكون وهو ان المتكلمين اتفقوا في انه اذا تحرك جسم تحرك الجواهر الظاهرة منه و اختلفوا في الجواهر المتوسطة فقليل متحرك و قيل لا وكذلك الحال في المستقر في السفينة وهو نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة المتحركة متحركا وكذا الجواهر المتوسطة لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر لان حيز كل منهما بعض من الحيز للكل و ان فسر الحيز بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا • و اما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض و ان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند العامة لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا انتهى فان هذا صريح في ان الحيز و المكان مترادفان لغة و اصطلاحا فان المعنى الاخير لغوي للمكان و الاول اصطلاح المتكلمين على ما صرح بذلك شارح المواقف في مبحث المكان • وقال شارح الاشارات ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي و هو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسريبر • و اما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء • و اما عند الشيخ و الجمهور فهما واحد و هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي • و قيل حاصله ان المكان عند المتكلمين قريب من معناه اللغوي و معناه اللغوي ما يعتمد عليه المتمكن فان ضمير هو راجع الى المفهوم اللغوي بدليل ان المكان عندهم بعد موهوم لا امر موجود كالارض للسريبر و ان الحيز غير المكان عندهم فالحيز هو الفراغ المتوهم مع غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدمه كما قال الشارح الحرزباني و المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولا بالمتحيز انتهى يعني ان الخلاء هو الفراغ المتوهم الذي من شأنه ان يكون مشغولا و الآن خلا عن الشاغل على ما هو رأي المتكلمين و الا يصير الخلاء مرادفا للحيز ولذا قيل ان الخلاء

عندهم اخص من الحيز لان الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم والحيز هو الفراغ الموهوم من غير اعتبار حصول الجسم فيه او عدم حصوله والمفهوم من كلام شارح هداية الحكمة ومجشيده العلمي ان الحيز عند القائلين بان المكان هو السطح اعم من المكان فان الحيز عندهم ما به يمتاز الأجسام في الإشارة الحسية فهو متناول ايضا للوضع الذي به يمتاز المحدد اعنى الفلك الاعظم من غيره في الإشارة الحسية فهو متحيز وليس في مكان لان المكان هو السطح الباطن المذكور ولا يرد على هذا التفسير الهيدولي والصورة النوعية اذ الأجساد وان كانت تتمايز بهما لكن لاتتمايز بهما في الإشارة الحسية اذ لاوضع لهما . ان قيل يلزم ان يكون لغير المحدد حيزان اذ لهذه الاجسام وضع ومكان . قلت بالوضع والمكان يحصل التمايز بين الاجسام في الإشارة الحسية فالمجموع حيز واحد والمراد بالوضع ههنا هو المقولة او جزؤها . فائدة . قال الحكماء كل جسم فله حيز طبيعي ولا يمكن ان يكون له حيزان طبيعيا . قال العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة المفهوم من كلام السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ان الحيز الطبيعي هو ما يكون لذات الجسم مدخل فيه سواء كان مستندا الى جزئه او نفس ذاته او لازم ذاته والمفهوم من بعض مولفاته ان المكان الطبيعي هو ما يكون مستندا الى الصورة النوعية حيث ابطال استناد ذلك المكان الى الجسمية المشتركة لكون نسبتها الى الاحياز كلها على السوبة وكذا الى الهيدولي لكونها تابعة للجسمية في اقتضاء حيزها على الاطلاق وكذا الى امر خارج لكون الفرض خلو عن جميع ما يمكن خلو عنه من الامور الخارجة فهو مستند الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبعية وهذا المعنى اخص من الاول والمراد بالطبعية على المعنى الاول الحقيقة . ثم المفهوم من كلام صاحب هداية الحكمة ههنا هو المعنى الاول ومن كلام شارحه ههنا المعنى الثاني ومن كلام شارحه في مبحث الشكل ان المراد من كون المكان طبيعيا للجسم ان المكان من العوارض الذاتية له لا من الاعراض الغريبة حيث يقول وما يعرض لشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضا له لذاته انتهى . و يفهم من اشارات الشيخ ان المكان الطبيعي للجسم ما يكون ملايما لذاته ولا يخفى انه يمكن تطبيقه على الاول والثالث بل على الثاني ايضا من تخصيص في الملايمة لكنه خلاف الظاهر وبالجمله كلامهم في هذا الباب لا يخلو عن الاضطراب انتهى ما ذكره العلمي . فائدة . قال الحكماء المكان الطبيعي للمركب مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ماعداءه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلت وطبعه طالبا لذلك الحيز . وان تساورت البسائط كلها فمكانه هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه اذا اخرج ذلك المركب عن ذلك المكان لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له والبسيطان المتساويان حجما ومقدارا قد يختلفان قوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنافر ربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص مقدارا اقوى قوة فالمعبر هو التساوي في القوة

دون الحجم والمقدار • وقد يفصل ويقال انه ان ^{كوكب} من بسيطين فان كان احدهما غالبا قوة و كان هنالك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب و ان تساويا فاما ان يكون كل منهما متمناعا لآخر في حركته اولا فان لم يتمناعا افترقا و لم يجتمعا الا بقاسرو ان تمناعا مثل ان تكون النار من تحت الارض و الارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول يتعاقبان فيحتبس المركب في ذلك المكان لاسيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها و تفتر عند البعد و ان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب لطبعه في حيز الغالب كما مروا ان تسارت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض و الماء و الهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء و ان كانت متباعدة كالارض و الماء و النار حصل المركب في الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين و لان الارض و الماء يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار و ان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط و الانففي حيز الغالب • هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم كذا في شرح المواقف • و حيز نرد منجمان عبارتست آرائه كوكب روزي بروز بالاي زمين باشد و كوكبي شدي بشب زير زمين باشد اين در شجرة گفته •

التمييز هو الحصول في المكان على ما في شرح المواقف في مقدمة الموقف الثالث و هذا و ان كان في نفسه صحيحا باعتبار ترادف الحيز و المكان لكن اولى ان يفسر بالحصول في الحيز لكونه صحيحا مطلقا سواء اعتبر ترادفهما اولا •

المتكيز هو الحصول في الحيز • وبعبارة اخرى القابل بالذات او بالتبعية للاشارة الحسية • فعند المتكلمين لاجوهر الا المتكيز بالذات اى القابل للاشارة بالذات و اما العرض فمتكيز بالتبع • و عند الحكماء قد يكون الجوهر متكيزا بالذات و قد لا يكون متكيزا اصلا كالجواهر المجردة هكذا يستفاد مما ذكر في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة و مبحث الجوهر و العرض • قال صاحب المحاكمات المتكيز ثلاثة اقسام اما ان يكون متكيزا بالاستقلال كالصورة و الجسم و اما ان يكون متكيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير كالاعراض او على سبيل حلول الغير فيه كالهوى فانه متكيز بشرط حلول الصورة فيها •

فصل السنين المهمة • الاحتباس بالباء الموحدة عند الاطباء هو احتقان المواد في البدن و يجيى لازما و متعديا و منه احتباس لطيف كذا في حدود الامراض •

الجحس بالفتح و سكون الدال المهمة في عرف العلماء هو تمثل المبادئ المرتبة في النفس دفعة من غير قصد و اختيار سواء كان بعد طلب اولا فيحصل المطلوب و هو ماخوذ من الجحس بمعنى السرعة

المعروف في المشهور بسرعة الانتقال من المباديء الى المطلوب بحيث كان حصولهما معا . وفيه تصامح اذ لا حركة في الحدس ولذا يقابل الفكر كما يجيء والسرعة لا توصف الا بالحركة فكانهم شبهوا عدم التدرج بالانتقال بسرعة الحركة وعبروا عنه بها . وقيل هو جودة حركة النفس الى اقتناص الحدود الوسطى من تلقاء نفسها . وقيل هو تمثيل الحد الوسط وما يجري مجراه دفعة في النفس . وقيل هو الظفر للحدود الوسطى وتمثل المطالب معها دفعة من غير حركة سواء كان مع الشوق الى المطالب تدرجا او لم يكن من الحركة الاولى وهى الانتقال من المطالب الى المبادي وعلى هذا القول فمرادهم بقولهم لا حركة في الحدس نفى الحركة الثانية او نفى لزوم الحركة مطلقا كذا ذكر في الصادق الحلواني في حاشية الطيبي . ويجوز تحقيق هذا في لفظ الفكر في فصل الرأ المهمة من باب الفاء .

الحجديات في عرف الحكماء والمتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس فان كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد لليقين تعد من القطعيات كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا حال اختلاف القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها وان لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيات هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف . واختلف في اشتراط تكرار المشاهدة في الحجديات فقليل لابد في الحجديات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي فانه لو لم يكن نور القمر مستفادا من نور الشمس بل كان اخلافا تشكيلاته النورية اتفاقا لما استمر هذا الاختلاف على نمط واحد وهكذا في المجربات . والفرق بينهما من وجوه الاول ان السبب في التجريبات غير معلوم الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعل لم يكن داعيا ولا اكثر يا بخلاف الحجديات فان السبب فيها معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقسية مختلفة بحسب اختلاف العلل و ماهياتها يعني ان السبب في التجريبات معلوم السببية مجهول من حيث خصومية الماهية وفي الحجديات معلوم بالاعتبارين فان من شاهد ترتب الاسهال على شرب سمونيا علم ان هناك سببا لاسهال وان لم يعلمه بخصوصيته ومن شاهد في القمر اختلاف الاشكال النورية بحسب اختلاف اوضاعه عن الشمس علم ان نور القمر مستفاد من الشمس كذا ذكر السيد السند في حاشية شرح الطواع . والثاني ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يعرف بواسطته المطلوب بخلاف الحدس . والثالث ان جزم العقل بالمجربات يحتاج الى تكرار المشاهدة مرارا كثيرة وجزم العقل بالحدس يحتاج الى ذلك بل يكتفي فيه المشاهدة مرتين لانضمام القرائن اليها بحيث يزول التردد عن النفس . وقيل الحق ان المشاهدة مرتين ايضا غير لازمة في الحجديات

عند انضمام القرائن المذكورة اليها بل المشاهدة أيضا ليصحت بلازمة فان المطالب العقلي قد تكون حدسية • ثم الظاهر ان العاديات داخلّة في الحدسيات على ما قيل هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي •

الاحتّراس بالراء المهملة عند اهل المعاني نوع من اطناب الزيادة ويصمى التكميل وهو ان يوتى في وسط الكلام او آخره الذي يوهّم خلاف المقصود بما يرفع ذلك الوهم • وقولهم الذي صفة الكلام وقولهم بما يرفع متعلق بيوتى كقوله تعالى قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يعلم ان المنافقين لكاذبون فالجملة الوسطى احتّراس لئلا يتوهم ان التكذيب لما في نفس الامر • قال في عروس الانراج فان قيل كل من ذلك افاد معنى جديدا فلا يكون اطنابا قلنا هو اطناب لما قبله من حيث رفع توهم غيره وان كان له معنى في نفسه وكقوله تعالى لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون فقوله وهم لا يشعرون احتّراس لئلا يتوهم نسبة الظلم الى سليمان • وانما سمي بالاحتّراس لان الاحتّراس هو التحفظ وفيه تحفظ الكلام عن نقصان الايهام ووجه تسميته بالتكميل ظاهر • ثم النسبة بينه وبين الايغال ان الاحتّراس اعم منه من جهة انه يكون في البيت وغيره ويكون في اثناء الكلام واخره بخلاف الايغال فانه يجب ان يكون في آخر البيت واخص منه من جهة انه يجب ان يكون لرفع ايهام خلاف المقصود بخلاف الايغال فانه لا يجب ان يكون لرفع الايهام المذكور فبينهما عموم وخصوص من وجه • واما النسبة بينه وبين التذييل فالظاهر انها المبينة لانه يجب ان يكون الاحتّراس لرفع ايهام خلاف المقصود ويجب ان يكون التذييل للتأكيد اللهم الا ان يجوز كون الشيء مؤكدا لشيء ورافعا لايهام خلاف المقصود ايضا فتكون النسبة بينهما حينئذ عموما من وجه هذا كله خلاصة ما في الاتقان والاطول والمطول وحواشيه والنسبة بينه وبين التتيم قد سبق في فصل الميم من باب التاء المثناة الفوقية •

الحس بالكسر والتشديد هو القوة المدركة النفسانية وايضا وجع ياخذ النساء بعد الولادة • والحواس هي المشاعر الخمس وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس كذا في بحر الجواهر • والحواس جمع الحاسة وهي الخمس المذكورة على ما في المنتخب والاقتصار على قلبك الخمس بذا على ان اهل اللغة لا يعرفون الا هذه الخمس الظاهرة كما ان المتكلمين لا يثبتون الا هذه • واما الحواس الخمس الباطنة وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرف فانما هي من مخترعات الفلاسفة • ثم قلت تعريف الحس بالقوة المدركة غير جامع على مذهب الفلاسفة لخروج الخيال والذاكرة والمتصرف لانهما ليستا مدركة بل معينة في الادراك قلت المراد بالمدركة على مذهبهم القوة التي بها يمكن الادراك سواء كانت مدركة في نفسها او معينة • اعلم ان الحكماء والمتكلمين قالوا العقل جاكم بالضرورة بوجود الحواس الخمس الظاهرة لا بصورها في الحس ليحراز ان يتحقق في نفس الامر

حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الائمة لا يعلم قوة الابصار ثم انه لا شك ان الله تعالى خلق كلا من الحواس لا ادراك اشياء مخصصة كالسمع للاصوات و الذوق للطعوم و الشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى • واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف فالحكماء و المعتزلة قالوا بعدم الجواز و اهل السنة بالجواز لما ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للحواس فيها فلا يمتنع ان يخلق عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا ولكن اتفقوا على عدم الجواز بالفعل • فان قيل الذائقة تدرك حلاوة الشيء و حرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق و الحرارة باللمس الموجودين في الفم و اللسان • واما الحواس الباطنة فقال الحكماء المفهوم اما كلي او جزئي و الجزئي اما صور و هي المحسوسة باحدى الحواس الظاهرة و اما معان و هي الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة و لكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرك و حافظ فمدرك الكلي و ما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل و حافظه المبدأ الفياض و مدرك الصور هو الحس المشترك و حافظها الخيال و مدرك المعاني هو الوهم و حافظها الذاكرة و لابد من قوة اخرى متصرفة سميت مفكرة و متخيلة و بهذه الامور السبعة تنظم احوال الادراكات كلها هذا كلام على الاجمال و تفصيل كل منها يطلب من موضعه • تنبيه • الحواس الباطنة اثبتتها بعض الفلاسفة و انكرها اهل الاسلام و توضيحه على ما ذكره المولي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان اسباب العلم ان المحققين اتفقوا على ان المدرك للكليات و الجزئيات هو النفس الناطقة و ان نسبة الادراك الى قواها نسبة القطع الى السكين • و اختلفوا في ان صور الجزئيات المادية ترسم فيها اوت في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترسم صور الكليات فيها و صور الجزئيات المادية ترسم في آلاتها بناء على ان النفس بسيطة مجردة و تكيفها بالصور الجزئية يناتي بساطتها فادراك النفس لها ارتسامها في آلاتها و ليس هناك ارتسامان ارتسام بالذات في الآلات و ارتسام بالواسطة في النفس على ما توهم و ذهب جماعة الى ان جميع الصور كلية او جزئية انما ترسم في النفس لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لا بذاتها و ذلك لاينا في ارتسام الصور فيها غايته ان الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا مالم يفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرسم فيها صورته و اذا فتحت ارتسمت و هذا هو الحق فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لابد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها و غير المحسوسة المنتزعة عنها من محال و من ذهب الى الثاني نفاها انتهى كلامه • واما قال ان المحققين اتفقوا لان بعض الحكماء ذهب الى ان المدرك للكليات و ما في حكمها من الجزئيات المجردة هو النفس الناطقة و المدرك للجزئيات المادية هو هذه القوى الجسمانية من الحواس الظاهرة و الباطنة و على هذا المذهب ايضا اثبات الحواس الباطنة ضروري • فائدة • ادراكات الحواس الخمس الظاهرة . عند الشيخ الشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم

بالمنشورات والأبصار أي الإدراك بالباطنة علم بالمبصرات وهذا • وخالفه فيه جمهور المتكلمين فالأدلة علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا وللشيخ أن يجيب بأن ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه علما مخالفا لعناصر العلوم المستندة إلى غير الحواس مخالفة إما بالنوع أو بالهوية وإن شئت الزيادة فارجع إلى شرح المواقف • فائدة • جميع الحواس مختصة بالحيوان لا يوجد في غيره كالنباتات والمعادن والتمس يعم جميع الحيوانات لأن بقائه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة إياه فلذا جعل التمس منتشرا في جميع الأعضاء ولذا سميت اللمسوسات بأوائل اللمسوسات واما سائر الحواس فلم يستعمل بهذه المثابة فقد يغفل الحيوان عنه كالضراطين الفاقد للحواس الأربع الظاهرة •

الحس المشترك هو عند الحكماء القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات الملموسة بالحواس الظاهرة و يسمى باليونانية بنطاسيا أي لوح النفس فالحواس كالجواسيس لها ولهذا تسمى حسا مشتركا فتطالع النفس بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين أو تدرك هذه القوة تلك الصور عند بعض كاسمراء ومحل هذه القوة التجويف الأول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ وذكروا لاثباتها وجوها منها أن القطرة النازلة نراها خطأ مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة وليس في الخارج خطأ ودائرة فهما إنما يكونان كذلك في الحس وليس في الباصرة لأنها إنما تدرك الشيء حيث هو فهو لا يرتسامها في قوة أخرى سوى الباصرة ترسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه متصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خط ودائرة • ومنها أنه لو أن فينا قوة مدركة لللمسوسات كلها لما أمكننا أن نحكم بأن هذا اللمسوس هو هذا اللون وليس هذا اللون فإن الحاكم لابد أن يحضر الطرفان حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وليس شئ من القوى الظاهرة كذلك ولا العقل لأنه لا يدرك الماديات وتفصيل هذا مع الرد عليهم يطلب من شرح المواقف وغيره •

الحسي هو المنسرب إلى الحس فهو عند المتكلمين ما يدرك بالحس الظاهر وعند الحكماء ما يدرك بالحس الظاهر والباطن والحسي يسمى محسوسا هكذا يستفاد من الأطول ويقابل الحسي العقلي وهو ظاهر • ويؤيده ما وقع في شرح التجريد من أن كلا من الالذة حسية وعقلية والحسية إما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة وإما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة انتهى • فقد أراد بالحسي والعقلي ما هو على مذهب الحكماء والاختلاف في التعادل عند المتكلمين فإنهم لما لم يقولوا بالحواس الباطنة انحصر عندهم المدركات في الحسي والعقلي أيضا بلاسترة • والمراد بالحسي في باب التشبيه حيث يقول أهل البيان التشبيه إما طرفاء حسيان أو عقليان أو مختلفان هو ما يدرك هو أو مادته بالحسي الحواس الظاهرة كما أن المراد بالعقلي هناك مالا يدرك هو ومادته بتمامها بالحسي الحواس الظاهرة سواء أدركت بعض مادته أولا تدخل في الحسي الخيالي وهو المعدوم الذي فرض محتملا من أمور كل واحد

منها يدرك بالحس و دخل في العقلي الوهمي اي ما هو غير مدرك بها اي باحد الحواس الظاهرة ولو ادرك على الوجه الجزئي لكن مدركا بها كانياب الاغوال و كذا دخل في العقلي الوجداني وهو ما يدرك بالقوى الباطنة و ليس من الخيالي و الوهمي السابقين . وهي المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوس بالحس الظاهر و المشهور ان الحسي ما ادرك بالحس الظاهر و العقلي ما لا يكون للحس الباطن فيه مدخل فعلى هذا الوهميات و الخياليات و الوجدانيات واسطة بين الحسي و العقلي . و الاولى بالاختيار في باب التشبيه هو الاول لان المتبادر الى الوهم جعل المحسوس المخترع داخلا في المحسوس و ان فيه تقليل الاقسام و تسهيل الامر على الطلاب هكذا يستفاد من المطول و الاطول في بحث التشبيه . و الحسي عند الاصوليدين يطلق على مقابل الشرعي كما يجيء في فصل العين المهمة من باب الشين المعجزة .

الحسيات جمع الحسي و تسمى بالمحسوسات ايضا و الحسيات في القضايا تطلق على معنيين الاول القضايا التي يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس الظاهر او الباطن و تسمى محسوسات و مشاهدات ايضا و هي من المقدمات اليقينية الضرورية كذا في شرح الطوالح . فقله بمجرد تصور طرفيها بواسطة الحس اي بدون واسطة تكرار الحس فخرج المجربات و بدون الحدس فخرج الحدسيات و انما قال يجزم بها العقل و لم يقل يجزم به الحس كما وقع في الطوالح لان كون الحس مدركا انما هو على مذهب البعض و هو خلاف التحقيق فان الحس آلة لادراك العقل لا مدرك كما عرفت . و يمكن تطبيق عبارة الطوالح على ما هو التحقيق بان يقال معنى كون الحس جازما انه لا يتوقف جزم العقل بعد الاحساس على امر آخر فكان الحس هو الجازم . اعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة اذ لا سبيل له الى ادراك الكلي فالحسيات كلها احكام جزئية حاصلة بمشاهدة نسبة المحمول الى الموضوع كما وقع في شرح اشراق الحكمة و اما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد للعقل اذا وقع له الاحساس بثبوت المحمول لجزئيات كثيرة من الموضوع بناء على ان الاحساسات الجزئية تعدد النفس بقبول الحكم الكلي من المبدأ الغياض فهو حكم اولي موقوف على تكرار الاحساس مع الوقوف على العلة و بهذا يمتاز عن المجربات فانه لا وقوف فيها على العلة و ان كان يشاركه في الاحتياج الى تكرار المشاهدة و لذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يجري مجرى المجربات فظهر ان تعميم الحسيات للجزئيات و الكليات باعتبار البناء المذكور و الا فالتحقيق ان الحسيات هي القضايا الجزئية دون القضايا الكلية المترتبة عليها ثم الفرق بين الحسيات الكلية و الاستقراء ان الاستقراء يحتاج فيه الى حصر الجزئيات اما حقيقيا او ادعائيا كما يجيء دون الحسيات الكلية . ثم انه لا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين بالحكم الكلي اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق و الباطل من الاحساسات لم يتميز الضراب

من الخطأ فلاحظ هذا التمييز كان للعقل مدخل في الحسيات ولعدم هذا التمييز في الحيوانات العجم كانت الاحكام الحسية منها بمجرد الحس بلا مدخل عقل فيها ولا يترتب عليها الاحكام الكلية بخلاف الانسان فان قيل اذا لم يكن الاحكام الكلية حاملة للحيوان فكيف يهرب عن كل نار بعد احساسها لنار مخصوصة قلت ذلك لعدم التمييز بين الامثال لا للحكم الكلي هذا خلاصة مذكورة السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته وحاشية شرح الشمسية • أعلم ان كلمات القوم مختلفة في هذا المقام فصاحب شرح الطوايح يجعل المحسوسات مرادفة للملاحظات كما عرفت والسيد السند يجعلها اخص منها حيث قال في شرح المواقف المشاهدات ما يحكم به بمجرد الحس الظاهر وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن وتسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية وهكذا وقع في شرح الشمسية حيث قال ان كان الحاكم الحس فهي المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات وهكذا ذكر ابو الفتح في حاشية تهذيب المنطق • وقد صرح في شرح المطالع بانها اعم منها حيث قال المحسوسات هي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة احد الحواس وتسمى مشاهدات ان كانت الحواس ظاهرة وجدانيات ان كانت باطنة • والثاني ما للحس مدخل فيها فيتناول التجريبات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات وبعض الحديسيات والمشاهدات وبعض الوجدانيات وهي بهذا المعنى ايضا من العلوم اليقينية الضرورية • فائدة • البديهيات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية تقوم حجة على الغير على الاطلاق واما الحسيات فلا تقوم حجة على الغير الا اذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر واحدس او مشاهدة فان مشاهداتك ليست حجة على غيرك مالم يكن له ذلك المشعرو الشعور على هذا القياس البوقي فان للمشاهدة مدخلا في الكل هكذا ذكر السيد السند في شرح المواقف والمولوي عبد الحكيم في حاشيته •

المحسوس هو الحسي اي المدرك بالحس والمحسوسات الجمع وهو قد يكون محسوسا بالامالة بالذات وقد يكون محسوسا بالعرض • والمحسوس بالذات ما يكون محسوسا بالتبعية والمحسوس بالعرض ما يكون محسوسا بالتبعية لا بالامالة مثلا البصر يحس الضوء واللون بالذات والعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والقرب والبعد بالعرض اي بتوسط الضوء واللون • وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا امالة ولا تبعا • والفرق بين المعنيين واضح فانك قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وبالجسم ثانيا وبالعرض وليس معناه ان للبياض قيامين احدهما بالسطح وآخرهما بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام

منحوبا الى السطح اولاً وبالذات و الى الجسم ثانياً وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلاً مرئياً بالذات و مرئياً بالعرض فاذا قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره و ذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر. و اذا قلنا المقدار مرئى بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولاً وبالذات و بالمقدار ثانياً وبالعرض واما كون الشخص اياً عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما و علم ان المقدار مثلاً له انكشاف فى الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاندفع ما ذكر الامام فى المباحث المشرقية من ان الامور المذكورة من العظم و العدد و الشكل ونحوها ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض مالا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي كذا فى شرح المواقف فى مبحث النفس الحيوانية . ثم المحسوسات من الكيفيات هي ما يدرك بالحس ايضاً وانواعها بحسب الحواس خمسة الملموسات وتسمى باوائل المحسوسات ايضاً كما مرو المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات و هي ان كانت كيفيات راسخة اي ثابتة فى موضوعها بحيث يعسر عنه زوالها سميت انفعاليات كصفرة الذهب و حلوة العسل و الا سميت انفعالات كصفرة الوجل و حمرة الخجل والمحسوسات من القضايا عرفت قبيل هذا .

الاحساس بكسرة الهمزة هو قسم من الادراك وهو ادراك الشيء الموجود فى المادة الحاضرة عند

المدرک مكنوفة ببيات مخصوصة من الابن و الكيف و الكم و الوضع و غيرها فلا بد من ثلثة اشياء حضور المادة و اكتناف البيات و كون المدرک جزئياً كذا فى شرح الاشارات . و الحاصل ان الاحساس ادراك الشيء بالحواس الظاهرة على ما يدل عليه الشروط المذكورة و ان شئت زيادة التوضيح فاسمع ان الحكماء قسموا الادراك على ما اشار اليه شارح التجريد الى اربعة اقسام الاحساس و هو ما عرفت و التخيل و هو ادراك الشيء مع تلك البيات المذكورة فى حال غيبته بعد حضوره اي لا يشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوارض و كون المدرک جزئياً و التوهم و هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات و التعلل و هو ادراك المجرد عنها كلياً كان او جزئياً انتهى . و لاختفاء فى ان الحواس الظاهرة لا تدرك الاشياء حال غيبتها عنها و لا المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و لا المجرد عن المادة بل انما تدرك الاشياء بتلك الشروط المذكورة و ان المدرک من الحواس الباطنة ليس الا الحس المشترك فانه يدرك الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة ولكن لا يشترط فى ادراكه حضور المادة فادراكه من قبيل التخيل اذنى التخيل لا يشترط حضور المادة . ولذا قيل فى بعض حواشي شرح الاشارات ان التخيل هو ادراك الحس المشترك الصور الخيالية الا الوهم فانه يدرك المعاني لا الصور فادراكه من قبيل التوهم و اما ادراك العقل فلا يكون الا من قبيل التعلل فانه لا يدرك الماديات فثبت ان الاحساس هو ادراك الحواس الظاهرة

والتحصيل هو ادراك الحس المشترك و الوهم هو ادراك التوهم و التعقل هو ادراك العقل و الله تعالى اعلم هذا و قد يسمى الكل احساسا لحصولها باستعمال الحواس الظاهرة او الباطنة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي في مبحث الكليات • و بالجملة فللاحاساس معنيان احدهما الادراك بالحواس الظاهرة و الآخر بالحواس الظاهرة او الباطنة و اما التعقل فليس احساسا بكلا المعنيين •

فصل الصاد المهمة * الحرص بالكسر و سكون الراء المهمة عند السالكين ضد القناعة و هو طلب زوال نعم الغير و قيل طلب ما لا يقسم و قال اهل الريافة الحرص فغير مذموم عند العقلاء كذا في خلاصة السلوك • و في امطلاحات السيد الجرجاني الحرص طلب شديداً بجتهاد في اصابة • **الحصة** بالكسر و التشديد هي عبارة عن المفهوم الكلي باعتبار خصوصية ما فهي فرد اعتباري بخلاف الفرد فان الخصوصية فيه بالذات • و قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث التمييز الحصة لا تطلق في المتعارف الاعلى الفرد الاعتباري الذي يحصله العقل من اخذ المفهوم الكلي مع الاضافة الى معين و لا تطلق على الفرد الحقيقي ويجيء في لفظ المقيد في فصل الدال المهمة من باب القاف و يؤيده ما وقع في حاشية السيد على شرح المطالع في مباحث الفصل من ان الحصة عبارة عن الطبيعة من حيث انها مقيدة بقيد هو خارج عنها وهكذا في شرح الفصوص للمولوي عبد الرحمن الجامي في الفص الاول حيث قال الحصة عبارة عن تمام الحقيقة مكتنفة بالعوارض الشخصية انتهى • و بالجملة فالقيد في الحصة خارج عن الحقيقة و في الفرد الحقيقي داخل فيها • و الحصة عند اهل الجفر اسم تسطير التفسير و يسمى ايضا بالبرج و الزمام و الاسم •

حصة البعد عند الرياضيين عبارة عن قوس عرض الكوكب و الميل الثاني لدرجة مجموعين ان كان العرض و الميل الثاني كلاهما في جهة واحدة بان كانا شماليين او جنوبيين و عن قوس الفضل بين العرض و الميل الثاني ان كانا مختلفين في الجهة فجهة حصة البعد اما جهة المجموع او جهة الفضل كذا في الزيج الابلخاني فحصة البعد قوس من دائرة العرض •

حصة العرض عند اهل الهيئة هي قوس من منطقة المثل على التوالي مبتدئة من نقطة الرأس الى النقطة التي عليها تقاطع دائرة عرض الكوكب المثل و هي شاملة لحصة عرض القمر و غيره من المتحيرة • و قد يقال حصة العرض قوس من منطقة المائل على التوالي بين الرأس و موضع القمر منه اي من المائل و بهذا المعنى يستعمل في الزيجات كذا ذكر عبد العالي البرجندي في شرح التذكرة •

حصة الكوكب عندهم عبارة عن مقدار ما يعتر الكوكب من قطر الشمس كذا ذكر عبد العالي البرجندي ايضا في شرح التذكرة في الفصل الخامس من الباب الرابع •

الحفصية بالفاء هي فرقة من الأباغية أصحاب أبي حفص بن أبي مقدم وقد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف • وفي اصطلاحات السيد الجرجاني الحفصية هو ابو حفص بن أبي المقدم زادوا على الأباغية ان يدين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما •

فصل الضاد المعجمة * الحضيض بالضاد المعجمة كالكرم في اللغة بمعنى يستي زمين ودامن كره كما في المنتخب • وعند اهل الهيئة هو نقطة مقابلة للأوج وهي نقطة مشتركة بين ملتقي السطحين المقعرين من الفلكين احدهما سطح الخارج المركز والآخر سطح الفلك الذي هو في ثخنه • والحضيض الممثلة وحضيض المدير هو النقطة المشتركة بين مقعري مثل العطار والمدير • والحضيض المدير والحضيض الكامل هو النقطة المشتركة بين مقعري المدير والحامل • وجه تسميتها مرت الإشارة اليه في لفظ الأوج واما وجه التسمية بالحضيض مطلقا فظاهر لان هذه النقطة اقرب اليها بالنسبة الى نقطة الأوج فتكون اسفل منها • ويطلق الحضيض ايضا على نقطة مقابلة للذروة المرئية ويسمى الحضيض المرئي والبعد الاقرب المقوم وتلى نقطة مقابلة للذروة الوسطى ويسمى بالحضيض المستوي والارسط والوسطي والبعد الاقرب الوسط يجيء في فصل الواو من باب الذال المعجمة •

التحضيض في اللغة البعث وعند اهل العربية طلب الشيء بحث وازعاج على ما ذكر في المغني في بحث الأ ولولا حيث ذكر هناك ان العرض والتحضيض معناهما طلب الشيء ولكن العرض طلب بلين وتادب والتحضيض من انواع الانشاء •

التحميض بالميم هو القلي يستعمل في قلي البزور كالشونيز ونحوه وطريقه ان توضع البزور في قدر وتوقد النار تحته حتى يخرج لها الرائحة كذا يفهم من بحر الجواهر والاقسرائي •

الحيض بالفتح وسكون المثناة التحتانية في اللغة خروج الدم وفي الشرع هو دم يغضه رحم امرأة بالغة لاداء بها ولم تبلغ الاياس • فقولهم دم اي خروج دم حقيقي او حكمي فيشتمل الطهر المتخلل بين الدمين وخروج منه خروج ما ليس بدم كان يكون الخارج ابيض وقولهم ينفضه اي يخرج الى الفرج الخارج فانه لو نزل الدم الى فرج داخل لا يسمى حيضا كما في ظاهر الرواية • وعن محمد رحمه الله تعالى انه حيض وكذا النفاس وبالأول يفتى • ولا يثبت الاستحاضة الا بالنزول الى الخارج بلا خلاف وقولهم رحم فخرج دم خارج من الانف والجراحات والحامل فانه ليس من الرحم لانسداده فانه اذا حبلى وكذا غيره من دم الاستحاضة سواء كان من الكبيرة او الصغيرة لانه دم عرق بالاتفاق وما قال الحكيم انه من الرحم فلم يعتبر الشارع وكذا مخرج دم الدبر وقيد البالغة يخرج الخنثى الذي خرج الدم من رحمه والمغي من ذكره فانه في حكم الذكر وقيد لاداء بها يخرج النفاس لانه علة ولذا اعتبر تبرعاتها من الثلث وقيد لم يبلغ الاياس يخرج دم الآيسة وهي المرأة التي بلغت خمسين سنة على المختار في زماننا وقيل خمسا وخمسين

سنة فلوراءت تلك المرأة دما لا يكون حياضا على المختار كذا في جامع الرموز وفتح القدير • هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض خبث اما ان كان مسببا الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة والمس ونحو ذلك فتعريفه مانعة شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والتبراع • الاستحاضة لغة مصدر استحيضت المرأة على لفظ المجهول اي استمر بها الدم وشرعية دم او خروج دم من موضع مخصوص غير حيض ونفاس ومنها دم آيسة والمريضة والصغيرة كذا في جامع الرموز • ومنها دم تراء المرأة اقل من ثلاثة ايام او اكثر من عشرة ايام في الحيض ومن اربعين في النفاس كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

فصل الطاء المهمة • الحابطية بالباء الموحدة فرقة من المعتزلة اتباع احمد بن حابط وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي ياتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام خلق الله آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحداثها • قال الامدي وهؤلاء كفار مشركون كذا في شرح المواقف ولنعلم هذا الاسم في حقهم فانه ينبغي عن حبط اعمالهم •

الحطاط بالفتح هو بثرة تخرج في الوجه كذا في بحر الجواهر •

الانحطاط هو عند اهل الهيئة مقابل الارتفاع ويجيى في فصل العين من باب الراء •

الانحطاط الكلي عند الاطباء استيلاء القوة البدنية على المادة المرضية وقد يراد بالانحطاط الغير الحقيقي •

الانحطاط الجزئي هو زمان الراحة وهو من ازمان الصحة كذا في بحر الجواهر •

الاحتياط في اللغة هو الحفظ وفي الاصطلاح حفظ النفس عن الوقوع في امان كذا في

اصطلاحات السيد الجرجاني •

المحيط اسم فاعل من الاحاطة وبهذا المعنى يقال للخط المستدير محيط دائرة والاسداح المستدير محيط كرة واما قول المهندسين انه يقال له لكل خطين محيطين باحدى زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا انهما محيطان بذلك السطح فبناء على التجوز فانهما بالحقيقة محيطان بزاوية منه لكن لما كانت الاضلاع المتقابلة في مثل تلك البسطوح متساوية اكتفي في التعبير عن تلك السطوح بتعبير ضلعين محيطين بزاوية بينهما كذا ذكر السيد السند في حاشية تحرير اقليدس • اعلم انه اذا احاط شكل بشكل بحيث يماس زوايا المحاط اضلاع المحيط يحند المحاط الى المحيط بانه فيه والمحيط الى المحاط بانه عليه كذا في التحرير • وعند المحدثين هو الذي احاط علمه بمائة الف حديث متنا و اسناد او احوال

رواته جرحا وتعديلا وتاريخا • وقيل من روى ما يصل اليه ووعى ما يحتاج اليه كما مر في المقدمة •
وعند البلغاء يطلق على نوع من انواع رد العجز على الصدر واين از مخترعات بعضي متأخرين است
وچنان اختراع نموده شده كه ردیف بصدر ابیات برده شود مثاله • شعر • توباشي دلبرو جان هم توباشي •
• بهرغم مونس وهمدم توباشي • توباشي آنكه ميبياید ترا گفت • كه بهر ريش دل مرهم توباشي •
كذا في جامع الصنائع •

فصل الطاء المعجمة * حظوظ النفس عند الصوفية مازاد في الحقوق كما يجيء في

فصل القاف •

حظوظ الكوكب كما يذكر في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو وهي بيت الكوكب ثم شرفه
ثم المثلة ثم الحداث الوجه •

الحافظة عند الحكماء قوة تحفظ ما يدركه القوة الوهية من المعاني و تذكرها ولذلك سميت ذاكرة
ايضا ومحلها البطن الاخير من الدماغ كذا في بحر الجواهر • وهي قوة محلها التجويف الاخير من الدماغ
من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني الجزئية فهي خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك كذا في
اصطلاحات السيد الجرجاني وقد ذكر مفصلا في لفظ الحواس •

حفظ العهد هو الوقوف عند ما حده الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث ما أمر ولا يوجد حيث
ما نهى كذا في اصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم •

حفظ عهد الربوبية و العبودية هوان لا ينسب كمالا الا الى الرب ولانقصانا الا الى العبد كذا في

الاصطلاحات الصوفية •

المحفوظ هو عند الحديثين يطلق على مقابل الشاذ ويجيء في فصل الذال المعجمة • والمحفوظ
اسمان لعددتين مخصصين في عمل الخطائين و يجيء في فصل الالف من باب الخاء المعجمة • وفي
الاصطلاحات الصوفية المحفوظ هو الذي حفظه الله تعالى عن المخالفات في القول و الفعل و الارادة فلا يقول
ولا يفعل الا ما يرضى به الله ولا يريد الا ما يريد الله ولا يقصد الا ما امر الله به •

فصل الفاء * الحذف بالفتح وسكون الذال المعجمة في اللغة هو الاسقاط وفي اصطلاحات العلوم

العربية يطلق على اسقاط خاص فعند اهل العروض يطلق على اسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء
فبقني من مفاعيلن مثلا فعولن لان مفاعي لما كان غير مستعمل وضع موضعه فعولن هكذا في
رسالة قطب الدين السرخسي و جامع الصنائع وغيرهما • وعند اهل البديع يطلق على بعض المحسنات الخطية
وبهذا المعنى ليس من علم البديع حقيقة وان ذكره البعض فيه اي في علم البديع ولعله جعله من الملحقات
وهو اسقاط الكاتب او الشاعر بعض الحروف المعجم من رسالته او خطبته او قصيدته كذا في المطول • ودر

مجمع الصنائع أرد كه حذف آنست كه دبیر یا شاعر تكلف آن نماید كه يكحرف يا زياده معرب خواه معجم در كلام نيارد مثاله صنعت صدر مسند دستور مي برد زينت بهشت برين • درين الف متروك است • و معتبر درين صنعت حذف دو قسم است تعطيل و منقوط • و صاحب جامع الصنائع طرح را بمعني حذف نوشته • و الانسب باصطلاح الصرفيين ان الحذف هو اسقاط حرف او اكثر او حركة من كلمة وسي اسقاط الحركة بالاسكان كما لا يخفى • قال الرضي في شرح الشافية قد اشتهر في اصطلاحهم الحذف الاعالي للحذف الذي يكون لعلة موجبة على سبيل الاطراد كحذف الف عصا ويا قاض و الحذف الترخيمي و الحذف لاللة للحذف الغير المطرد كحذف لام يدوم انتهى • و الانسب باصطلاح النحاة و اهل المعاني و البيان انه اسقاط حركة او كلمة اكثر او اقل و قد يصير به الكلام المساوي موجزا و ساه اي الحذف ابن جني سحابة العربية و هذا المعنى اعم من معنى الصرفيين • في الاتقان و هو انواع الاقتطاع و الاكتفاء و الاحتباك و يسميه البعض بالحذف المقابلي ايضا و الرابع الاختزال فالأقتطاع حذف بعض الكلمة و الاكتفاء هو ان يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم و ارتباط فيكتفى باحدهما لنكتة و الاحتباك هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول و يجيئ تحقيق كل في موضعه و الاختزال هو ما ليس واحدا مما سبق و هو اقسام لان المحذوف اما كلمة اسم او فعل او حرف و اما اكثر من كلمة انتهى • فمده اي من الاختزال حذف المضاف سواء اعطي للمضاف اليه اعرابه نحو و اسأل القرية اي اهل القرية او ابقني على اعرابه عند مضي اضافة اخرى مثلها نحو تريدون عرض الحياة الدنيا والله يريد الآخرة بالجر في قراءة • اي عرض الآخرة و اذا احتاج الكلام الى حذف يمكن تقديره مع اول الجزئين و مع آخره فتقديره مع الثاني اولي لان الحذف من آخر الجملة اولي نحو الحج شهر اي الحج حج اشهر لا اشهر حج و يجوز حذف مضامين نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول اي من حافر فرس الرسول او ثلاثة نحو فكان قاب قوسين اي فكان مقدار مسافة قربه مثل قاب • و مده حذف المضاف اليه و هو يكثر في الغايات نحو قبل و بعد و في المنادي المضاف الى ياء المتكلم نحو رب اغفر لي و في اي و كل و بعض و جاء في غيرها كقراءة فلا خوف عليهم بضم خوف بلا تنوين اي فلا خوف شئى عليهم • و مده حذف المبتدأ و يكثر في جواب الاستفهام نحو و ما ادراك ما الحطمة نار الله اي هي نار الله و بعد فاء الجواب نحو من عمل صالحا فلنفسه اي فعله لنفسه و بعد القول نحو الا قالوا ساحر اي هو ساحر و بعد ما يكون الخبر صفة له في المعنى نحو و التائبون العابدون اي هم العابدون و نحو سم بكم عني و وجب في النعت المقطوع الى الرفع و وقع في غير ذلك • و مده حذف الخبر نحو نصبر جميل اي فامري صبره • و مده حذف الموصوف نحو و عندهم قاصرات الطرف اي حور قاصرات • و مده حذف الصفة نحو يأخذ كل سفينة اي سالحة • و مده حذف المعطوف عليه نحو ان اضرب

بعضها المصدر فانطلق اي فضررب فانطلق . وحيث دخلت واو العطف على لام التعليل ففيه تضربجه وجهان
 أحدهما ان يكون تعليل معلله محذوف كقوله تعالى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا فالمعنى وللحسان الى
 مؤمنين فعل ذلك وثانيهما انه معطوف على علة اخرى مضرة ليظهر صحة العطف اي فعل ذلك
 ليزيد الكافرين بأسه وليبلي الخ . ومنه حذف المعطوف مع العاطف نحو لا يستوي منكم من انفق من
 قبل الفتح اي ومن انفق بعده . ومنه حذف حرف العطف وبابه الشعر وقد خرج على ذلك
 قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة اي وجوه عطف على وجوه يومئذ خاشعة وقيل اكلت خبزاً لهما تمرا من
 هذا الباب وقيل من باب بدل الاضراب واما حذف المعطوف بدون حرف العطف فغير جائز فيجب
 معه حذف العاطف . ومنه حذف المبدل منه خرج عليه ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب اي
 لما تصفه والكذب بدل من الهاء . ومنه حذف المؤكد وبقاء التوكيد فسيبويه والخليل اجازاه و ابو الحسن
 ومن تبعه منعه . ومنه حذف الفاعل وهو لا يجوز الا في فاعل المصدر نحو لا يسأم الانسان من
 دعاء الخير اي من دعائه الخير . ومنه حذف المفعول وهو كثير في مفعول المشية والارادة ويرد في غيرهما
 ايضاً لكن حذف المفعول وبقاء القول غريب نحو قال موسى اتقولون للحق لما جاءكم اي هو سحر
 بدليل اسحر هذا . ومنه حذف الحال يكثر اذا كان قولاً اغني عنه المفعول نحو والملائكة يدخلون عليهم
 من كل باب سلام عليكم اي قائلين . ومنه حذف واو الحال نحو قول الشاعر . ع . نصف النهار الماء غامرة
 اي انتصف النهار والحال ان الماء غامر هذا الغائض . ومنه حذف المنادي نحو الا يا اسجد وا اي
 الا يا قوم اسجدوا . ومنه حذف حرف النداء نحو رب احكم بالحق . ومنه حذف العائد ويقع في اربعة ابواب
 الصلة نحو هذا الذي بعث الله رسولا اي بعثه والصفة نحو واتقوا يوما لا تجزي نفس اي فيه والخبر
 نحو وكلا وعد الله الحسنى اي وعدة والحال . ومنه حذف المخصوص بالمدح او الذم نحو نعم العبد
 اي ايوب . ومنه حذف الموصول الاسمي اجازة الكوفيون والافخش و تبعهم ابن مالك و شرط في
 بعض كتبه كونه معطوفاً على موصول آخر ومن حجتهم آمننا بالذي انزل الينا وانزل اليكم اي والذي
 انزل اليكم لان الذي انزل الينا ليس هو الذي انزل من قبلنا ولهذا اعيدت ما في قوله قولوا آمننا بالله
 وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم وهو الذي انزل من قبلنا . ومنه حذف الموصول الحرصي قال ابن
 مالك لا يجوز الا في ان نحو ومن آياته يريكم البرق اي ان يريكم ونحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه
 قال في المغني وهو مطرد في مواضع معروفة وشاذ في غيرها . ومنه حذف الصلة وهو جائز قليلا لدلالة
 صلة اخرى او دلالة غيرها . ومنه حذف الفعل وحده او مع مضر مرفوع او منصوب او معها .
 ومنه حذف التمييز نحو كم صمت اي كم يوما صمت وقال الله تعالى عليها تسعة عشر وقوله ان يكن
 منكم عشرون صابرين وهو شاذ في باب نعم نحو من توفأ يوم الجمعة فيها ونمست اي فبالرخصة اخذ

ونعمت رخصة • وَمَنْه حذف الاستثناء اي المستثنى وذلك بعد الا وغير المسبوقين بليس يقال قبضت عشرة ليس الا وليس غير اي ليس الا عشرة واجاز البعض ذلك بعد لم يكن وهو ليس بمسموع واما حذف اداة الاستثناء فلم يجره احد الا ان السهيلي قال في قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ان التقدير الا قائلا الا ان يشاء الله فتضمن كلامه حذف اداة الاستثناء والمستثنى جميعا والصواب ان يقال الاستثناء مفرغ وان المستثنى مصدر او حال اي الا قولاً مصحوباً بان يشاء الله او الا ملتبساً بان يشاء الله وقد علم انه لا يكون القول مصحوباً بذلك الا مع حرف الاستثناء فطوي ذكره لذلك فالباء محذوفة من ان • وَمَنْه حذف فاء الجواب وهو مختص بالضرورة وقد خرج عليه الاخفش قوله تعالى ان ترك خيراً الوصية للوالدين اي فالوصية وقال غيره الوصية فاعل ترك • وَمَنْه حذف قد في الحال الماضي نحو اوجأوكم حصرت صدورهم اي قد حصرت • وَمَنْه حذف لا التبرية حكى الاخفش لارجل وامرأة بالفتح واصله ولا امرأة • وَمَنْه حذف لا النافية يطرد ذلك في جواب القسم اذا كان المنفي مضارعاً نحو تالله تفتو تذكر يوسف اي لا تفتو ويقل مع الماضي ويسهله تقدم لا على القسم كقول الشاعر ع • فلا والله نادى الحكي قومي • وسمع بدون القسم وقد قيل به في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي لكلا تضلوا وقيل المضاف محذوف اي كراهة ان تضلوا وَمَنْه على الذين يطيقونه اي لا يطيقونه • وَمَنْه حذف لام الامر وهو مطرد عند بعضهم في نحو قل له يفعل وجعل منه وقل لعبادي يقولوا وقيل هو جواب شرط محذوف او جواب الطلب والحق ان حذفها مختص بالشعر • وَمَنْه حذف لام التوطية نحو وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا اي لان لم ينتهوا • وَمَنْه حذف لام لقد وهو لام جواب القسم ويحسن مع طول الكلام نحو قد افلح من زكّتها • وَمَنْه حذف الجار وهو يكثر مع أن وأن وقد يحذف مع بقاء الجر نحو الله لا فعلن كذا وا ما حذفه مع المجرور فكثير • وَمَنْه حذف ما النافية جوزة ابن معط في جواب القسم خلافا لابن خيار • وَمَنْه حذف ما المصدرية قاله ابو الفتح في قوله ياتيه تقدمون الخيل شعنا • وَمَنْه حذف كي المصدرية اجازة السيوافي في نحو جئت لتكرمني واما يقدر الجمهور هنا أن لانها ام الباب فهي اولى بالتجوز • وَمَنْه همزة الاستفهام خرج عليه هذا ربي • وَمَنْه حذف نون التاكيد يجوز في الفعل للضرورة ويجب في الخفيفة اذا لقيها ساكن نحو اضرب الغلام بفتح الباء والاصل اضربن وفي غيره ضرورة وقيل جاء في النثر ايضا كقراءة الم نشرح بالفتح • وَمَنْه حذف نوني التثنية والجمع يجب عند الاضافة وشبهها نحو لا غلامي لزيد اذا لم يقدر اللام مقحمة وعند تقصير الصلة نحو الضارباً زيدا والضاربوا عمروا وعند اللام الساكنة قليلاً نحو لذائق العذاب فيمن قرء بالنصب وعند الضرورة • وَمَنْه حذف التنوين يحذف لزوماً لدخول ال والاضافة وشبهها ولمنع الصرف وللوقوف في غير النصب والاتصال الضمير ولكون الاسم علماً موصوفاً بما اتصل به واضيف الى علم آخر من ابن او ابنة اتفاقاً او بنت عند قوم • ويحذف لاتقاء الساكنين قليلاً وعليه

قوي قل هو الله احد الله الصمد بترك تنوين احد • ولا يحذف تنوين مضاف بغير مذكور باطراد الا ان اشبه في اللفظ المضاف نحو قطع الله يد رجل من قالها • ومنه حذف ال التعريف تحذف للاضافة المعنوية والنداء • وسمع سلام عليكم بغير تنوين • ومنه حذف لام الجواب وذلك ثلثة حذف لام جواب لو نحولوا نشاء جعلناه اجابا وحذف لام لا فعلن وهو مختص بالضرورة وحذف لام جواب القسم كما سبق • ومنه حذف حركة الاعراب والبناء كقراءة فتوبوا الى بارئكم وبارئكم وبعولتهن احق بسكون الثلاثة • ومنه حذف الكلام في الجملة ويقع ذلك باطراد في مواضع احدها بعد حرف الجواب يقال اقام زيد فنقول نعم وثانيها بعد نعم وبئس اذا حذف المخصوص وقيل ان الكلام جملتان وثالثها بعد حرف النداء في مثل ياليت قومي يعلمون اذا قيل انه على حذف المنادى اي يا هؤلاء ورابعها بعد ان الشرطية كقوله • شعر • قالت بذات العم ياسلمى وان • كان عيا معدما قالت وان • اي وان كان كذلك رضىته ايضا وخامسها في قولهم افعل هذا اما لا اي ان كنت لاتفعل غيره فافعله • ومنه حذف اكثر من جملة نحو فارسلون يوسف اي فارسلون الى يوسف لاستعبدة الرؤيا ففعلوا فاتاه فقال له يا يوسف • ومنه حذف جملة القسم وهو كثير جدا وهو لازم مع غير الباء • وحيث قيل لا فعلن اولقد فعل او لئن فعل ولم يقدم جملة قسم يكون القسم مقدرًا نحو لا عذبنه عذابا شديدا • واختلف في نحولزيد قائم وان زيدا قائم او بقاءم هل يجب كونه جوابا للقسم اولا • ومنه حذف جواب القسم يجب اذا تقدم عليه او اكتنفه ما يغني عن الجواب فالاول نحوزيد قائم والله والثاني نحوزيد والله قائم • فان قلت زيد والله انه قائم او بقاءم احتتم كون المتأخر عنه خبرا عن المتقدم او جوابا وجملة القسم وجوابه الخبر ويجوز في غير ذلك نحو والزارعات غرقا آية لنبعثن بدليل ما بعده • ومنه حذف جملة الشرط وهو مطرد بعد الطلب نحو فاتبعوني يحببكم الله • وحذف جملة الشرط بدون الاداة كثير • ومنه حذف جواب الشرط نحولوا فضل الله عليكم ورحمته اي لعذبكم وهو واجب في مثل هو ظالم ان فعل ومثل هو ان فعل ظالم اي فعليه لعنة الله • ومنه حذف جملة مبينة عن المذكور نحو ليحق الحق ويبطل الباطل اي فعل ما فعل هذا كله خلاصة ما في الاتقان والمطول • فائدة • الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة وذلك كان يجد خبرا بدون مبتدأ او بالعكس او شرطا بدون جزاء او بالعكس او معطوفا بدون معطوف عليه او بالعكس او معمولا بدون عامل • واما قولهم سراويل تقيكم الحر على كون التقدير والبرد فضول في علم النحو وانما ذلك للمفسر وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته او حقارته ونحو ذلك فانه تطفل منهم على صناعة البيان • فائدة • في ذكر شروط الحذف وهي ثمانية • الاول وجود دليل حالي او مقالي اذا كان المحذوف جملة باسرها نحو قالوا سلاما اي سلمنا سلاما ونحو اذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا خيرا او احد ركنيها نحو قال سلام قوم منكرون اي سلام عليكم انتم قوم منكرون فحذف خبر الاولى ومبتدأ الثانية او لفظا يفيد معنى فيها هي مجنية عليه نحو قال الله تفقروا • واما اذا كان المحذوف فضلا فلا يشترط لحذفه

وجدان الدليل و لكن يشترط ان لا يكون في حذفه ضرر معنوي كما في قولك ما ضربت الا زيدا او صفاهي
كما في قولك زيدا ضربته وقولك ضربني وضربت زيد • ولا شترط الدليل امتنع حَقَّق الموصوف في نحو
رايت رجلا ابيض بخلاف رايت رجلا كاتباً وحذف المضاف في نحو غلام زيد بخلاف جاء ريك وحذف
المبتدأ اذا كان ضمير الشأن • ومن الأدلة ما هو صناعي اى تختص بمعرفة الضمير فانه انما عرف من
جهة الصناعة واعطاء القواعد وان كان المعنى مفهوما كقولهم في لا اقسم بيوم القيمة ان التقدير لانا اقسم
وذلك لان فعل الحال لا يقسم عليه • ويشترط في الدليل اللفظي ان يكون طبق المحذوف فلا يجوز زيد
ضارب وعمرى ضارب ويراد بالمحذوف معنى يخالف المذكور ومن الأدلة العقل حيث يستحيل
صحة الكلام عقلا الا بتقدير محذوف ثم تارة يدل على اصل الحذف من غير دلالة على تعيينه بل استفاد
التعيين من دليل آخر نحو حرمت عليكم الميتة فانه لما لم تصح اضافته الى الاجرام دل العقل على
حذف شئى واما تعيينه وهو التناول فمستفاد من قوله عليه السلام والصلوة انما حرم اكلها وتارة يدل على
التعيين ايضا نحو وجاء ريك اى امر ريك بمعنى عذابه لان العقل دل على استحالة مجئ الرب تعالى وعلى
ان الجائي امره وتارة يدل على التعيين عادة نحو فذلكن الذي لمتنني فيه دل العقل على الحذف
لان يوسف لا يصلح ظرفا للوم ثم يحتمل ان يقدر لمتنني في حبه لقوله تعالى قد شغفها حبا وفي
مرادته لقوله تعالى تراود فيها والعادة دلت على الثاني لان الحب المفرط لا يلام صاحبه عليه عادة
لانه ليس اختياريا بخلاف المرادة وتارة يدل عليه التصريح به في موضع آخر وهو اقواها نحو رسول
من الله اى من عند الله بدليل ولما جاءهم رسول من عند الله ومن الأدلة على اصل الحذف العادة
بان يكون العقل غير مانع عن اجراء اللفظ على ظاهرة من غير حذف نحو ولو نعلم قتالا لاتبعناكم اى
مكن قتال والمراد مكانا صالحا للقتال لانهم كانوا اخبروا الناس بالقتال ويتغيرون بان يتغفوها بانهم
لا يعرفونه فالعادة تمنع ارادة حقيقة القتال ومن الأدلة الشروع في الفعل نحو بسم الله الرحمن الرحيم
فيقدر ما جعلت التسمية مبدءاً له قراءة كان او فعلا • الثاني • ان لا يكون المحذوف كالجزء فلا يحذف
الفاعل ولا نائبه ولا شبهه كاسم ان واخواتها • الثالث • ان لا يكون مؤكدا لان الحذف مناف للتأكيد لانه
مبني على الاختصار والتأكيد مبني على الطول ومن ثم رد الفارسي على الزجاج في قوله تعالى
ان هذان لساحران اى ان هذان لهما ساحران فقال الحذف والتأكيد باللام متنافيان • واما حذف
الشئى لتليل وتأكيد فلا تنافي بينهما لان المحذوف بالدليل كالثابت ولذا قال ابن مالك لا يجوز حذف
عامل المصدر المؤكد • الرابع • ان لا يؤدي حذفه الى اختصار المختصر فلا يحذف اسم الفعل دون
معموله لانه اختصار الفعل • الخامس • ان لا يكون عاملا ضعيفا كالجار والناصب للفعل والجازم الا في
مواضع قويت فيها الدلالة وكثرتها الاستعمال لتلك العوامل ولا يجوز القياس عليها • السادس • ان

لا يكون عوضا عن شيىء فلا يحذف ما في اما انت منطلقا انطلقت ولا كلمة لا في قولهم افعل هذا اما لا ولا التاء من عدة • السَّاعِ وَالْثَّامِنِ • ان لا يؤدي حذفه الى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه ولا الى اعمال العامل الضعيف مع امكان اعمال العامل القوي • ولامر الاول منع البصريون حذف مفعول الفعل الثاني من نحو ضربني وضربته زيد لئلا يتسلط على زيد ثم يقطع عنه برفعه بالفعل الاول • واجتماع الامرين امتنع عندهم ايضا حذف المفعول من زيد ضربته لان في حذفه تسليط ضرب على العمل في زيد مع قطعه عنه واعمال الابتداء مع التمكن من اعمال الفعل ثم حملوا على ذلك زيدا ضربته او هل زيدا ضربته فمُنعوا الحذف وان لم يود الى ذلك • فائدة • اعتبر الاخفش في الحذف التدريج حيث امكن ولهذا قال في قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس ان الاصل لا تجزي فيه فحذف حرف الجر ثم الضمير وهذه ملاحظة في الصناعة ومذهب سيديهما انها حذفها معا • فائدة • الاصل ان يقدر الشئ في مكانه الاصلي لئلا يخالف الاصل من وجهين الحذف ووضع الشئ في غير محله فيجب ان يقدر المفسر في زيدا رأيته مقدما عليه • وجوز البيانيون تقديره مؤخرا لفائدة الاختصاص كما قاله النحاة اذا منع منه مانع نحو واما ثمود فهد ينام فان النحاة على انه يقدر مؤخرا ههنا اذ لا يلي اما فعل • فائدة • ينبغي تقايل المقدر مهما امكن لتقل مخالفة الاصل ولذلك كان تقدير الاخفش في ضربني زيدا قائما ضربه قائما اولى من تقدير بائي البصريين وهو حاصل اذا كان قائما قال الشيخ عز الدين ولا يقدر من المحذوفات الا اشدها موافقة للغرض وافصحها • ومهما تردد المحذوف بين الحسن والاحسن وجب تقدير الاحسن في التنزيل لان الله وصف كتابه بانه احسن الحديث • فائدة • اذا دار الامر بين كون المحذوف فعلا والباقي فاعلا وبين كونه مبتدأ والباقي خبرا فالثاني اولى لان المبتدأ عين الخبر فالمحذوف عين الثابت فيكون حذفه فاما الفعل فانه غير الفاعل اللهم الا ان يعتضد الاول برد آية اخرى في ذلك الموضع او بموضع آخر يشبهه • واذا دار بين كونه مبتدأ وخبرا فقال الواسطي كونه مبتدأ اولى لان الخبر محط الفائدة • وقال العيدي الاولى الخبر لان التجوز في آخر الجملة اسهل • واذا دار الامر بين كونه اولا وثانيا فالثاني اولى ومن ثم رجح ان المحذوف في نحو اتحاجوني نون الوقاية لانون الرفع • فائدة • في حذف المفعول اختصارا واقتصارا جرت عادة النحاة ان يقولوا بحذف المفعول اختصارا واقتصارا ويريدون بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير دليل ويمثلونه بنحو كلوا واشربوا اي اوقعوا هذين الفعلين • والتحقيق ان يقال كما قال اهل البيان تارة يتعلق الغرض بالاعلام بمجرد وقوع الفعل من غير تعيين من اوقعه ومن اوقع عليه فيجاء بمصدرة مسندا الى فعل كون عام فيقال حصل حريق او نهب وتارة يتعلق بالاعلام بمجرد ايقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليه ولا يذكر المفعول ولا ينوي لان المنوي كالثابت ولا يسمى

محذوفاً لأن الفعل ينزل لهذا القصد منزلة ما لا مفعول له ومنه هل يستوفى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون وتارة يقصد أسناد الفعل الى فاعله وتعليقه بمفعوله فيذكران • وهذا النوع اذا لم يذكر مفعوله قيل انه محذوف • وقد يكون في اللفظ ما يستدعيه فيحصل الجزم بهوجب تقديره نحو هذا الذي بعث الله رسولا • وقد يشتهر الحال في الحذف وعدمه نحو قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن قد يتوهم ان معناه نادوا فلا حذف او سموا فالحذف واقع • فائدة • اختلف في الحذف فالمشهور انه من المجاز وانكره البعض لان المجاز استعمال اللفظ في غير موضعه والحذف ليس كذلك • وقال ابن عطية حذف المضاف وهو عين المجاز ومعظمه وليس كل حذف مجازا • وقال الفراء في الحذف اربعة اقسام قسم يتوقف عليه صحة اللفظ ومعناه من حيث الاسناد نحو واسأل القرية اي اهلها اذ لا يصح اسناد السؤال اليها وقسم يصح بدونه لكن يتوقف عليه شرعا كقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام آخراي فافطر فعدة وقسم يتوقف عليه عادة لا شرعا نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفلق فأنفلق وقسم يدل عليه دليل غير شرعي ولا هو عادة نحو فقبضت قبضة من اثر الرسول دل الدليل على انه انما قبض من اثر حافر فرس الرسول وليس في هذه الاقسام مجاز الا الاول • وقال الزنجاني في المعيار انما يكون مجازا اذا تغير حكم فاما اذا لم يتغير كحذف خبر المبتدأ فليس مجازا اذ لم يتغير حكم ما بقي من الكلام • وقال القزويني في الايضاح متى تغير اعراب الكلمة بحذف او زيادة فمجاز والا فلا وقد سبق في لفظ المجاز • فائدة • للحذف فوائد كالاختصار والاحتراز عن العبث بظهوره وكالتنبية على ضيق الوقت كما في التحذير والاغراء والتفخيم والاعظام لما فيه من الابهام والتخفيف لكثرة في الكلام كما في حذف حرف النداء وغير ذلك مما بين في كتب البيان وان شئت توضيح تلك المباحث فارجع الى المعني والاتقان •

الحذف والایصال عند اهل العربية عبارة عن حذف الجار وایصال الفعل او شبهه الى المجرور

هكذا يستفاد من بعض حواشي التلخيص •

المحذوف هو اسم مفعول من الحذف فمعناه يظهر من معنى الحذف لغة واصطلاحاً • ويطلق ايضا عند الشعراء على معنى آخر غير ما سبق چنانکه در مجمع الصنائع واقع شده که محذوف کلمه را گویند که چون آنرا از عروض و ضرب بیفکنی معنی شعر ناقص نگردد و آنچه مانند بحری دیگر شود بلفظ و معنی راست مثاله • شعر • گلزار برخ داری شکر بلبان داری • صد نقش درین داری صد نقش دران داری • این از بحر هزج اخرب است و اگر کلمه داری را از اخیر هر دو مصراع دور کنی وزن رباعی بود •

الحروف بالفتح و سکون الراء المهملة فی العرف اي عرف العرب كما في شرح المواقف يطلق على ما يتوحد منه اللفظ نحو **ب** **ت** **لا** **الف** و **باء** و **تاء** فانها اسماء الحروف لا انفسها كما في النظامي

شرح الشافية ويسمى حرف التهجى وحرف الهجاء وحرف المبني • و ماهيته واضح • بدئية و جميع ما ذكر في تعريفها المقصود منها التنبيه على خواصها وصفاتها وبهذا الاعتبار عرفه القراء بأنه صوت معتمد على مقطع محقق وهو ان يكون اعتماده على جزء معين من اجزاء الحلق واللسان والشفة أو مقطع مقدر وهو هو الفم ان الانف لا معتمد له في شئ من اجزاء الفم بحيث انه ينقطع في ذلك الجزء ولذا يقبل الزيادة والنقصان ويختص بالانسان وضعا كذا في تيسر القاري • وعرفه ابن سينا بأنه كيفية تعرض للصوت بهايي بتلك الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تمييزا في المسموع • ف قوله كيفية اي هيئة وضعية • وقوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول الصوامت كالتاء والطاء والادال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة اذ العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني • وتوضيح الدفع انها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط فان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرقا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان • وقوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة والثقل فانهما وانكناصفتين مسموعتين عارضتين للصوت يمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثل في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه • وقوله تمييزا في المسموع ليخرج الغنة وهي التي تظهر من تسريب الهواء بعضها الى جانب الانف وبعضها الى الفم مع انطباق الشفتين والبلحوة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبلحوة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليسا مسموعين فلا يكون التمييز الحاصل منهما تمييزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا • اما الطول والقصر فلانها من الكميات المحضة والماخوذة مع الاضافة ولا شئ منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وهو ليس بمسموع • واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب فامر يدركه الوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان ان قد تختلف هذه الامور اعنى الغنة والبلحوة ونحوهما والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضة واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع • والحق ان معنى التمييز

فی المصنوع لیس ان یكون ما به التمييز مصنوعا بل ان یحصل به التمييز فی نفس المصنوع بان یختلف باختلافه و یتمد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة و البجوحة و نحوهما کذا فی شرح المواقف فی مبحث الاصوات • و یعرف الحرف عنده اهل الجفر بانه بناء مفرد مستقل بالدلالة و تسمى دلالة الحروف دلالة اولیة و دلالة الكلمة دلالة ثانیة و هو موضوع علم الجفر و بهذا صرح فی بعض رسائل الجفر و لذا یسمى علم الجفر بعلم الحروف • تقسیمات حروف الهجاء • الاول الى المعجمة و هی المنقوطة و غیر المعجمة و هی غیر المنقوطة و تسمى بالمهملة ایضا • الثانی الى نورانی و ظلمانی • قال اهل الجفر الحروف النورانیة حروف فواتح السور و مجموعها صراط علي حق نمسكه و الباقیة ظلمانیة • و منهم من یسمى الحروف النورانیة بحروف الحق و الظلمانیة بحروف الخلق • و منهم من قال نورانی را علی خوانند و ظلمانی در قسم اند هفت حروف را ادنی خوانند و آن بَ تَ دَ ذَ فَ صَ وَ غَ است و هفت حرف باقی را ادنی ادنی خوانند کذا فی بعض رسائل الجفر • الثالث الى المسروري و الملبوبي و الملفوظي • و فی بعض رسائل الجفر حروف سه قسم اند ملفوظي آنکه از ترکیب سه حرف در تلفظ تمام شود چون الف و جیم و دال و اینها سیزده حرف است منحصر در دو قسم قسمي زائد الحركت چون الف که اوسط او متحرك است و قسمي زائد السكون چون جیم و دال • و مسروري آنکه از ترکیب سه حرف بتلفظ آید لیکن حرف آخر از جنس اول بود و آن سه حرف است میم و نون و واو • ملبوبي آنکه تلفظ آن بدو حرف است و آنها دوازده حرف است انتهی کلامه • و باید دانست که در ملفوظي مشروط است که حرف اول و آخر از یک جنس نباشند و الا مسروري از اقسام ملفوظي گردد پس تقابل از اقسام برخیزد و این مبطل تقسیم است بهوي سه قسم و مرید است اینرا آنچه در فرهنگ جهانگیری ذکر نموده و گفته که علماء عرب حروف را سه قسم ساخته اند اول را مسروري نامند و آن دو حرفي است و این دوازده حرف اند بَ تَ ثَ حَا خَا رَا زَا طَا ظَا فَا هَا يَا و قسم دوم را ملفوظي گویند و آن سه حرفي بود که آخرش از قسم اول نباشد و این سیزده حرف است الف جیم دال ذال سین شین صاد ضاد عین غین قاف کاف لام و قسم سوم را ملبوبي و مکتوبي گویند و آن سه حرفي باشد که آخرش از قسم اول باشد و این سه حرف است میم نون واو انتهی • و مخفي نیست که درین کلام ملبوبي را بر مسروري اطلاق نموده بعکس کلام سابق • الرابع الى المنفصلة و غیرها در انواع البسط می آرد الف و دال و ذال و را و ز و واو و لا اینها حروف سبعة منفصلة خوانند چه اینها در کتابت منضم بحرفي دیگر نمی شوند و اینها را خواتیم نیز خوانند و ماورای اینها را غیر منفصلة گویند • الخامس الى المفردة و المتزاوجة التي تسمى بالمتشابهة ایضا • در انواع البسط میگوید حروف یا متشابهة و متزاوجة نیز نامند و آن حرفیکه در سرر آنها تفاوتی نیست مگر بنقطه چون حَا و خَا و يَا مفردة و آن حرفیکه چنین نباشند • السادس الى المصوتة

و الصامتة فالمصوتة حروف المد و اللين اى حروف العلة الساكنة التي حركة ما قبلها مجانسة لها .
و الصامتة ما سواها سواء كانت متحركة او ساكنة ولكن ليس حركة ما قبلها من جنسها فالالف ابدا مصوتة
لوجوب كونها ساكنة و ما قبلها مفتوحا . و اطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي و اما الواو و الياء
فقد تكونان صامتين ايضا كذا في شرح المواقف . السابغ الى زمانية و آنية و في شرح المواقف
الحروف اما زمانية صرفة كالمصوتة فانها زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة . و كذا بعض
الصوامت كالفاء و القاف و السين و الشين و نحوها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على
الظن انها زمانية ايضا و اما آنية صرفة كالتاء و الطاء و غيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها
اصلا فانها لا توجد في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت و فرط او في اوله كما في لفظ تراب
او في آن يتوسطهما كما اذا وقعت تلك الصوامت في اوساط الكلم فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة
و الآن بالنسبة الى الخط و الزمان . و تسميتها بالحروف اولى من تسميتها بغيرها لانها اطراف الصوت
و الحرف هو الطرف . و اما آنية تشبه الزمانية و هي ان تتوارد افرادا آنية مرارا فيظن انها فرد زمانى
كالراء و الحاء و الخاء فان الغالب على الظن ان الراء في آخر الدار مثلا راءات متوالية كلواحد
منها آنى الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فيظنها حرفا و احدا زمانيا و كذا الحال فى الحاء
و الخاء كذا في شرح المواقف . التاسع الى المتماثلة و المتخالفة فالمتماثلة ما لا اختلاف بينها بدواتها
ولا بعوارضها المسماة بالحركة و السكون كاليائين المتحركين بنوع واحد من الحركة . و المتخالفة ما ليس
كذلك سواء كانت متخالفة بالذات و الحقيقة كالياء و الميم او بالعرض كالياء الساكنة و المتحركة كذا في
شرح المواقف هذا لكن المذكور في فن الصرف ان المتماثلة هي المتفقة فى الحقيقة و ان كانت
مختلفة بالعوارض . قال فى الاتقان في بحث الادغام نعني بالمتماثلين ما اتفقا مخرجا و صفة كاليائين
و اللامين و بالتجانسين ما اتفقا مخرجا و اختلفا صفة كالطاء و التاء و الطاء و التاء و بالمتقاربين ما تقاربا
مخرجا او صفة كالدال و السين و الضاد و الشين انتهى . فالحروف على هذا اربعة اقسام المتماثلة
و المتجانسة و المتقاربة و ما ليس شيئا منها . التاسع الى المجهورة و المهموسة فالمجهورة ما ينحصر
جري النفس مع تحركه . و المهموسة بخلافها اى ما لا ينحصر جري النفس مع تحركه و الانحصار الاحتباس و هي
السين و الشين و الحاء و الخاء و التاء المثلثة و التاء المثناة الفوقانية و الصاد المهملة و الفاء و الهاء
و الكاف . و المجهورة ما سواها ففى المجهورة يشيع الاعتماد في موضعه فمن اشباع الاعتماد يحصل
ارتفاع الصوت و الجهر هو ارتفاع الصوت فسميت بها . و كذا الحال فى المهموسة لانه بسبب ضعف الاعتماد
يحصل الهمس وهو الاخفاء فاذا اشبعَت الاعتماد و جرى الصوت كما فى الضاد و الزاء و العين و الغين و الياء فهي
مجهورة رخوة و اذا اشبعته و لم يجز الصوت كالقاف و الجيم و الطاء و الدال فهي مجهورة شديدة . قيل المجهورة

تخرج اصواتها من الصدر والمهموسة تخرج اصواتها من مخارجها في الفم وذلك مما يرخى الصوت فيخرج الصوت من الفم ضعيفا . ثم ان اردت الجهر بها و اسماعها اتبعت صوتها بصوت من الصدر لتفهم . وتمتحن الجهورية بان تكررها مفتوحة او مضمومة او مكسورة رفعت صوتك بها او اخفيته سواء اشبعت الحركات حتى تتولد الحروف نحو قاقا او قوقوقو او قي قي قي او لم تشبعها نحو ققق فانك ترى الصوت يجري ولا ينقطع ولا يجري النفس الا بعد انقضاء الاعتماد و سكون الصوت . و اما مع الصوت فلا يجري وذلك لان النفس الخارج من الصدر وهو مركب الصوت يحتبس اذا اشتد اعتماد الناطق على مخرج الحرف اذ الاعتماد على موضع من الحلق او الفم يحتبس النفس و ان لم يكن هناك صوت و انما يجري النفس اذا ضعف الاعتماد . و انما كُرت الحروف في الامتحان لانك لو نطقت بواحد منها غير مكرر فعقيب فراغك منه يجري النفس بلا فصل فيظن ان النفس انما خرج مع الجهورية لا بعده فاذا تكرر و طال زمان الحرف ولم يخرج النفس مع تلك الحروف المكررة عرفت ان النطق بالحروف هو الحابس للنفس . و انما جار اشباع الحركات لان الواو والالف و الياء ايضا مجهورية فلا يجري مع صوتها النفس . و اما المهموسة فانك اذا كررتها مع اشباع الحركة او بدونها فان جهرها لضعف الاعتماد على مخارجها لا يحتبس النفس فيخرج النفس و يجري كما يجري الصوت نحو ككك و قس على هذا .

العاشر الى الشديدة والرخوة و ما بينهما فالشديدة ما ينحصر جري صوته في مخرجه عند اسكانه فلا يجري الصوت والرخوة بخلافها . و اما ما بينهما فحروف لا يتم لها الانحصار ولا الجري . و انما اعتبر اسكان الحروف لانك لو حركتها والحركات ابعاض الحروف من الواو والياء و الالف وفيها رخاوة ما لجرت الحركات لشدة اتصالها بالحروف الشديدة الى شئ من الرخاوة فلم يتبين شدتها . فقيد الاسكان لامتحان الشديدة من الرخوة . فالحروف الشديدة الهمزة والجيم والداال والطاء المهملتان والياء الموحدة و الذاء المثناة الفوقانية والكاف و القاف . و الرخوة ما عدا هذه الحروف المذكورة و ما عدا حروف لم يروعا فانها ليست شديدة ولا رخوة فهي ما بينهما . و انما جعل هذه الحروف الثمانية اي اللام والميم والياء المثناة التحتانية والراء المهملة والواو والعين المهملة والنون و الالف ما بينهما اي بين الشديدة والرخوة لان الشديدة هي التي ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف وهذه الحروف الثمانية ينحصر الصوت في مواضعها عند الوقف ايضا لكن يعرض لها اعراض توجب حصر الصوت من غير مواضعها . اما العين فينحصر الصوت عند مخرجه لكن لقربه من الحاء التي هي من المهموسة ينسل صوته قليلا فكانك وقفت على الحاء . و اما اللام فمخرجها اعني طرف اللسان لا يتجا في عن موضعه من الحنك عند النطق به فلا يجري منه صوت لكن لما لم يمد طريق الصوت بالكلية كالداال بل انحرف طرف اللسان عند النطق به خرج الصوت عند النطق به من متشدق اللسان فوبق مخرجه . و اما الميم والنون فان الصوت لا يخرج عن موضعها

من الفم لكن لما كان لهما مخرجان في الفم و الخيشوم جرى الصوت من الانف دون الفم لانك لو امسكت انفك لم يجر الصوت بهما و اما الراء فلم يجر الصوت في ابتداء النطق به لكنه جرى شيئا لانحرافه و ميله الى اللام كما قلنا في العين المائل الى الحاء و ايضا و الراء مكررا فاذا تكرر جرى الصوت معه في اثناء التكرير . وكذلك حروف العلة لا يجرى الصوت معها كثيرا لكن لما كان مخارجها تتسع لهواء الصوت اشد من اتساع غيرها من المجهورة كان الصوت معها يكثر فيجرى منه شيء . و اتساع مخرج الالف لهواء صوته اكثر من اتساع مخرجي الواو و الياء لهواء صوتهما فلذلك سمي الهاري اي ذا الهواء كالناشب و الذابل . و انما كان الاتساع لالاف اكثر لانك تضم شفتيك للواو فتضيق المخرج و ترفع لسانك قبل الحنك للياء و اما الالف فلا يعمل له شيء من هذا فوسعهم مخرجاً الالف ثم الياء ثم الواو فهذه الحروف اخفى الحروف لاتساع مخارجها و اخفاهن الالف لسعة مخرجها اكثر . أعلم ان الفرق بين الشديدة و المجهورة ان الشديدة لا يجرى الصوت بها بل انك تسمع به في آن ثم ينقطع . و المجهورة لا اعتبار فيها لعدم جري الصوت بل الاعتبار فيها لعدم جري النفس عند التصويت بها هذا كله ما ذهب اليه ابن الحاجب و اختاره الرضي . و بعضهم اخرج من المجهورة الاحرف السبعة التي هي من الرخوة اي الصاد و الطاء و الذال و الزاء و العين و الغين و الياء فيبقى فيها الحروف الشديدة و اربعة احرف مما بينهما و هي اللام و الميم و الواو و النون فيكون مجموع المجهورة عنده اثني عشر حرفا و هي حروف و لمن اجدك قطبت و هذا القائل ظن ان الرخوة تنافي الجهر و ليس بشيء لان الرخوة ان يجرى الصوت بالحرف و الجهر رفع الصوت بالحرف سواء جرى الصوت اولم يجر . الحادي عشر الى المطبقة و المنفتحة فالمطبقة ما ينطبق معه الحنك على اللسان لانك ترفع اللسان اليه فيصير الحنك كالطبق على اللسان فتكون الحروف التي يخرج بينهما مطبقا عليهما و هي الصاد و الضاد و الطاء و الظاء . و اما قال ابن الحاجب من انها ما ينطبق على مخرجة الحنك فليس بمطرد لان مخرج الضاد حافة اللسان و حافته ينطبق عليها الاضراس و باقي اللسان ينطبق عليه الحنك قال سيبويه لولا الاطباق في الصاد لكان سينا و في الطاء لكان ذالا و في الطاء لكان دالا و لخرجت الضاد من الكلام لانه ليس بشيء من الحروف في موضعها غيرها و المنفتحة بخلافها لانه ينفتح ما بين اللسان و الحنك عند النطق بها و هي ما سوى الحروف الاربعة المطبقة . الثاني عشر . الى المستعلية و المنخفضة فالمستعلية ما يرتفع بسببها اللسان و هي الحروف الاربعة المطبقة و الحاء و الغين المعجمتان و القاف لانه يرتفع بهذه الثلاثة ايضا اللسان لكن لا الى حد انطباق الحنك عليها و المنخفضة ما ينخفض معه اللسان و لا يرتفع و هي ماعدا المستعلية و بالجملة فالمستعلية اعم من المطبقة اذ لا يلزم من الاستعلاء الاطباق و يلزم من الاطباق الاستعلاء و لذا يسمى الاحرف الاربعة المطبقة مستعلية مطبقة . الثالث عشر الى حروف الذلاقة و المصتة فحروف الذلاقة ما لا ينفك عنه رباعي او خماسي الا شاذ

كالعسجد والذهدقة والزهرقة والعسطوس وهي الميم والراء المهملة والباء الموحدة والنون والفاء واللام • والمصمتة بخلافها وهي حروف ينفلك عنها رباعي وخماسي وهي ما سوى حروف الذلاقة • والذلاقة الفصاحة والخفة في الكلام وهذه الحروف اخف الحروف ولذا لا ينفلك عنها رباعي وخماسي فسميت بها • والشيء المصمت هو الذي لا جوف له فيكون ثقيلًا فسميت بذلك لثقلها على اللسان • الرابع عشر الى حروف القلقله وغيرها فحروف القلقله ما ينضم الى الشدة فيها ضغط في الوقف وذلك لاتفاق كونها شديدة مجهره معاً فالجهر يمنع النفس ان يجري معها و الشدة تمنع الصوت ان يجري معها فلذلك يحصل ما يحصل من الضغط للمتكلم عند النطق بها ساكنة فيحتاج الى قلقله اللسان وتحريره عن موضع حتى يجري صوتها فيسمع وهي القاف والذال المهملة والطاء المهملة والباء الموحدة والجيم • وقال المبرد ليس القاف منها بل الكاف وغيرها ما سواها • الخامس عشر الى حروف الصغيرة وغيرها فحروف الصغيرة ما يصفر بها اي يصوت بها وهي الزاء المعجمة والصاد والسين المهملتان سميت بهما لوجود الصغير عند النطق بها وغيرها غيرها • السادس عشر الى حروف العلة والالف والواو والياء سميت بها لكثرة دورانها على لسان العليل فانه يقول واي وغيرها غيرها وحروف العلة تسمى بالحروف الجوفية ايضاً لخروجها من الجوف • ثم ان حروف العلة اذا سكنت تسمى حروف لين ثم اذا جانسها حركة ما قبلها فتسمى حروف مد فكل حرف مد حرف لين ولا ينعكس والالف حرف مد ابداً والواو والياء تارة حرفاً مدً وتارة حرفاً لين هكذا ذكر في بعض شروح المفصل • وكثيراً ما يطلقون على هذه الحروف حرف المد واللين مطلقاً فهو اما محمول على هذا التفصيل او تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه هكذا في جاربردى شرح الشافية في بحث التقاء الساكنين • وقيل بتباين المد واللين وعدم صدق احدهما على الآخر لكن من المحققين من جعل بينهما عموماً و خصوصاً مطلقاً كذا في تيسير القاري • السابع عشر الى حروف اللين والمد وغيرها وقد عرفت قبيل هذا • الثامن عشر الى الاصلية والزائدة فالاصلية ما ثبتت في تصارييف اللفظ ببقاء حروف الضرب في متصرفاته • والزائدة ما سقطت في بعضها كواو تعود في قعد • ثم اذا اريد تعليم المتعلمين فالطريق ان يقال اذا وزن اللفظ فما كان من حروفه في مقابلة الفاء والعين واللام الاولى والثانية والثالثة فهو اصلي وما ليس كذلك فهو زائد وليس المراد من الزائد ههنا ما لو حذف لدل الكلمة على ما دلت عليه وهو فيها فان الف ضارب زائدة لو حذفت لم يدل الباقي على اسم الفاعل كذا في جاربردى حاشية الشافية • وحروف الزيادة حروف اليوم تنسأ اعني انه اذا وجد في الكلمة زائد لا يكون الا من تلك الحروف لا من غيرها • ولعمرة الزائد من الاصلي طرق كالاشتقاق وعدم النظير وغيرها يطلب من الشافية وشرحه في بحث ذي الزيادة • والحروف في اصطلاح الصوفية الصورة المعلوماتية في عرصة العلم الالهي قبل انصبغها بالوجود العيني كذا قال الشيخ الكبير

صدر الدين في النفحات ويجيب في لفظ الكلمة في فصل الميم من باب الكف • وفي الانسان الكامل في باب ام الكتاب اما الحروف فالمنقوطة منها عبارة عن الاعيان الثابتة في العلم الالهي والمهملة منها نوعان مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بها وهي خمسة الالف والالف والراء والواو واللام فالالف اشارة الى مقتضيات كمالاته وهي خمسة الذات والحيوة والعلم والقدرة والارادة اذ لا سبيل الى وجود هذه الاربعة الا للذات فلا سبيل الى كمالات الذات الا بها ومهملة تتعلق بها الحروف وتعلق هي بها وهي تسعة فالاشارة بها الى الانسان الكامل لجمعه بين الخمسة الالهية والاربعة الخلقية وهي العناصر الاربعة مع ما تولد منها فكانت احرف الانسان الكامل غير منقوطة لانه خلقها على صورته ولكن تميزت الحقائق المطلقة الالهية عن الحقائق المقيدة الانسانية لاستفاد الانسان الى موجد يوجده ولو كان هو الموجد فان حكمه ان يستند الى غيره ولذا كانت حروفه متعلقة بالحروف وتعلق الحروف بها • ولما كان حكم واجب الوجود انه قائم بذاته غير محتاج في وجوده الى غيره مع احتياج الكل اليه كانت الحروف المشيرة الى هذا المعنى من الكتاب مهملة تتعلق بها الحروف ولا تتعلق هي بحرف منها ولا يقال ان لام الف حرفان فان الحديث النبوي قد صرح بان لام الف حرف واحد فانهم • واعلم ان الحروف ليست كلمات لان الاعيان الثابتة لا تدخل تحت كلمة كن الا عند اليجاد العيني واما هي ففي اوجبهات تعيينها العلمي فلا يدخل عليها اسم التكوين فهي حتى لا خلق لان الخلق عبارة عما دخل تحت كلمة كن • ليست الاعيان في العلم بهذا الوصف لكنها ملحقة بالحدوث الحاتا حكما لما تقتضيه ذواتها من استفاد وجود الحادث في نفسه الى قديم فالاعيان الموجودة المعبر عنها بالحروف ملحقة في العالم العلمي بالعالم الذي هو ملحق بالعالم فهي بهذا الاعتبار الثاني قديمة انتهى كلامه • وشيخ عبد الرزاق كاشي گفته حروف حقائق سيطه اند از اعيان و حروف عاليات شئون ذاتيه اند كامنه در غيب الغيوب چون شجر در نواة • بدادكه اهل جفر از حروف زمام بعضي را حروف اوتاد گوبند و آن اول و چهارم و مثل اين دو حرف ارميان بگذارند و حرف سيوم بگيرند چنانچه در لفظ و تد هم خواهد آمد و بعضي را حروف ادوار گويند و آن هميشه چهار باشند يكي حرف اول زمام اول دويم حرف آخر آن سوم حرف اول زمام آخرين چهارم حرف آخر آن و بعضي را حروف قلوب نامند و آن حروف وسط زمام اند پس اگر حروف و سطور هر دو زوج باشند حروف قلوب چهار باشند كه وسط جميع حروف باشند و اگر هر دو فرد باشند يك باشد و در غير اين دو صورت حروف قلوب دو باشند مثلا اگر عدد حروف و سطور ده نه باشند پس حرف قلب پنجمي حرف سطر پنجم باشد و اگر عدد حروف هشت باشند و عدد سطور چهار چهارم و پنجم از هريك از سطر دويم و سيوم حروف قلوب باشند يعني هر چهار و اگر حروف هفت و سطور چهار باشند چهارم حروف از هريك از سطر دويم و سيوم قلوب باشند و اگر

حروف ده و سطور پنج باشند پنجم و ششم از سطر سیوم قلوب باشند همبرین قیاس کذا فی انواع البسط •
الحرف فی اصطلاح النحاة کلمة دلت علی معنی فی غیره و یسمى بحرف المعنی ایضا
 وبالاداة ایضا و یسمیه المنطقیون بالاداة • و معنی قولهم علی معنی فی غیره علی معنی ثابت
 فی لفظ غیره فان اللام فی قولنا الرجل مثلا یدل بنفسه علی التعریف الذی هو فی الرجل و هل
 فی قولنا هل قام زید یدل بنفسه علی الاستفهام الذی هو فی جملة قام زید • و قیل المعنی علی معنی
 حاصل فی غیره ای باعتبار متعلقه لا باعتباره فی نفسه و هذا هو التحقیق و ستعرف ذلک مستوفی
 فی لفظ الاسم فی فصل الواو من باب السین المهملة • ثم الحروف بعضها عاملة جارة كانت او جازمة
 او ناصبة صرفة کَانَ و اخواته او مع الرفع کالحروف المشبهة بالفعل و هی ان و ان و کان و لیت و لعل
 و لكن فانها تنصب الاسم و ترفع الخبر علی عکس ما ولا المشبهتین بلیس و بعضها غیر عاملة کحروف
 العطف کالواو و او و بل و نحوها مما یحصل به العطف و حروف الزیادة التي لا یختل بتركها اصل المعنی
 کان المكسورة المخففة و تسمى بحروف الصلة كما یجئ فی لفظ الصلة فی فصل اللام من باب الواو و حروف
 النفي الغير العاملة و حروف النداء التي یحصل بها النداء کیا و حروف الاستثناء و حروف الاستفهام
 و حروف الایجاب کنعم و بلی و حروف التنبيه کها و آ و حروف التحضیض کها و آ و حروف التفسیر
 کای و حروف التنفیس کالسين و سوف و حرف التوقع کقد و حرف الردع ای الزجر و المنع و هو کلا
 و غیر ذلک و ان شئت تفاصيل هذه فارجع الی کتب النحو •

الحروف العالیات هی الشؤن الذاتية الكامنة فی غیب الغیوب کالشجرة فی النواة و ایها
 اشار الشیخ بقوله • شعر • کنا حروفا عالیات لم تُقَل • متعلقات فی ذری اعلی الفل • انما انت
 فیه و نحن انت و انت هو • و الكل فی هو هو فسل عن وصل • هكذا فی الاصطلاحات الصوفیة
 لکمال الدین ابی الغنائم •


التحريف فی اللغة هو تغییر عن موضعه و فی اصطلاح المحدثین هو التصحیف ای تغییر
 الحداث و قیل بالفرق بینهما و یجئ فی فصل الفاء من باب الصاد المهملة • و فی اصطلاح القراء تغییر الفاظ
 القرآن لمراعاة الصوت • و فی الاتقان و من البدعة نوع احدثه هؤلاء الذین یجتمعون فیقرؤن کلهم بصوت واحد
 فیقولون فی قوله افلا تعقلون بحذف الالف و یمدون ما لا یمد لیستقیم لهم الطریق الذی سلکوه ینبغي
 ان یسمى التحریف انتهى • و فی الدقائق المحکمة بعد بیان مخارج الحروف هو ان یجتمعوا فیقرؤن
 کلهم بصوت واحد و یتأتی بعضهم ببعض الكلمة و الآخر ببعضها و یحافظون علی مراعاة الاصوات خاصة •
 و فی اصطلاح اهل الجفر هو تفسیر الزمام و در رساله مسکونی بانواع البسط میگوید تفسیر زمام یعنی تحریف
 حروف زمام بدینطریق بود که چون تفسیر نمایند حرف آخر زمام را در اول سطر بنویسند و حرف

اول زمام را بجای حرف دوم و حرف ما قبل آخر زمام را بجای حرف سوم اول سطر بنویسند و حرف دوم اول زمام را بجای حرف چهارم و بهمین قاعده تمام کنند و این تحریف را در هر سطر نمایند تا آنکه زمام باترتیب زمام اول باز آید و علامت او آنست که چون حرف اول زمام اول در آخر زمام آید و حرف دوم زمام اول در اول زمام آید تکسیر تمام شده باشد و اگر سطر دیگر خواسته باشند همان سطر زمام اول خواهد آمد • و در جمیع انواع بسط ما دامی تحریف کنند که بزمام اول باز گردد الا در بسط تمازج که در آن عمل نظر میکنند که حروف مطلوب چند است و بتعداد حروف مطلوب تحریف نمایند اگر حروف مطلوب پنج محروف باشند تا پنج سطر تحریف و اگر هفت باشند تا هفت سطر و برین قیاس و در بعضی مورد در تحریف ابتدا از حرف اولین کنند یعنی حرف اول زمام را دو اول سطر دوم نویسند و حرف آخرین را در دوم سطر دوم و همچنین عمل بپایان رسانند •

المنحرف علی صیغه اسم المفعول من التحریف نزد محدثین مرادف مصحف است و قیل هر دو متباین اند • و در اصطلاح شعراء آنست که لفظی را حروف تهجی خوانده شود و غرض لفظ باشد مثاله • شعر • شاه شهبانی و بشاهان دهر • لطف توتاه و الف و جیم داد • و زره احسان بر عایا همه • بذل توجیم و الف و میم داد • کذا فی جامع الصنائع •

الانحراف فی اللغة الميل الى الحرف ای الطرف • و عند اهل الیهیئة هو میل القطر المار بالبعدین الاوسطین من التدور عن سطح المائل و یسمى بعرض الوراب و الالتواء ایضا و هو مختص بالسفلیین و یجئ فی لفظ العرض فی فصل الضاد المعجمة من باب العین • و انحراف سمت القبلة عندهم قوس من دائرة الافق ما بین خط سمت القبلة و خط نصف النهار بشرط ان لا یكون ازید من ربع الدور هكذا ذکر العلی البرجندي فی شرف بیست باب •

المنحرف هو اسم فاعل من الانحراف عند الصرفیین اسم حرف من حروف الهجاء و هی الام لان اللسان ینحرف بها عند النطق بها هكذا فی الشافیه و شروحه فی بیان حروف الهجاء • و عدد المهندسین اسم شکل مسطح ذی اربعة اضلاع و لا یكون مربعا و لا مستطیلا و لا معینا و لا شبیهها بالمعین هذا هو الموافق لما ذکره اقلیدس • و قد یقال ما عدا هذه الاشكال الاربعة المذكورة من المربعات ان کان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازیین یسمى بالمنحرف و هو ثلثة اقسام احدها ان تكون زاویتان من زوايا الاربعة قائمتین و الباقیتان مختلفتین هكذا □ و ثانیها ما یكون زاویتاه حادتین متساویتین و الباقیتان منفرجتین متساویتین سواء كانت حادتاہ علی احد المتوازیین و منفرجتاه علی الآخر هكذا □ و كانت احدی حادتیہ مع احدی منفرجتیہ علی احدهما و الباقیتان علی الآخر هكذا □ و الاول من هذین القسمین یسمى بذی الذلقة و القسم الثانی یسمى بذی الذلقتین و ثالثها ما تكون زاویتاه حادتین

مختلفتين والباقيتان منفرجتين مختلفتين هكذا  والا اي وان لم يكن ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين يسمى بالشبيه بالمنكرف ووجه التسمية ظاهر هكذا يستفاد من شرح اشكال التأسيس و شرح خلاصة الحساب • والمنكرفة عند المنطقيين هي القضية التي اقترون فيها السور بالمحمول او بالموضوع الجزئي وتحقيقه يطلب من شرح المطالع سميت به لان من حق السوران يقترون بالموضوع الكلي فلما لم يقترون به فقد انكرف عن اصله فانكرفت القضية ابضا •

الحصف بفتح الحاء والصاد المهملة هو الجرب اليابس وهو بثور صغار شوكية كالزبرة ينفرش في ظاهر الجلد كما في شرح القانونچه • ومثله في الوافية حيث قال حصف بثرها بود بغايت خرد و سرخ و سوزاننده اندر تابستان پديد آيد خاصة و قتيكه مردم عرق كنند •

الحلف بالفتح وسكون اللام او كسرهما يمين بوخذ بها العهد ثم سمي به كل يمين كما في المضمورات فهو مرادف لليمين كذا في جامع الرموز • وفيه في فصل الايلاء الحلف الموقت ما يصرح فيه بتعيين الوقت و الحلف المؤبد ما يصرح فيه بالتأيد و الحلف المجبول مالم يعين فيه الوقت بالتأيد و غيره •

فصل التاف* الحرق بالفتح وبالراء المهملة الساكنة سوختن • و در اصطلاح صوفيه عبارتست از واسطه تجليات كه جاذب است سالك را سوي فنا كذا في لطائف اللغات •

الحرقه بالضم وسكون الراء المهملة سوزش وما يجده الانسان في العين من الرمد او في القلب من الالم او في طعم شئ محرق • و حرقه البول وجع احتراقي عند خروج البول كذا في بحر الجواهر • و حرقه نزد بلغاء آتست كه كلام بطوري گوند كه رقت آرد و موجب بكاء شود اگرچه تركيب عالي و معاني بدع ندارد و مصنوع نباشد و اين وجداني است و ليكن اجماع بدان شرط نيست چنانچه در ذوق شرط است و تلذذ بدان جز اهل دل نگيرد و موثر در طبائع سليم بود بسبب ذكر عظمت و قدرت و هيبت و بي نياري بارتعالي و اين چنين كلام را حقيقي خوانند و يا بسبب ذكر ثنائي اشخاص و محبوبات و وقوع مفارقت احباء و اصحاب بود و يا ببيان بي وفائي دوران بود و غلبات اشتياق و شدائد فراق و مانند آن باشد و اينچنين كلام را مجاري خوانند كذا في جامع الصنائع •

الاحتراق مصدر من باب الانتعال و عند المنجمين هو جمع الشمس مع احدى الخمسة المتكيرة في درجة واحدة من فلك البروج و هو من انواع النظر كما يجي •

الاحراق هو ان تميز الحرارة الجوهر الرطب عن الجوهر اليابس بتصعيد الرطب وترسيب اليابس • و المحرق بكسر الراء عند الاطباء دواء يحرق اي يفني بحرارته لطيف الاخلاط بتصعيدها و تبخيرها و يبغي رماديتها كالفرنيون كذا في بحر الجواهر و الموجز •

الحقة بالكسر لغة ما اتى عليه اربع سنين من الابل و شريعة ثلث سنين كذا في بعض كتب الفقه لكن

في عامة كتب اللغة و الفقه ان الحق هي فصيلة ثلث سنين الى تمام اربع لانها استحقت الركوب والحمل • ثم الحق موند الحق بالكسر والجمع حقائق كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

الحق بالفتح في اللغة ثابت و سزاوار و درست و راست و واجب و كاري كه البته واقع شود و راستي و ناميست از نامهاي خدايتعالی و راست کردن سخن و درست کردن وعده كذا في المنتخب • و نزد صوفيه عبارت از وجود مطلق است يعني غير مقيد بهيچ قيد كما في كشف اللغات پس حق نزد شان عبارتست از ذات الله و يخبر في لفظ الحقيقة • و في البرجندي شرح مختصر الوقاية في الخطبة الحق في اللغة مصدر حق الشيء يحق بالكسر اي ثبت و قد جاء بمعنى الثابت ايضا • و في العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد كما ان الصدق مطابقة الاعتقاد للواقع انتهى • و يطلق ايضا على المطابق بالفتح كما ان الصدق يطلق على المطابق بالكسر و كذا قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد و الاديان و المذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك و يقابله الباطل و اما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة و يقابله الكذب انتهى • و تحقيقه ما ذكر السيد السند في حاشية شرح المطالع من ان الحق و الصدق متشاركان في المورد اذ يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع و العقد المطابق للواقع و الفرق بينهما ان المطابقة بين شيئين تقتضي نسبة كل منهما الى الآخر بالمطابقة كما في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء و الاعتقاد مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقا بالمعنى المصدري و يقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة و انما سميت بذلك لان المنظور اليه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اي ثابتا متحققا و ان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا بكسر الباء و الواقع مطابقا بفتحها فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى صدقا و يقال هذا اعتقاد صدق اي صادق و انما سميت بذلك تمييزا لها عن اختها انتهى • و قيل في توضيحه ان الصدق كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و الحق بالمعنى المصدري كونه مطابقا له بالفتح و الصادق هو الخبر المطابق بالكسر و الحق على انه صفة الناطق صفة مشبهة هو الخبر المطابق له بالفتح و يقابل الصدق الكذب و الحق بالمعنى المصدري البطلان و يقابل الصادق الكذب و الحق على انه صفة الناطق فالكذب هو عدم كون الخبر مطابقا للواقع بالكسر و البطلان عدم كونه مطابقا له بالفتح و الكاذب هو الخبر الغير المطابق بالكسر و الباطل هو الخبر الغير المطابق بالفتح كذا قال ابو القاسم في حاشية المطول • فائدة • اعلم ان الخطاء و الصواب يستعملان في المجتهدين و الحق و الباطل يستعملان في المعتقدات حتى اذا سئلنا عن مذهبنا و مذهب مخالفينا في الفروع يجيب علينا ان نجيب بان مذهبنا صواب يحتمل الخطاء و مذهب مخالفينا خطأ يحتمل الصواب و اذا سئلنا عن معتقدنا و معتقد خصومنا في المعتقدات يجيب علينا ان نقول الحق ما نحن عليه

والباطل ما هو خصومنا عليه هكذا نقل عن المشايخ كذا في الصادية في كتاب الكراهة • أعلم ان الحق على مذهب النظام بمعنى مطابقة الحكم للاعتقاد و الباطل عدم مطابقته للاعتقاد هكذا ذكر المولي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بيان الفرق بين مذهب العنادية والعندية • وأعلم ان الاصوليين قد يقولون هذا حق الله وهذا حق العبد فحق العبد عبارة عما يسقط باسقاط العبد كالقصاص وحق الله ما لا يسقط باسقاط العبد كالصلوة والصوم والجهاد والحج وحرمة القتال في الاشهر الحرم والانفاق في سبيل الله وحرمة الجماع بالحيض وحرمة القران بالايلاء وعدة الطلاق ونحو ذلك و لهذا دونوا مسائل الطلاق والايمان والايلاء في العبادات دون المعاملات كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى • وقال الفاضل الجلي في حاشية التلويح في باب المحكوم به المراد بحق الله في قولهم ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به احد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى عن الضرر والانتفاع فلا يكون حق الله بهذا الوجه والمراد بحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولذا يباح باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة الزوج الا ما روي عن عطاء ابن ابي رباح انه قال يباح وطى الامة باذن سيدها • وفيه ان حرمة مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس واعترض على الاول ايضا بان الصلوة والصوم والحج حقوق الله تعالى وليس منفعتها عامة • واجيب بانها انما شرعت لتحصيل الثواب و رفع الكفران وهذا منفعة عامة لكل من له اهلية التكليف بخلاف حرمة مال الغير •

حقوق النفس عند الصوفية ما يتوقف عليه حيواتها وبقاؤها وما زاد فهو حظوظ كما يذكر

في لفظ الخطرة في فصل الراد من باب الخاء المعجمة •

حق اليقين عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علما وشهودا وحالا لا علما فقط فعلم كل عاقل الموت علم اليقين • وقيل علم اليقين ظاهر الشريعة وعين اليقين الاخلاص فيها وحق اليقين المشاهدة فيها هكذا في تعريفات السيد الجرجاني • أعلم ان اليقين عبارة عن الاعتقاد الجازم الراسخ الثابت وذلك على ثلث مراتب الاولى ما يحصل من الدلائل القطعية من البرهان او الخبر المتواتر ونحوهما وهو علم اليقين والثانية ما يحصل من المشاهدة وهو عين اليقين والثالثة ما يحصل بالشيء بعد اتصاف العالم بذلك الشيء وهو حق اليقين هكذا في حواشي كتب المنطق •

الحقيقة بالفتح تطلق بالاشتراك في عرف العلماء على معان • منها قسم من الاستعارة ويقابلها المجاز وهذا اصطلاح اهل الفرس ويجيء في فصل الراد المهمة من باب العين المهمة • ومنها ما هو مصطلح اهل الشرع والبيانين من اهل العرب قالوا كل من الحقيقة والمجاز تطلق بالاشتراك على نوعين لان

كلا منهما إما في المفرد ويمعيان بالحقيقة والمجاز اللغويين وإما في الجملة ويمعيان بالحقيقة والمجاز العقليين وقد سبقا في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم • قَالَ الأصوليون الحقيقة الشرعية واقعة خلافا للقاضي أبي بكر وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشرع أي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي فيكون منقولاً أو لا فيكون موضوعاً مبتدأ • وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية أيضاً وقالوا بوقوعها وهي اسم لنوع خاص من الحقيقة الشرعية وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداءً بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما وزعموا أن أسماء الذات أي ماهي من أصول الدين أو ما يتعلق بالقلب كالمومن والكافر والإيمان والكفر من قبيل الدينية دون أسماء الأفعال أي ماهي من فروع الدين أو ما يتعلق بالجوارح كالصلي والمزكي والصلاة والزكاة والظاهر أن الواقع هو القسم الثاني من الحقيقة الدينية فقط أعني ما لم يعرف أهل اللغة معناه ولا نزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها بل النزاع في أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع والشارع إنما استعملها فيها مجازاً بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لشرعية كما هو مذهب القاضي فإذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والأصول ومن يخاطب بامصطلحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقا • وإما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها إذ الظاهر أن يتكلم بامصطلحه وهذه المعاني هي الحقائق بالقياس إليه • وعند القاضي تحمل على معانيها اللغوية لأنها غير موضوعة من جهة الشارع فهو يتكلم على قانون اللغة فإن القاضي ينفي كونها حقائق شرعية زاعماً أنها مجازات لغوية والحق أنه لا ثالث لهما فإنه ليس النزاع في أنها هل هي بوضع من الشارع على أحد الوجهين وهو مذهب المعتزلة والفقهاء أولاً فيكون مجازات لغوية وهو مذهب القاضي فلا ثالث لها حينئذ ومنهم من زعم أن مذهب القاضي أنها مبقاة على حقائقها اللغوية فتصير المذاهب الثلاثة كونها حقائق لغوية وكونها مجازات لغوية وكونها حقائق شرعية وإن شئت الزيادة على هذا القدر فارجع إلى العضدي وحواشيه • ومنها المفهوم المستقل الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم وهذا المعنى من اصطلاحات أهل العربية أيضاً • قال السيد السند قد تستعمل الحقيقة بهذا المعنى في بعض استعمالاتهم كذا في الأطول في بحث الاستعارة التبعية • ومنها الماهية بمعنى ما به الشيء هو وتسمى بالذات أيضاً • والحقيقة بهذا المعنى أعم من الكلية والجزئية والموجودة والمعدومة • وإيضاً أن الباء في به للسببية والضميران للشيء فالمعنى الأمر الذي بسببه الشيء ذلك الشيء ولو قيل ما به الشيء هو لكان أخصراً • إن قلت هذا صادق على العلة الفاعلية فإن الإنسان مثلاً إنما يصير إنساناً متميزاً عما عداه بحسب الفاعل وإنجاده ضرورة أن المعدوم

لا يكون انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره • قلت الفاعل ما بسببه الشيء موجود في الخارج لا ما به الشيء ذلك الشيء فان اثر الفاعل اما نفس ما هية ذلك الشيء مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينتزع عنها الوجود ويصفها به على ما قال الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهية مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المترتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مثلا ما هية زيد يستتبعا الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود و الوجود ليس الا اعتباريا عقليا انتزاعيا كما انه يحصل من الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص وليس ههنا ضوء منفرد في نفسه يجعل متصفا بالوجود لكن العقل يعتبر الوجود و يصفه به فيقال وجد الضوء بسبب الشمس • و اما الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القائلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل ثبوت الماهية في الخارج و وجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج و اما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بان يكون نفس الماهية صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء الموجود في الخارج اما بنفسه و اما باعتبار الوجود لاكون الشيء ذلك الشيء ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء و نفسه • فان قلت الشيء بمعنى الموجود فيرد الاشكال المذكور • قلت لانسلم ذلك بل هو بالمعنى اللغوي اعني ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و لو مجازا وان سلمنا بناء على ان الاصل في التعريفات الحقيقة و الاحتراز عن المجاز • و ان كان مشهورا ففرق بين ما به الموجود موجود فانه فاعل وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية اذ لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتاز بهذا الموجود الممتاز بل تأثيرا اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما عرفت • فان قلت لا مغايرة بين الشيء و ماهيته حتى يتصور بينهما سببية • قلت هذا من ضيق العبارة و المقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها و هذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء و نفسه حتى يتصور القيام بينهما و قد يجعل الضمير الثاني للموصول فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر فلا يرد الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي اذ الضاحك ما به الانسان ضاحك لكن لما كان مآل التعريف على ما قلنا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر فلا نقض بالحقيقة لكن بقي الانتقاص بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا و باطنا لان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر غير الناطق لان ثبوته له غير معلل بشيء ويمكن ان يقال المقصود تعريف الماهية بحيث يمتاز عن العرضي ولذا ذكر بعض الفضلاء من انه جرت عادة القوم في ابتداء محقق الامور العامة ببيان الفرق بين الماهية و عوارضها دون ذاتياتها لانه قد تشبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه كالكلبي للكلبي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكل و الجزء فتدبر

هذا كله خلاصة ماسحقه المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي • وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد ان الضمير الاول ضمير فصل لانادة ان ما به الشيء ليس الا الشيء وليس راجعا الى الشيء فالمعنى ما به الشيء هو الشيء اعني امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء غيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا انما ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت معه الضاحك يكون الانسان الضاحك • وبهذا التحقيق سهل عليك ما معب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات • واندفع ايضا ان احد الضميرين زائد وكفي ما به الشيء هو وانه يرد بالذاتي وان كلمة الباء إدالة على السببية تقتضي الاثنية انتهى وهذا حسن جدا • اعلم ان الحقيقة بهذا المعنى يستعملها الحكماء والمتكلمون والصوفية * التقسيم * قال المولوي عبد الرحمن الجامي في شرح الفصوص في الفص الاول ان الحقائق عند الصوفية ثلث الاولى حقيقة مطلقة فعالة واحدة عالية واجبة وجودها بذاتها وهي حقيقة الله سبحانه • والثانية حقيقة مقيدة منفعة سائلة قابلة للوجود من الحقيقة الواجبة بالفيض والتجلي وهي حقيقة العالم • والثالثة حقيقة احدية جامعة بين الاطلاق والتقييد والفعل والانفعال والتاثير والتاثر فهي مطلقة من وجه مقيدة من آخر فعالة من جهة منفعة من اخرى وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولى والآخرة وذلك لان الحقيقة الفعالة المطلقة في مقابلة الحقيقة المنفوعة المقيدة وكل متفرقتين فلا بد لهما من اعل هما فيه واحد وهو فيهما متعدد مفصل وظاهرية هذه الحقيقة هي المسماة بالطبيعة الكلية الفعالة من وجه والمنفوعة من آخر فانها تتاثر من الاسماء الالهية وتوثر في موادها وكلواحد من هذه الحقائق الثلث حقيقة الحقائق التي تحتها انتهى • وللحقيقة بهذا المعنى تقسيمات آخر تجيء في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الميم • وبعض ما يتعلق بهذا المقام يجيء في لفظ الذات ايضا في فصل الواو من باب الدال المعجمة • ومنها الماهية باعتبار الوجود فعلى هذا لا تتناول المعدوم واطلاق الحقيقة بهذا المعنى اكثر من اطلاقها بمعنى الماهية مطلقا قال شارح الطوابع وشارح التجريد ان الحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت او جزئية انتهى • فعلى هذا لا يقال ذات العنقاء وحقيقتها كذا بل ماهيتها كذا • ومنها ما هو مصطلح الصوفية في كشف اللغات حقيقت نزد صوفيه ظهور ذات حق است بي حجاب تعينات ومحو كثرات موهومه در نور ذات انتهى كلامه • وفي مجيع السلوك اما الحق والحقيقة في اصطلاح مشايخ الصوفية فالحق هو الذات والحقيقة هي الصفات فالحق اسم الذات والحقيقة اسم الصفات • ثم انهم اذا اطلقوا ذلك ارادوا به ذات الله تعالى وصفاته خاصة وذلك في المراد اذا ترك الدنيا وتجاوز عن حدود النفس والهوى ودخل في

عالم الاحسان يقولون دخل في عالم الحقيقة ووصل الى مقام الحقائق و انكن بعد عن عالم الصفات و الاسماء فاذا وصل الى نور الذات يقولون وصل الى الحق و صار شيخا لا نقا لاقتداء به و قلما يستعملون ذلك في ذوات آخر و في صفاتهم لان مقصودهم الكلي هو التوحيد • وقال الديلمي الحقيقة عند مشايخ الصوفية عبارة عن صفات الله تعالى و الحق ذات الله تعالى • وقد يريدون بالحقيقة كل ماعدا عالم الملكوت وهو عالم الجبروت • و الملكوت عندهم عبارة من فوق العرش الى تحت الثرى و ما بين ذلك من الاجسام و المعاني و الاعراض • و الجبروت ما عدا الملكوت • وقال بعضهم الكبار و اما عالم الملكوت فالعبد له اختيار فيه مادام في هذا العالم فاذا دخل في عالم الجبروت صار مجبورا على ان يختار ما يختار الحق و ان يريد ما يريد لا يمكنه مخالفته اصلا انتهى • و قيل الحقيقة هي التوحيد و قيل هي مشاهدة الربوبية و يجيى في لفظ الطريقة في فصل القاف من باب الطاء المهمة ما يزيد على هذا •

حقيقة الحقائق عند الصوفية هي العمي و يجيى في فصل الياء من باب العين المهمة • و از شيخ عبد الرزاق كاشي منقول است كه حقيقة الحقائق ذات احدث است كه جامع جميع حقائق است و آن را حضرت جمع و حضرت وجود ميخوانند •

الحقيقة القاصرة هي عند اهل العربية استعمال اللفظ في جزء معناه كما في التجريد و الاكثرين على انها مجاز كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حواشي الخيالي في شرح قول الشارح المتوحد بجلال الذات في شرح الخطبة كما ان الامر حقيقة في الوجوب و الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك فاذا استعمل في معنى الذنب و هو عبارة عن جواز الفعل مع رجحانه او استعمل في معنى الاباحة و هو جواز الفعل مع جواز الترك فهو عند البعض حقيقة قاصرة لان كلا منهما مستعمل في بعض معنى الوجوب • و الاكثرين على انه مجاز لانه جاز اصله و هو الوجوب لان الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك و الاباحة جواز الفعل و الترك و الذنب رجحان الفعل مع جواز الترك فكان لكل واحد منها معان متبانية هكذا في كتب الاصول •

الحقيقي يطلق على معان • منها الصفة الثابتة للشيء مع قطع النظر عن غيره موجودة كانت او معدومة و يقابله الاضافي بمعنى الامر النسبي للشيء بالقياس الى غيره • ومنها الصفة الموجودة و يقابله الاعتباري الذي لا تحقق له سواء كان معقولا بالقياس الى غيره او مع قطع النظر عن الاغيار • و اما ما ذكره السكاكي حيث جعل الحقيقي مقابلا لما هو اعتباري و نسبي فضعيف لان الحقيقي ليس له معنى يقابل الاعتباري و النسبي بمعنى ما لا يكون اعتباريا و لانسيا كذا في الاطول في بحث التشبيه في تقسيم وجه التشبيه الى الحقيقي و الاضافي • و منها ما هو قسم من القضية الشرطية المنفصلة قال المنطقيون الشرطية المنفصلة التي اعتبر فيها التناهي في الصدق و الكذب اي في التحقق و الانتفاء

مما تسمى حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا • ومنها قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة والمقدرة موجبة كانت اوسالبة كلية كانت او جزئية وانما سميت حقيقية لانها حقيقة القضية اي وهي المتبادر عن مفهوم القضية عند الاطلاق فكانها هي حقيقة القضية قال المنطقيون فالحكم في الحقيقية ليس على الافراد الموجودة في الخارج فقط بل على كلما قدر وجوده من الافراد الممكنة سواء كانت موجودة في الخارج او معدومة فيه فخرج الافراد الممكنة فمعنى قولنا كل ج ب كل ما لو وجد كان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب هكذا ذكر المتأخرون • ولما اعتبر في هذا التفسير في عقد الوضع الاتصال وكذا في عقد الحمل فسر صاحب الكشف ومن تبعه فقالوا معنى قولنا كلما لو وجد كان ج فهو بحيث لو وجد كان ب ان كل ما هو ملزوم لج فهو ملزوم لب • وقال الشيخ معنى كل ما يمكن ان يصدق ج عليه بحسب نفس الامر بالفعل فهو ب بحسب نفس الامر • ثم تعميم الخارجية بالمحققة والمقدرة لاحتراز عن الخارجية وهي قضية يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية المحققة فقط فيكون معنى قولنا كل ج ب على هذا التقدير كل ج موجود في الخارج ب في الخارج • وصدقها يستلزم وجود الموضوع في الخارج محققا بخلاف الحقيقية فانها تستلزم وجوده في الخارج محققا او مقدرا فان قولنا كل عنقاء طائر ليس الحكم فيها مقصورا على افراد الموجودة في الخارج محققا بل عليها وعلى افراد المقدرة الوجود ايضا • واعتبار امكان الافراد لاحتراز عن الذهنية وهي قضية يحكم فيها على الافراد الموجودة في الذهن فقط فمعنى كل ج ب على هذا التقدير كل ج في الذهن فهو ب في الذهن فقد انقسمت القضايا الى ثلاثة اقسام • والمشهور تقسيمها الى الحقيقية والخارجية باعتبار انهما اكثر استعمالا في مباحث العلوم لا باعتبار الحصر فيهما • قيل الاولى ان تجعل الحقيقية شاملة لافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة ولا تختص بالافراد الخارجية المحققة والمقدرة لتشتمل القضايا الهندسية والحسابية فان الحكم فيها شامل لافراد الذهنية ايضا • فنقول احوال الاشياء على ثلاثة اقسام قسم يتناول الافراد الذهنية والخارجية المحققة والمقدرة وهذا القسم يسمى بلوازم الماهيات كالزوجية للاربعية والفردية للثلاثة وتساوى الزوايا للثلث في المثلث للقائمتين • وقسم يختص بالموجود في الذهن كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونحوها • وقسم يختص بالموجود الخارجي كالحركة والسكون فينبغي ان تعتبر ثلث قضايا احدها ما يكون الحكم فيها على جميع افراد الموضوع ذهنيا كان او خارجيا محققا او مقدرا كالقضايا الهندسية والحسابية وتسمى هذه حقيقية وثانيها ما يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية مطلقا محققا او مقدرا كقضايا الحكمة الطبيعية وتسمى هذه القضية قضية خارجية وثالثتها ان يكون الحكم فيها مخصوصا بالافراد الذهنية وتسمى هذه قضية ذهنية كالقضايا المستعملة في المنطق وههنا ابحاث تركناها حذرا من الاطناب فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح الشمسية وحواشيه وشرح المطالع • واما

التحقق • التحقيق • المتحقق بالحق (٣٣٦) المتحقق بالحق والخلق • الحلقة • الحق

القضية التي يحكم فيها مخصوصا بالافراد الخارجية الموجودة الحلقة فقط دون المقدرة فليست معتبرة في العلم ولا يبحث عنها فيها لان البحث عنها يرجع الي البحث عن الجزئيات والجزئيات لا يبحث عنها في العلم لوجهين الاول انها غير متناهية بمعنى انها لا يمكن ضبطها واحاطتها ولا يتصور حصرها لانها توجد واحدة بعد واحدة وكذا تعدد • والثاني انها متغيرة متجددة لتوالي اسباب التغير عليها فلا يمكن ضبط احوالها هكذا في حواشي السلم • ومنها مقابل المجازي يقال هذا المعنى حقيقي وذاك مجازي • ومنها ما هو غير ذلك كما يقال كل من المذكر والمؤنث حقيقي ولفظي والتعريف اما حقيقي او لفظي وكل من الشهر والسنة حقيقي ووسطي واصطلاحى ونحو ذلك •

التحقق هو عند الاشاعة مرادف للثبوت والكون والوجود • وعند المعتزلة مرادف للثبوت واعم من الكون والوجود ويجئ في لفظ المعلوم في فصل الميم من باب العين • ثم التحقق قسمان اصلي وهو ان يكون التحقق حاملا لشيء في نفسه قائما به واما تبعية وهو ان لا يكون حاملا له بل لما تعلق به على قياس الحركة الذاتية والتبعية كذا في شرح المواقف في مقدمة الامور العامة •

التحقيق هو في عرف اهل العلم اثبات المسئلة بالدليل كما ان التدقيق اثبات الدليل بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بدیع الميزان • وعند الصوفية هو ظهور الحق في صور الاسماء الالهية كذا في كشف اللغات • وعند القراء هو اعطاء كل حرف حقه وقد سبق في لفظ التجويد في فصل الدال المهملة من باب الجيم •

المتحقق بالحق نزد صوفيه محققى كه مشاهد حق فرمايد در هر متعيني بي تعين آن متعين زيراكه الله تعالى اگرچه مشهود است در هر مقيدى باسمي ياصفتي يا اعتباري ياتعيني ياحيئيتي منحصر و مقيد نيست درينها لاجرم مطلق مقيد باشد و مقيد مطلق ومنزه بود از تقيد و لا تقيد و اطلاق ولا اطلاق كذا نقل عن الشيخ عبد الرزاق الكشي •

المتحقق بالحق والخلق من يرى ان كل مطلق في الوجود له وجه الى التقيد وكل مقيد له وجه الى الاطلاق بل يرى كل الوجود حقيقة واحدة له وجه مطلق وجه مقيد بكل قيد ومن شاهد هذا المشهد ذوقا كان متحققا بالحق والخلق والفناء والبقاء هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الحلقة هي في عرف الرياضيين سطح يحيط به دائرتان غير متلاقيتين فان اتحد مركزاهما يسمى سطحاً مطوقاً كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في مباحث الكسوف •
الحقق بالضم وسكون الميم او ضمها في الاصل من لاعقل له • وفي اصطلاح الاطباء هو نقصان في الفكر في الاشياء العملية التي تتعلق بحسن التدبير في المنزل والمدينة وجودة المعاش ومخالطة

الناس و المعاملة معهم لافى العلوم النظرية و لافى العلوم العملية مثل علمي الطب و الهندسة فان ضعف الفكر فيها لا يسمى حمقا بل بلادة فان كان هذا ذاتيا في اصل الخلقة و الجبلية فلا علاج له • و الرعونة مرادفة للحق كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي الرعونة هي نقصان الفكر و الحق بطلانه •

فصل الكاف * الاحتباك بالباء الموحدة و هو عند اهل البيان من الطف انواع الحذف و ابدعها و قل من تنبه له اونه عليه من اهل فن البلاغة و ذكره الزركشي في البرهان و لم يسمه هذا الاسم بل سماه الحذف المقابلي و افرد به بالتصنيف من اهل العصر العلامة برهان الدين البقاعي • و قال الاندلسي في شرح البديعة و من انواع البديع الاحتباك و هو نوع عزيز و هو ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني و من الثاني ما اثبت نظيره في الاول كقوله تعالى و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق الآية التقدير و مثل الانبياء و الكفار كمثل الذي ينعق و الذي ينعق به فحذف من الاول الانبياء لدلالة الذي ينعق عليه و من الثاني الذي ينعق به لدلالة الذين كفروا عليه و قوله ادخل يدك في جيبك تخرج بيضاء التقدير تدخل غير بيضاء و اخرجها تخرج بيضاء فحذف من الاول تدخل غير بيضاء و من الثاني و اخرجها • و قال الزركشي هو ان يجتمع في الكلام متقابلان فيحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه نحو ام يقولون افترئه قل ان افترئه فعلي اجرامي و انا بري مما تجرمون التقدير ان افترئه فعلي اجرامي و انتم براء منه و عليكم اجرامكم و انا بري مما تجرمون و نحو يعذب المنافقين ان شاء او يتوب عليهم اي يعذب المنافقين ان شاء فلا يتوب عليهم او يتوب عليهم فلا يعذبهم و نحو و لا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن اي حتى يطهرهن من الدم و يطهرن بالماء فاذا تطهرن و يطهرن فأتوهن و نحو خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا اي عملا صالحا بسيئا و آخر سيئا بصالح • و ماخذ هذه التسمية من الحبك الذي معناه الشد و الاحكام و تحسين اثر الصبغة في الثوب فحبك الثوب سد ما بين خيوطه من الفرج و شدة و احكامه بحيث يمنع عنه الخلل مع الحسن و الرونق • و بيان اخذه منه ان مواضع الحذف من الكلام شبهت بالفرج من الخيوط فلما ادركها الناقد البصير بصوغه الماهر في نظمه و حركه فوضع المحذوف مواضعه كان حائكا له مانعا من خلل يطرقة فسدد بتقديره ما يحصل به الخلل مع ما اكسي من الحسن و الرونق كذا في الاتفاق في نوع الایجاز و الاطناب •

الحركة بفتح الحاء و الراء الموهلة في العرف العام النقل من مكان الى مكان هكذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة و هذا هو الحركة الاينية المسماة بالنقلة • قال صاحب الاطول لا تطلق الحركة عند المتكلمين الا على هذه الحركة الاينية و هي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة • وقد تطلق عند اهل اللغة على الوضعية دون الكمية و الكيفية انتهى و هكذا في شرح المواقف • و يوجد الاطلاقين ما وقع في شرح الصحائف من ان الحركة في العرف العام انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر او انتقال اجزائه كما

في حركة الرحى انتهى • وعند الصوفية الحركة السلوك في سبيل الله تعالى كذا في لطائف اللغات • ثم المتكلمون عرفوا الحركة بحصول جوهر في مكان بعد حصوله في مكان آخر أي مجموع الحصولين لا الحصول في الحيز الثاني المقيد بكونه بعد الحصول في الحيز الأول و انكان متبادرا من ظاهر التعريف ولذا قيل الحركة كونان في آئين في مكانين و السكون كونان في آئين في مكان واحد و يرد عليه ان ما احدث في مكان و استقر فيه آئين و انتقل منه في الآن الثالث الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الثالث يكون حركة فلا تمتاز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه اعنى الآن الثاني شارعا في الحركة فالحق هو المعنى المتبادر من التعريف ولذا قيل الحركة كون أول في مكان ثان و السكون كون ثان في مكان أول و يرد عليه وعلى القول الاول ايضا ان الكون في اول زمان الحدوث لا يكون حركة ولا سكونا • اعلم ان الاشاعرة على ان الاكوان وسائر الاعراض متجددة في كل آن • والمعتزلة قد اتفقوا على ان السكون كون باق غير متجدد و اختلفوا في الحركة هل هي باقية ام لا فعلى القول ببقاء الاكوان يرد على كلا الفريقين انه لا معنى للكونين ولا لكون الكون اولا وثانيا لعدم تعدده اللهم الا ان يفرض التجدد فرضا وعلى القول بعدم بقائها يرد ان لا يكون الحركة و السكون موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي في وجود الكل وجود اجزائه و لو على سبيل التعاقب • و قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد و الحركة كون اول في مكان ثان • و مما يجب ان يعلم ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك و بالكون الثاني في مكان اول ما يعم الكون الثالث و على هذا قس سائر التعاريف • واعلم ايضا ان جميع التعاريف لا يشتمل الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عصام الدين و المولوي عبد الحكيم في حواشيهما على شرح العقائد النسفية و يجيب ما يدفع بعض الشكوك في لفظ الكون في فصل النون من باب الكاف • و اما الحكماء فقد اختلفوا في تعريف الحركة فقال بعض انقدماء هي خروج ما بالقوة الى الفعل على التدريب بيانه ان الشيء الموجود لا يجوز ان يكون بالقوة من جميع الوجوه و الا لكان وجوده ايضا بالقوة فيلزم ان لا يكون موجودا فهو اما بالفعل من جميع الوجوه وهو البارئ تعالى و العقول على رأئهم او بالفعل من بعضها و بالقوة من بعض فمن حيث انه موجود بالقوة لو خرج ذلك البعض من القوة الى الفعل فهو اما دفعة و هو الكون و الفساد فتبدل الصورة النارية بالهوائية انتقال دفعي و لا يسمونه حركة بل كونا و فسادا و اما على التدريب و هو الحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولاد دفعة او بالتدريب • و كل من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن المتأخرين عدلوا عن ذلك لان التدريب هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان فيقع الزمان في تعريفه

و الزمان مفسر بانه مقدار الحركة فيلزم الدور وكذا الحال في اللادفعة وكذا معنى يسيرا يسيرا فقالوا الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وهكذا قال ارسطو وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا و امكن حصوله في مكان آخر فله امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه و كلما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لامحالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة مادام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول • ثم ان التوجه مادام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصتين احدهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير والسلوك اليه تسلتزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي تاديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة اذ ليست ماهيتها التادي الى الغير ولا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين فان الشيء مثلا اذا كان مربعا بالقوة ثم صار مربعا بالفعل فحصول المربعة من حيث هو لا يستعقب شيئا ولا يبقى عند حصولها شيء منها بالقوة • و اما الامكان الاستعدادي وان كان يستلزم ان لا يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد يبطل مع الفعل لكن حقيقتها ليس التادي وتاديتها انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطع حركته و مادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها يكون مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها وقوة اخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها • اما القوة التي بالنسبة الى المقصد فمشتركة بلافات بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم يكن و اعلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم تبق الحركة اصلا • و اما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فبالقوة والفعل في ذات شيء واحد • والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم تكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة و تلك النسبة خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستعرف فقد ظهر ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتادى اليه ذلك الكمال • وبقيد الاول تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصورة النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصيل هذه الانواع والجسم المطلق في نفسه انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية • واما اتصفت بالاولية

لاستلزامها ترتيب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال و كونه بالقوة معها لا مطلقا فالحاصل ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني بحيث يكون اوليته من جهة الامر الذي هو له بالقوة بان تكون اولية هذا الكمال بالنسبة اليه • و ههنا توجيهان آخران الاول ان يكون قولهم من جهة ما هو بالقوة متعلقا بما يتعلق به قولهم لما هو بالقوة كالثابت و الحاصل فيكون المعنى كمال اول حاصل للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و متعلق به من جهة كونه بالقوة و ذلك لان الحركة كمال بالنسبة الى الوصول او بقية الحركة للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في كماله الثاني و حصوله له من جهة كونه بالقوة اذ على تقدير الوصول او بقية الحركة بالفعل تكون الحركة منقطعة غير حاصلة للجسم • و بيان فائدة القيود مثل مامر لكن بقي انتقاص تعريف الحركة بالامكان الاستعدادي اذ يصدق انه كمال بالنسبة الى ما يترتب عليه سواء كان قريبا او بعيدا للجسم الذي يجب كونه معه بالقوة في الكمال الثاني من جهة كونه بالقوة فانه اذا حصل ما يترتب عليه بطل استعداداه وكذلك اولية الاستعداد بالنسبة الى ما يترتب و الثاني ان يكون متعلقا بلفظ الكمال و يكون المعنى ان الحركة كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في كماله الثاني من جهة المعنى الذي هو به بالقوة بان يكون ذلك المعنى سببا لكماليته و ذلك فان الحركة ليست كمالا له من جهة كونه جسما او حيوانا بل انما هي كمال من الجهة التي باعتبارها كان بالقوة اعني حصوله في اين مخصوص او وضع مخصوص او غير ذلك و فيه نظرو هو ان الحركة ليست كمالا من جهة حصوله في اين او وضع او غير ذلك فان كماليته انما هو باعتبار حصولها بعد ما كان بالقوة • و يرد على التوجيهات الثلاثة انه يخرج من التعريف الحركة المستديرة الازلية الابدية الفلكية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة و ثان هو الوصول الى المنتهى الا اذا اعتبر وضع معين و اعتبر ما قبله دون ما بعده الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع المتبادر من التعريف • وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة فمما لا يتصورها الا الاذكيا من الناس • و قد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصويرها بوجه والتصديق بحصولها لاجسام لا على تصور حقيقتها • اعلم انهم اختلفوا في وجود الحركة فقليل بوجوده و قيل بعدم وجوده و حاكم بينهم ارسطو فقال الحركة يقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه نحو المقصد و هو كيفية بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ و المنتهى اي مبدء المسافة و منتهائها و لا يكون في حيز آئين بل يكون في كل آن في حيز آخر و تسمى الحركة بمعنى التوسط • و قد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل الوصول اليه و لا بعده حاصلا فيه و بانها كون الجسم فيما بين المبدأ و المنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آئين يحيطان به

والحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدأ ولا فى المنتهى بل فيما بينهما وتستمر تلك الحالة الى المنتهى وتوجد دفعة ويستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قرار هو الحركة بمعنى القطع فالحركة بمعنى التوسط تنافي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه فتكون ضدا للسكون فى الحيز المنتقل عنه و اليه بخلاف من جعل الحركة الكون فى الحيز الثاني كما يجيى في لفظ الكون • الثاني الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها ويسمى الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا فى التوهم اذ عند الحصول فى الجزء الثاني بطل نسبته الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها نعم لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال يخيل امر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة و الشعلة المدارة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك خطا ودائرة • التقسيم * الحركة اما سريعة او بطيئة فالسريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها ان تقطع الاكثر من المسافة فى الزمان المساوي اعني اذا فرض تساوي الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان للسريعة مساويان لها ولذلك عرفت بكل واحد منهما و اما قطعها لمسافة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة • و البطيئة عكسها فتقطع المساوي من المسافة فى الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة فى الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل لها • و الاختلاف بالسرعة و البطوء ليس اختلافا بالنوع اذ الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة و البطيئة بالنسبة الى اخرى ولانها قابلان للاشتداد والنقص • فائدة • قالوا علة البطوء فى الطبيعة ممانعة المخروق الذي فى المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة و اقوى في اقتضاء بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء • واما فى الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها لانه كلما كان الجسم اكبر او كانت الطبيعة السارية فيه اكبر كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة و اقوى في اقتضاء البطوء وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي و من ثم كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بالارادة وربما عاق احداهما اكثر و الآخر اقل فتعادلا مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذي يزيد معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعته • وايضا الحركة اما اينية و هي الانتقال من مكان الى مكان تدريجا و تسمى النقلة

وَأَمَّا كَمِيَّةٌ وَهِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ آخَرَ تَدْرِيجًا وَهُوَ أَوَّلَىٰ مِمَّا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ الْقَدِيمُ مِنْ أَنَّهَا إِنْتِقَالُ الْجِسْمِ مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ عَلَى التَّدْرِيجِ إِذْ قَدْ يَنْتَقِلُ الْهَيُولَى وَالصُّورَةُ أَيْضًا مِنْ كَمٍ إِلَى كَمٍ وَهَذِهِ الْحَرَكَةُ تَقَعُ عَلَى وَجْهِ التَّخْلُخْلِ وَالتَّكَاثُفِ وَالنَّمُوِّ وَالدَّبُولِ وَالسَّمَنِ وَالهَزَالِ وَأَمَّا كَيْفِيَّةٌ وَهِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنْ كَيْفِيَّةٍ إِلَى أُخْرَى تَدْرِيجًا وَتَسْمَى بِالِاسْتِحَالَةِ أَيْضًا وَيَجِيئُ فِي فَصْلِ الْإِلَامِ وَأَمَّا وَضْعِيَّةٌ وَهِيَ أَنْ يَكُونَ لِلشَّيْءِ حَرَكَةٌ عَلَى الْإِسْتِدَارَةِ فَإِنْ كُلُّ أَحَدٍ مِنَ أَجْزَاءِ الْمُتَحَرِّكِ يَفَارِقُ كُلَّ أَحَدٍ مِنَ أَجْزَاءِ مَكَانِهِ لَوْ كَانَ لَهُ مَكَانٌ وَيَلْزَمُ كُلَّهُ مَكَانُهُ فَقَدْ اخْتَلَفَتْ نِسْبَةُ أَجْزَائِهِ إِلَى أَجْزَاءِ مَكَانِهِ عَلَى التَّدْرِيجِ • وَقَوْلُهُمْ لَوْ كَانَ لَهُ مَكَانٌ لَيَشْمَلُ التَّعْرِيفَ فَلَيْكَ الْإِنْفَالُ • وَالْمُرَادُ بِالْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ مَا هُوَ الْمَصْطَلَحُ وَهُوَ مَا لَا يُخْرِجُ الْمُتَحَرِّكُ بِهَا عَنْ مَكَانِهِ لَا اللَّغْوِي فَإِنْ مَعْنَاهَا اللَّغْوِي أَعَمُّ مِنْ ذَلِكَ فَإِنَّ الْجِسْمَ إِذَا تَحَرَّكَ عَلَى مُحِيطٍ دَائِرَةٍ يُقَالُ إِنَّهُ مُتَحَرِّكٌ بِحَرَكَةٍ مُسْتَدِيرَةٍ فَعَلَى هَذَا حَرَكَةُ الرَّحَى وَضْعِيَّةٌ وَكَذَا حَرَكَةُ الْجِسْمِ الْآخَرِ الَّذِي يَدُورُ حَوْلَ نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ تَخْرُجَ عَنْ مَكَانِهِ حَرَكَةٌ وَضْعِيَّةٌ • وَقِيلَ الْحَرَكَةُ الْوَضْعِيَّةُ مَنْحَصِرَةٌ فِي حَرَكَةِ الْكُرَةِ فِي مَكَانِهَا وَإِسْ بِشَيْءٍ إِذَا الْحَرَكَةُ فِي الْوَضْعِ هِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنَ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ آخَرَ تَدْرِيجًا وَقِيلَ حَصَرُ الْوَضْعِيَّةِ فِي الْحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرَةِ أَيْضًا لَيْسَ بِشَيْءٍ عَلَى مَا عَرَفْتَ مِنْ مَعْنَى الْحَرَكَةِ فِي الْوَضْعِ كَيْفَ وَالْقَائِمُ إِذَا قَعْدَ فَقَدْ انْتَقَلَ مِنَ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ آخَرَ مَعَ أَنَّهُ لَا يَتَحَرَّكُ عَلَى الْإِسْتِدَارَةِ وَثَبُوتِ الْحَرَكَةِ الْإِيْذِيَّةِ لَا يَنَافِي ذَلِكَ نَعَمْ لَا تَوْجَدُ الْوَضْعِيَّةَ هُنَاكَ عَلَى الْإِنْفِرَادِ • وَبِالْجَمْعَةِ فَالْحَقُّ أَنَّ الْحَرَكَةَ الْوَضْعِيَّةَ هِيَ الْإِنْتِقَالُ مِنَ وَضْعٍ إِلَى وَضْعٍ كَمَا عَرَفْتَ فَكَانَ الْحَصْرُ الْمَذْكُورُ بِنَاءً عَلَى إِرَادَةِ الْحَرَكَةِ الْوَضْعِيَّةِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَلِذَا قِيلَ الْحَرَكَةُ الْوَضْعِيَّةُ تَبْدُلُ وَضْعَ الْمُتَحَرِّكِ دُونَ مَكَانِهِ عَلَى سَبِيلِ التَّدْرِيجِ وَتَسْمَى حَرَكَةً دَوْرِيَّةً أَيْضًا أَنْتَهَى • وَهَذَا التَّقْسِيمُ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْحَرَكَةَ عِنْدَ الْحُكَمَاءِ لَا تَقَعُ إِلَّا فِي هَذِهِ الْمَقُولَاتِ الْأَرْبَعِ وَإِنَّمَا بَاقِي الْمَقُولَاتِ فَلَا تَقَعُ فِيهَا حَرَكَةٌ لَا فِي الْجَوْهَرِ لَانْ حَصُولَهُ دَفْعِي وَيُسَمَّى بِالْكُونِ وَالْفَسَادِ وَلَا فِي بَاقِي الْمَقُولَاتِ الْعَرَضِ لِأَنَّهَا تَابِعَةٌ لِمَعْرُضَاتِهَا فَإِنْ كَانَتْ مَعْرُضَاتُهَا مِمَّا تَقَعُ فِيهِ الْحَرَكَةُ تَقَعُ فِي تِلْكَ الْمَقُولَةِ الْحَرَكَةُ أَيْضًا وَالْأَفْلَاحُ • وَمَعْنَى وَقُوعِ الْحَرَكَةِ فِي مَقُولَةٍ عِنْدَ جَمَاعَةٍ هُوَ أَنَّ تِلْكَ الْمَقُولَةَ مَعَ بَقَائِهَا بَعِيْنَهَا تَتَغَيَّرُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ عَلَى سَبِيلِ التَّدْرِيجِ فَتَكُونُ تِلْكَ الْمَقُولَةُ هِيَ الْمَوْضُوعُ الْحَقِيقِيُّ لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ سَوَاءً قُلْنَا أَنَّ الْجَوْهَرَ الَّذِي هُوَ الْمَوْضُوعُ لَتِلْكَ الْمَقُولَةِ مَوْصُوفٌ بِتِلْكَ الْحَرَكَةِ بِالْعَرَضِ وَعَلَى سَبِيلِ التَّبَعِ أَوَّلَ نَقْلٍ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ التَّسْوِدَ مِثْلًا لَيْسَ هُوَ أَنْ ذَاتَ السَّوَادِ يَشْتَدُّ لِأَنَّ ذَلِكَ السَّوَادَ إِنْ عَدِمَ عِنْدَ الْإِشْتِدَادِ فَلَيْسَ فِيهِ إِشْتِدَادٌ قُطْعًا وَإِنْ بَقِيَ وَلَمْ تَحْدُثْ فِيهِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ فَلَا إِشْتِدَادَ فِيهِ أَيْضًا وَإِنْ حَدَّثَتْ فِيهِ صِفَةٌ زَائِدَةٌ فَلَا تَبْدِيلَ وَلَا إِشْتِدَادَ قُطْعًا وَلَا حَرَكَةَ فِي ذَاتِ السَّوَادِ بَلْ فِي صِفَةٍ وَالْمَفْرُوضُ خِلَافَهُ • وَعِنْدَ جَمَاعَةٍ مَعْنَاهُ أَنَّ تِلْكَ الْمَقُولَةَ جَنْسٌ لِتِلْكَ الْحَرَكَةِ قَالُوا إِنَّ مِنَ الْإَيْنِ مَا هُوَ قَارٍ وَمِنْهُ مَا هُوَ سَيَالٌ وَكَذَا الْحَالُ فِي الْكَمِّ وَالْكَيْفِ وَالْوَضْعِ فَالسَّيَالُ مِنْ كُلِّ جَنْسٍ مِنْ هَذِهِ الْأَجْنَاسِ هُوَ الْحَرَكَةُ فَتَكُونُ الْحَرَكَةُ نَوْعًا مِنْ ذَلِكَ الْجَنْسِ وَهُوَ بَاطِلٌ أَيْضًا إِذَا لَا مَعْنَى لِلْحَرَكَةِ إِلَّا

تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدرج ولا شك ان التغيير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شئياً منها جنساً للتبدل الواقع فيها • والصواب ان معنى ذلك هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر • وايضاً الحركة اما ذاتية او عرضية قالوا ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاملة فيه بالحقيقة بان تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ آخر او لا تكون بان تكون الحركة حاملة في شئ آخر يقارنه فيوصف بالحركة تبعاً لذلك والثاني يقال له انه متحرك بالعرض والتبع وتسمى حركته حركة عرضية وتبعية كراكب السفينة والاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية • والحركة الذاتية ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية اولا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه • وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة وحصرها فيهما اذ تخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان وكذا اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة من غير شعور بخروج هاتين الحركتين • ومذهب من قسم الحركة الى ذاتية وعرضية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة انكانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما ان تكون مركبة اي لاعلى نهج واحد • والبسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية اولا بارادة وهي الحركة الطبيعية • والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا الثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او مع عدم شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض • فائدة • الحركة تقتضي امورا ستة الاول ما به الحركة اي السبب الفاعلي الثاني ما له الحركة اي محلها الثالث ما فيه الحركة اي احدى المقولات الاربع الرابع ما منه الحركة اي المبدأ والخامس ما اليه الحركة اي المنتهى وهما اي المبدأ والمنتهى بالفعل في الحركة المستقيمة وبالفرض في الحركة المستديرة السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة في زمان بالضرورة فوحدتها متعلقة بوحدة هذه الامور فوحدتها الشخصية بوحدة موضوعها وزمانها ما هي فيه ويتبع هذا وحدة ما منه وما اليه ولا يعتبر وحدة المحرك وتعدد ووحدها النوعية بوحدة ما فيه وما منه وما اليه ووحدها الجنسية بوحدة ما فيه فقط • فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الابنية كلها متحدة في الجنس العالي وكذا الحركات الكمية والكيفية • ويترتب اجناس الحركات بترتيب الاجناس التي تقع تلك الحركة فيها فالحركة في الكيف جنس هي فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي فوق الحركة

فى المبصرات وهى فوق الحركة فى اللون وهذا الى ان ينتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية • وتضاد الحركتين ليس لتضاد المحرك والزمان وما فيه بل لتضاد مامنه وما اليه اما بالذات كالنسود والتبييض او بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان عرض لهما تضاد من حيث ان احدهما صارت مبدأ والاخرى منتهى فالتضاد انما هو بين الحركات المتجانسة المتشاركة فى الجنس الاخير ففى الاستحالة كالنسود والتبييض وفى الكم كالنمو والذبول وفى النقلة كالصاعدة والهابطة واما الحركات الوضعية فلا تضاد فيها • فائدة • انقسام الحركة ليس بالذات بل بانقسام الزمان والمسافة والمتحرك فان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاءه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فقد انقسمت الحركة بانقسام محلها • فائدة • ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما فان كل حركة مستقيمة لابد ان تنتهى الى سكون لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية ومنعه غيرهم كافلاطون واكثر المتكلمين من المعتزلة و ان شئت تحقيق المباحث فارجع الى شرح المواقف و شرح الطوابع والعلمي وغيرها • تدنيب • الحركة كما تطلق على ماسر كذلك تطلق على كيفية عارضية للصوت وهى الضم والفتح والكسر ويقابلها السكون قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولاً فلان الحروف المصوتة قابلة للزيادة والنقصان وكلما كان كذلك فله طرفان ولا طرف فى النقصان للمصوتة الا بهذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانياً فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر يجعل المصوت تبعاله لكن الحس شاهد بحصول المصوتة بمجرد تمديد الحركات كذا فى شرح المواقف فى بحث المسموعات • حركات الافلاك وما فى اجرامها لها اسماء • الحركة البسيطة وتسمى متشابهة وبالحركة حول المركز ايضا وبالحركة حول النقطة ايضا وهى حركة تحدث بها عند مركز الفلك فى ازمة متساوية زوايا متساوية • وبعبارة اخرى تحدث بها عند المركز فى ازمة متساوية قسي متساوية والحركة المختلفة وهى ما لا تكون كذلك • والحركة المفردة وهى الحركة الصادرة عن فلك واحد وقد تسمى بسيطة لكن المشهور ان البسيطة هى المتشابهة • والحركة المركبة وهى الصادرة عن اكثر من فلك واحد • وكل حركة مفردة بسيطة وكل مختلفة مركبة وليس كل بسيطة مفردة وليس كل مركبة مختلفة • والحركة الشرقية وهى الحركة من المشرق الى المغرب سميت بها بظهور الكوكب بها من الشرق وتسمى ايضا حركة الى خلاف التوالي لانها على خلاف توالى البروج والبعض يسميها بالغربية لكونها الى جهة الغرب • والحركات الشرقية اربع الاولى الحركة الاولى وهى حركة الفلك الاعظم

حول مركز العالم سميت بها لأنها أول ما يعرف من الحركات السماوية بلا اقامة دليل وتسمى بحركة الكل ايضا اذ الفلك الاعظم يسمى ايضا بفلك الكل لان باقي الاجرام في جوفه وتسمى ايضا بالحركة اليومية لان دورة الفلك الاعظم تتم في قريب من يوم بليلته على اصطلاح الحساب وتسمى ايضا بالحركة السريعة لان هذه الحركة اسرع الحركات • الثانية حركة مدير عطارد حول مركزه وتسمى حركة الودج اذ في المدير الودج الثاني لعطارد فيتحرك هذا الودج بحركة المدير ضرورة • الثالثة حركة جوزهر القمر حول مركزه وتسمى بحركة الرأس و الذنب لتحركهما بهذه الحركة • الرابعة حركة مائل القمر حول مركزه وتسمى حركة اوج القمر لتحركه بحركته ولما كان الودج كما يتحرك بهذه الحركة كذلك يتحرك بحركة الجوزهر ايضا و يسمى البعض مجموع حركتي الجوزهر والمائل بحركة الودج صرح به العلامة في النهاية • والحركة الغربية كحركة فلك الثوابت وهي الحركة من المغرب الى المشرق وتسمى ايضا بالحركة الى التوالي لانها على توالى البروج و البعض يسميها شرقية ايضا لكونها الى جهة الشرق وتسمى ايضا بالحركة البطيئة لانها ابطأ من الحركة الاولى و بالحركة الثانية لانها لاتعرف اولاً بلا اقامة دليل • وحركات السبعة السيارة ايضا تسمى بالحركة الثانية و البطيئة و الى التوالي و الغربية او الشرقية فمن الحركات الغربية حركة فلك الثوابت ومنها حركات الممثلة سوى ممثل القمر حول مراكزها وتسمى حركات الودجات و الجوزهرات و حركات العقدة ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز حول مراكزها • و حركة خارج مركز كل كوكب يسمى بحركة مركز ذلك الكوكب اصطلاحاً ولا تسمى حركة مركز التدوير كما زعم البعض و انكانت يطلق عليها بحسب اللغة • و حركة مركز القمر تسمى بالبعد المضعف ايضا • اعلم ان خارج مركز ما سوى الشمس يسمى حاملاً فحركة حامل كل كوكب كما تسمى بحركة المركز كذلك تسمى بحركة العرض لان عرض مركز التدوير انما حصل بها فلهذه الحركة دخل في عرض الكوكب وهي اي حركة العرض هي حركة الطول بعينها اذا اضيفت وقيست الى فلك البروج • اعلم ان مركز التدوير اذا سارقوسا من منطقة الحامل في زمان مثلا تحدث زاوية عند مركز معدل المسير ويعتبر مقدارها من منطقة معدل المسير وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل الوسطى وتحدث ايضا زاوية عند مركز العالم و يعتبر مقدارها من منطقة البروج وبهذا الاعتبار يقال لهذه الحركة حركة المركز المعدل • و اذا اضيفت الى حركة المركز المعدل حركة الودج حصل الوسط المعدل فاذا زيد التعديل الثاني على الوسط المعدل او نقص منه يحصل التقويم المسمى بالطول وهذا في المتحيرة ويعلم من ذلك الحال في النيرين فلهذا سميت بهذه الحركة المضافة الى فلك البروج بحركة الطول • ومعنى الاضافة الى فلك البروج ان تعتبر هذه الحركة بالنسبة الى مركز فلك البروج الذي هو مركز العالم • اعلم ان مجموع حركة الخارج والممثل في الشمس والمتحيرة تسمى حركة الوسط وقد تسمى حركة المركز فقط بحركة الوسط

واهل العمل يسمون مجموع حركة الممثل وفضل حركة الحامل على المدير في عطارده بالوسط فانهم لما سموا فضل حركة الحامل على حركة المدير في عطارده بحركة المركز سموا مجموع حركة الممثل والفضل المذكور بحركة الوسط • واما الوسط في القمر فهو فضل حركة المركز على مجموع حركتي الجوزهر والمائل و تسمى حركة مركز القمر في الطول ايضا وقد يسمى جميع الحركات المستوية وسطا • وحركة الاختلاف وهي حركة تدوير كل كوكب سميت بها لان تقويم الكوكب يختلف بها فتارة تزداد تلك الحركة على الوسط وتارة تنقص منه ليحصل التقويم وتسمى ايضا حركة خاصة الكوكب لان مركزه يتحرك بها بلا واسطة وهذه الحركة ليست من الشرقية والغربية لان حركات اعالي التدوير لا محالة مخالفة في الجهة لحركات اسافلها لكونها غير شاملة لارض فان كانت حركة اعالي التدوير الى التوالي اي من المغرب الى المشرق كانت حركة الاسفل الى خلافه وان كانت بالعكس فبالعكس هذا كله مما يستفاد مما ذكره الفاضل عبد العلي البرجندي في تصانيفه في علم الهيئة والسيد السند في شرح الملخص •

الحكمة بالكسر كل ما يحك كالجرب ونحوه • وحكة الانف هو ان يجد الانسان في انفه عند استنشاق الهواء البارد حرقة لذاعة تبلغ الى دماغه وتدمع منها عيناه وربما وجدها من غير استنشاق الهواء البارد كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي وشرح القانونجة الفرق بين الحكمة والجرب ان الجرب بثور صغار بعضها وكبار بعضها مختلفة في الرطوبة واليبوسة والتقيح وغيرها مع حكة شديدة والحكمة لا بثور معها • **المحكك** هو دواء يجذب خلطا لذاعا حارا كذا في الموجز • وفي بحر الجواهر المحكك هو الذي

يبلغ من حدته وتسخينه الى ان يجذب الى المسام اخلاطا لذاعة ولا يبلغ التقريح كالكيكج •

فصل اللام * الحاصل اسم فاعل من الحصول وفي اصطلاح المحاسبين يطلق على ما يحصل بعمل من الاعمال الحسابية من التنصيف والتضعيف والجمع والتفريق والضرب • وحاصل الضرب يسمى بالمضروب ايضا وما حصل من القسمة يسمى بالخارج من القسمة •

التحصيل في اللغة الجمع وفي العرف العام جمع العلم مطلقا كذا في جامع الرموز ويؤيده ما في البرجندي من ان التحصيل عام في تحصيل كل شيء لكنه غلب استعماله في تحصيل العلوم • وعند اهل التعمية عبارة عن تحصيل حروف الاسم ويجيى في لفظ المعنى في فصل الياء من باب العين المهملة • وعند المنطقيين عبارة عن جعل القضية محصلة بفتح الصاد المشددة وهي عندهم قضية حالية يكون كل من موضوعها ومحمولها وجوديا بان يكون السلب خارجا من مفهوم الموضوع والمحمول جميعا سواء كانت موجبة كقولنا زيد كاتب او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب سميت بها لكون كل واحد من الطرفين فيها وجوديا محصلا • وربما يخصص اسم المحصلة بالموجبة وتسمى السالبة بسيطة لان البسيط ما لا جزء له

وحرف السلب و انكان موجودا فيها الا انه ليس جزءاً من طرفيها و يجيب ما يتعلق بهذا في لفظ السلب و لفظ المعدولة •

الحل بالفتح و التشديد ضد العقد فلذلك يكون تريق القوام حلاً • و الاطباء خصوا ذلك بالترقيق الذي يلزمه فناء المادة كالسمسم و دهنه كذا في بحر الجواهر • وفي اصطلاح البلغاء عبارة عن ان ينثر نظم و عكسه العقد اي ان ينظم نثر مثال الحل قول بعض المغاربة فانه لما قبحت فعلاته و حنظلت فخلاته لم يزل سوء الظن يقتاده و يصدق توهمه الذي يعتاده اي قول بعض اهل المغرب لما قبحت اعماله و صارت ثمار فخلاته كالحنظل في المرارة ما زال سوء ظنه يقوده الى تخيلات فاسدة و توهامات باطلة و يصدق اوهامه التي صارت عادة له فهذا النثر حل شعر ابي الطيب • شعر • اذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه • و صدق ما يعتاده من توهم • و مثال العقد شعر العتاهية • شعر • ما بال من اوله نطفة • و جيفة آخرة يفخر • فهذا الشعر عقد قول علي رضي الله تعالى عنه ما لا بن آدم و الفخر و انما اوله نطفة و آخرة جيفة • كذا في المطول في الخاتمة •

الحلال بالفتح هو في الشرع ما اباحه الكتاب و السنة بسبب جائز مباح • وفي الطريقة ما لا بد فيه من العلم ولا يكون فيه شبهة كاكل هدايا الملوك و السلاطين تا آنكه يبين نداند كه حرام است بعضي علمي شريعت جائز و حلال دارند و علمي طريقت ممنوع پندارند تا آنكه يبين داند كه حلال است كذا في مجمع السلوك • و في خلاصة السلوك الحلال هو الذي قد انقطع عنه حق الغير و قال سهل ما لا تعصى الله فيه قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم من اكل الحلال اربعين يوماً نور الله قلبه و تجري ينابيع الحكمة من قلبه انتهى • قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس الحلال ضد الحرام لغة و شرعاً و الحلال البين اي الظاهر هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على تحليله بعينه او جنسه و منه ايضاً ما لم يعلم فيه منع على اسهل القولين و الحرام البين ما نص او اجمع على تحريمه بعينه او جنسه او على ان فيه حدا او تعزيراً او وعيداً و المشتبه ما ليس بواضح • الحل و الحرمة مما تنازعته الادلة و تجاذبته المعاني و الاسباب فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال • و من ثم فسر احمد و اسحق و غيرهما المشتبه بما اختلف في حل اكله كالخيل او شربه كالذبيذ او لبسه كجلود السباع او كسبه كبيع العينة • وفسره احمد مرة باختلاط الحلال و الحرام و حكم هذا انه يخرج قدر الحرام و يأكل الحلال عند كثيرين من العلماء سواء قل الحرام ام كثر • و من المشتبه معاملة من في ما له حرام فالورع تركه مطلقاً و ان جازت و قيل واعتمده الفزالي ان كان اكثر ماله الحرام حرمت معاملته • ثم الحصر في الثلاثة صحيح لانه ان نص او اجمع على الفعل فالحلال او على المنع جازماً فالحرام او سكوت عنه او تعارض فيه نصان و لم يعلم المتأخر منهما فالمشتبه • و ليس المراد بتعارضها

تقابلها على جهة واحدة في الترجيح فان هذا كلام متناقض بل المراد التعارض بحيث يتخيل الناظر في ابتداء نظره فاذا حقق فكرة رجم • والمشتبهات لا يعلمن كثير من الناس لتعارض الادلة واما العلماء فيعرفون حكمها بنفس اوجماع او قياس او استصحاب ونحوها فاذا تردد شيء بين الحل والحرم ولم يكن فيه نص ولا اجماع اجتهد المجتهد فيه واخذ باحدهما بالدليل الشرعي فيصير حلالا او حراما وقد يكون دليله غير خال عن الاحتمال فيكون الورع تركه وما لم يظهر لمجتهد فيه شيء فهو باق على اشتباهه بالنسبة الى العلماء وغيرهم كشيء وجدّه في بيته ولم يدر هل هو له او لغيره وحينئذ اختلفوا فيما يأخذ به ف قيل بحله و الورع تركه و قيل بحرمته لانه يقع في الحرام وقيل لا يقال فيه واحد منهما قال القرطبي والصواب الاول • قال المصنف اي النووي الظاهر ان هذا الخلاف مخرج على الخلاف في الاشياء قبل ورود الشرع وفيه اربعة مذاهب الاول وهو الاصح انه لا يحكم بتحليل ولا تحريم ولا اباحة ولا غيرها لان التكليف عند اهل الحق لا يثبت الا بالشرع • والثاني ان الحكم الحل والاباحة • قال القرطبي دليل الحل ان الشرع اخرجها من قسم الحرام و اشار الى ان الورع تركها بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك • ومن عبرانها حلال يتورع عنها اراد بالحلال مطلق الجائز الشامل للمكروه بدليل قوله يتورع عنها لا المباح المستوى الطرفين لانه لا يتصور فيه ورع مادام مستويين بخلاف ما اذا ترجح احدهما فان كان الراجح الترك كره او الفعل ندب • والثالث المنع • والرابع التوقف ولقد اطنب ابن حجر ههنا الكلام وذكر اقسام المشتبهات منفصلا فمن اراد فليرجع الى شرحه المذكور • وقال العيني في شرح البخاري في كتاب العلم في شرح هذا الحديث بعد ذكر اكثر الاقوال المذكورة فحصل لنا مما تقدم ذكره ان في المتشابهات المذكورة في الحديث التي ينبغي اجتنابها اقوالا احدها انها التي تعارضت فيها الادلة فاشتبهت فمثل هذا يجب فيه الوقف الى الترجيح لان الاقدام على احد الامرين من غير رجحان الحكم بغير دليل محرم • وثانيها انها المكروهات وهو قول الخطابي والماذري وغيرهما ويدخل فيه مواضع اختلاف العلماء • وثالثها انها المباحات وقال بعضهم هي حلال يتورع عنها وقدره القرطبي واختار القول الثاني • فان قيل هذا يودي الى رفع معلوم من الشرع وهوان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء بعدوا اكثر اصحابه عليهم السلام كانوا يزهدون في التمتع في المآكل وغيره • قلت ذلك محمول على موجب شرعي اقتضى ترجيح الترك على الفعل فلم يزهدوا في مباح لان حقيقته التساوي بل في امر مكروه ولكن المكروه تارة يكرهه الشرع من حيث هو وتارة يكرهه لانه يودي اليه كالقبلة للصائم فانها مكروهة لما يخاف منها من افساد الصوم • وقد اختلف اصحاب الشافعي رحمه الله في ترك الطيب وترك لبس الناعم فقيل ليس بطاعة وقيل انه طاعة وقال ابن الصباغ يختلف ذلك باختلاف احوال الناس وتفرغهم للعبادة واشتغالهم بالضيق والسعة • وقال الرافعي من اصحابنا هو الصواب واما ما يخرج الى باب الوسوسة من تجويز الامر البعيد فهذا ليس من الشبهات المطلوب اجتنابها

كترك النكاح من نساء بلدكم خوفاً عن أن يكون له فيها محرم بنسب أو رضاع أو مصاهرة وترك استعمال ماء لجواز عروض النجاسة إلى غير ذلك مما يشتبه بهذا بأن يكون سبب التحريم فيه مجرد توهم ليس من الورع • قال القرطبي الورع في مثل هذا وسوسة شيطانية إذ ليس فيه من معنى الشبهة شيء وسبب الوقوع في ذلك عدم العلم بالمقاصد الشرعية انتهى • ويجيب ما يتعلق بهذا في لفظ الشبهة والورع •

الحلول بضمين اختلاف العلماء في تعريفه فقل هو اختصاص شيء بشيء بحيث تكون

الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر • واعترض عليه بأنه إن أريد بالإشارة العقلية فلا اتحاد أصلاً فإن العقل يميز بين الإشارتين وإن أريد بها الحسية فلا يصدق التعريف على حلول الأعراض في المجردات لعدم الإشارة الحسية إليها ولا على حلول الأطراف في محالها كحلول النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم لأن الإشارة إلى الطرف غير الإشارة إلى ذي الطرف ولو سلم فيلزم منه أن يكون الأطراف المتداخلة حالاً بعضها في بعض وليس كذلك وأيضاً يصدق التعريف على حصول الجسم في المكان ونحوه كحصول الشخص في اللباس مع أنه ليس بحلول اصطلاحاً • واجيب بأن بناء التعريف على رأي المتقدمين المجوزين للتعريف بالاعم والأخص وبأن المراد بكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر أن لا يتحقق الإشارة إلى أحدهما إلا وأن يتحقق الإشارة إلى الآخر بالذات أو بالتبع أي لا يمكن عند العقل تباينهما في الإشارة وبأن يراد بالإشارة اعم من العقلية والحسية ولا شك أن الإشارة العقلية إلى المجردات قصداً وبالذات هي الإشارة إلى ما قام بها بالتبع وبالعكس • والإشارة الحسية إلى ذوي الأطراف قصداً وبالذات هي الإشارة إلى الأطراف بالتبع وبالعكس • والأطراف المتداخلة خارجة عن التعريف إذا التداخل يقتضي الاتحاد والحلول يقتضي المغايرة إذا المختص غير المختص به وإن كانا متحدتين إشارة وكذا الحال في حصول الجسم في المكان والشخص في اللباس لأنه يجوز تحقق الإشارة إلى الجسم والشخص بدون الإشارة إلى المكان واللباس لبالذات ولا بالتبع كذا ذكر العلمي • أن قلت الحال عند الحكماء منحصرة في الصورة والعرض مع أن التعريف يصدق على حصول الماء في الورد والغاز في الجمرة أقول المراد باتحاد الإشارة هو الاتحاد الدائمي لأنه الفرد الكامل فلا بد من أن يكون الحال والمحل بحيث لا يكون لكل منهما وجود منفرد أصلاً ومثل هذا لا يتصور إلا في الصورة والهيولى والعرض والموضوع فرجع حاصل التعريف إلى ما اختاره صاحب الصدرى حيث قال معنى حلول شيء في شيء على ما أدى إليه نظري وهو أن يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وهذا أجود ما قيل في تعريفه حيث لا يرد شيء مما يرد على غيره انتهى • وقد ذكر العلمي ههنا اعتراضات آخر لا يرد شيء منها على هذا التحقيق • وقيل معنى حلول شيء في شيء هو أن يكون حاصله فيه بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقاً كما في

حلول الاعراض فى الاجسام او تقديرا كحلول العلوم فى المجردات • والمراد بالحصول ما لا يكون بطريق الاتحاد بل بطريق الافتقار فلا يصدق على الاطراف المتداخلة ولا على حصول الجسم فى المكان اذ لا يفتقر الجسم الى المكان ولا يلزم تقدم المكان عليه هذا خلف كذا ذكر العلمي • فعلى هذا ايضا رجع معنى التعريف الى التحقيق المذكور • قيل لا يبعد ان يكون مقصود هذا القائل تحقيق التعريف الاول بان المراد بالاختصاص الحصول ومن الاشارة ما يعم التحقيق والتقديرية وعلى هذا لا يكون تعريفا آخر للحلول بل تفسيراً لقيود التعريف الاول على وجه تندفع عنه الانظار • قيل هذا فى غاية البعد فان هذا التعريف ذكره ولد السيد السند ولم يذكر تعريفاً آخر حتى يكون المقصود من هذا تفسيره وايضا تعدد التعريف يتحقق بتفاوت القيود واختلافها فلا وجه لاثبات التفاوت ونفي التعدد وكونه تعريفاً آخر • وقيل حلول شئى فى شئى ان يكون مختصاً به سارياً فيه • والمراد بالاختصاص كون الاشارة الى احد هما عين الاشارة الى الآخر تحقيقاً او تقديراً دائماً والمراد بالسرية الذاتية لا بالواسطة لانها المتبادر فلا يرد ان التعريف يصدق على حلول الماء فى الورد والذرة فى الجمرة لان الماء والذرة لا نسلم اتحادهما فى الاشارة بالمعنى المذكور بالنسبة الى الورد والجمرة وكذا لا يرد انه يصدق على كل واحد من الاعراض الحالة فى محل واحد بالنسبة الى العرض الآخر وعلى العرض الحال فى عرض آخر بالنسبة الى محل ذلك العرض اذ لا نسلم سرية احدهما فى الآخر بالذات بل بواسطة المحل • ويمكن ان يقال ايضا انا نلتزم ذلك ونقول انه حلول ايضا ولا استحالة فيه لكون احدهما بالواسطة • ثم انه بقي ههنا انه يخرج من التعريف حلول الاعراض الغير السارية كحلول الاطراف فى محالها وحصول الباصرة فى العين والشامة فى الخيشوم والسامعة فى الصماخ ونحو ذلك واجيب بان هذا التعريف للحلول السرياني لا مطلق الحلول • وقيل الحلول هو الاختصاص الناعت اى التعلق الخاص الذى به يصير احد المتعلقين نعتاً للآخر والآخر منعوتاً به والاول اعنى الناعت يسمى حالاً والثاني اعنى المنعوت يسمى محلاً كالتعلق بين البياض والجسم المقتضي لكون البياض نعتاً وكون الجسم منعوتاً به بان يقال جسم ابيض وهذا هو المرضي عند المتأخرين ومنهم الشارح الجديد للتجريد • واورد عليه من وجوه الاول انه ان اريد بالاختصاص الناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت بالمواطأة فلا يصدق على حلول اصلاً اذ لا تحمل الصورة على الهيولى ولا العرض كالبياض على الجسم وان اريد به ما يصح حمله عليه بالاشتقاق او الاعم فيلزم ان يكون المال حالاً فى المالك وبالعكس وكذا حال الجسم مع المكان والكوكب مع الفلك بل يكون الموضوع والهيولى حالاً فى العرض والصورة اذ يصح ان يقال المالك ذو مال وبالعكس والجسم والكوكب ذو مكان وذو فلك وبالعكس والعرض والهيولى ذو موضوع وذو صورة واجاب عنه السيد السند بما حاصله اختيار الثاني والثالث من التردد والمراد ان يكون النعت بذاته نعتاً

للمنعوت كالبياض فانه بذاته وصف للجسم بخلاف المال فانه ليس بذاته صفة للمالك بل الصفة انما هو التملك الذي هو اضافة بين المال و المالك و المال بواسطه تلك الاضافة نعت له وكذا حال الجسم و الكوكب مع المكان و الفلك و كذا الموضوع و الهولوى مع العرض و الصورة * و محصوله ان هذا الاختصاص امر بديهي لا يتحقق الا فيما له حصول فى الآخر على وجه لا يكون للنعت جزء يتميز عن المنعوت فى الوضع اذا كان من المحسوسات * و اجيب ايضا باختيار الشق الثاني او الثالث والمراد من التعلق الخاص ما هو على وجه الافتقار بان يكون احدهما مفتقرا الى الآخر * و فيه ان الهولوى بالنسبة الى الصورة و العلة بالنسبة الى المعلول يصدق عايد الاختصاص بالاشتقاق على وجه الافتقار * و يمكن الجواب ايضا باختيار الثاني او الثالث و جعل التمثيل و هو قوله كالتعلق بين البياض و الجسم الخ من تنمة التعريف و لا يخفى ان تعلق المال بالمالك و الجسم بالمكان و الكوكب بالفلك و الهولوى بالنسبة الى الصور و غيرها و امثالها مما لم يذكر ليس كتعلق البياض بالجسم * و التاني ان تفسير الاختصاص الناعت بالتعلق الخاص تعريف للاختصاص بالخاص فيلزم تعريف الشئ بنفسه * و الثالث ان تفسيره بقوله بحيث يصير احد المتعلقين نعتا الخ تعريف للنعت بالنعت و الجواب عنهما ان هذا التفسير تنبيه لاتعريف و يظهر من هذا التنبيه الجواب عن جميع ما فيه * و الرابع انه يصدق على اختصاص الصفات الاعتبارية كالوجوب و الامكان و الحدوث و غير ذلك و يلزم منه ان يكون هذه الصفات حالة و ليس كذلك لانهم حصروا الحال فى الصورة و العرض و الجواب ان المراد الاختصاص الناعت بالمنعوت الحقيقية او نقول ان هذا ليس بتفسير بل تنبيه كما عرفت كذا ذكر العلمي * و قال بعض المتكلمين الحلول هو الحصول على سبيل التبعية * قال جمهور المتكلمين ان الله تعالى لا يحل في غيره لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية و انه ينفى الوجوب الذاتي * ان قيل يجوز ان يكون الحلول بمعنى الاختصاص الناعت كما فى الصفات و كونه مزايا للوجوب ممنوع و الا لم يقع التردد فى الصفات قيل لا يراد بالتبعية فى التحيز حتى يرد ان الحلول بمعنى الاختصاص الناعت بل اريد ان الحال تابع للمحل فى الجملة و ذلك ضروري و مناف للوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق و الاستدلال على انتفاء الوجوب الذاتي فى الصفات بغير هذا لا يقدح فيما ذكرنا اذ تعدد العلل لا ينفىه و كما لا تحل ذاته في غيره لا تحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات و انما هو من خواص الاجسام و الجواهر * اعلم ان المخالف في هذا الاصل طوائف ثلث الاولى النصارى قالوا حل البارى تعالى في عيسى عليه السلام قالوا لا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين فاكلهم العذرة الطاهرة و لم يتحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم و هذه ضلالة بينة و الثانية النصرية و الاسحاقية من غلاة الشيعة و الثالثة قال بعض المتصوفة يحل الله تعالى فى العارفين فان اراد

بالحلول ما ذكرنا فقد كفروا ان اراد شيئا آخر فلا بد من تصويره اولا حتى نتكلم عليه بالنفي و الاثبات هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للجليلي وغيرهما •

الحال بتشد اللام قد علم تعريفه مما سبق و هو عند الحكماء منحصراً في الصورة و العرض في شرح حكمة العين ان كان المحل غنياً عن الحال فيه مطلقاً اي من جميع الوجوه يسمى موضوعاً و الحال فيه يسمى عرضاً و ان كان له اي للمحل حاجة الى الحال بوجه يسمى هيولي و الحال فيه يسمى صورة • فالموضوع و الهيولي يشتركان اشتراك اخص تحت اعم و هو المحل و يفترقان بان الموضوع محل مستغن في قوامه عما يحل فيه و الهيولي محل لا يستغني في قوامه عما يحل فيه و العرض و الصورة تشتركان اشتراك اخص تحت اعم ايضاً و هو الحال و يفترقان بان العرض حال يستغني عنه المحل و يقوم دونه و الصورة حال لا يستغني عنه المحل و لا يقوم دونه انتهى •

المحل هو ظرف من الحلول وقد عرفت معناه و هو عند الحكماء منحصراً في الهيولي و الموضوع • و المحل عند الكوفيين من النحاة اسم للمفعول فيه كما يجيء في محله • مَحَلَّ الخبر عند الاصوليين هو الحادثة التي ورد فيها ذلك الخبر كذا في التوضيح في ركن السنة •

الحلولية فرقة من المتصوفة المبطلة گویند نظر بر روی امردان و زنان مباح است و در انحال رقص و سماع کنند و گویند که این صفاتی است از صفات خدای تعالی که بما فرود آمده و مباح و حلال است و این کفر محض است • و جمعی از ایشان مجلسها سازند و در نظر خلق بلباس درویشان آراسته آه واده و ناله و فریاد و گریه و اظهار سوز و شق گریبان و آستین و زدن دستار بر زمین و مانند آن خود را بخلق نمایند و این همه بدعت و ضلالت است کذا في توضیح المذاهب •

التحليل عند الاطباء هو استفراغ غير محسوس و يقال له التحليل ايضاً كذا في بحر الجواهر • و يطلق التحليل ايضاً على البخران الذي يكون في مدة طويلة الى الصحة كما مرفى الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

التحليل عند الاطباء هو التحلل • و عند المحاسبين هو العكس و يجيء في فصل السين من باب العين المهملتين • و عند المنطقيين و يسمى بالانحلال ايضاً عبارة عن حذف ما يدل على العلاقة بين طرفي القضية من النسبة الحكيمة اي حذف اداة تدل على الربط بين الطرفين سواء كان ربطاً حملياً او شرطياً و يجيء في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • و قد يطلق التحليل عذهم على معنيين آخرين سبق ذكرهما في المقدمة في بيان الرؤس الثمانية في الانحاء التعليمية • و عند اهل التعمية اسم لعمل من الاعمال التسهيلية مولوي جامي در رساله مولفه خود ميفرمايد تحليل عبارتست از انکه باعتبار معني شعري مفرد باشد و باعتبار معني معنائي مرکب از دو چیز يا بيشتري مثاله • شعر • زروي عربده تاما جدال

ميكردم • زجهل سرزنش اهل حال ميكردم • ازین بیت اسم عماد بر ميخيزد يعني چون از روي لفظ عربده عين گرفته بالفظما و با حرف دال كه از لفظ جدال بعد انداختن سر او كه حرف جيم است تركيب كنند عماد حاصل شود •

المحمل على صيغة اسم الفاعل من التحليل عند الاطباء دواء يبيى المادة للتبخير فتبخر كالجند بيدستر • و **المحلل** للرياح دواء يرقق الريح لتندفع كذا في الموجز في فن الادوية •

الانحلال عند المنطقيين هو التحليل كما عرفت • و **انحلال** الفرد عند الاطباء تفرق اتصال يحدث الاعضاء المتشابهة و يظهر من القانون انه مرادف لتفرق الاتصال سواء كان في الاعضاء المتشابهة او الآلية كذا في حدود الامراض •

الحمل بفتح الحاء و الميم في اللغة برو نرتا يكسال و فيل تا كمترا زنه ماه كذا في بحر الجواهر • وعند اهل الهيئة اسم برج من البروج الربيعية و اول الحمل نقطة في اوله مسماة بنقطة الاعتدال الربيعي • و معنى اول الحمل من المائل و اول الحمل من معدل المسير مذكور في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الواو •

الحمل بالفتح و السكون في عرف العلماء هو اتحاد المتغايرين ذهنا في الخارج فقولهم ذهنا تمييز من النسبة في المتغايرين و قولهم في الخارج ظرف الاتحاد ومعناه ان الحمل اتحاد المتغايرين ذهنا في الوجود الظلي الذي هو العلم في الخارج اي في الخارج عن الوجود الذهني الذي يتغايران فيه سواء كان ذلك الخارج وجودا خارجيا محققا او مقدرا او كان وجودا ذهنيا اصليا محققا او مقدرا فالاول كالحيوان و الناطق المتحدان في ضمن وجود زيد و الثاني كجنس العنقاء و فصله المتحدان في ضمن وجود فردة المقدرة و الثالث كوجود جنس العلم و فصله في ضمن فرد منه كالعلم بالانسان و الرابع كشريك الباري ممتنع فانهما متحدان بالوجود الذهني المقدرة ثم ذلك الاتحاد اعم من ان يكون بالذات كما في الذاتيات او بالعرض كما في العرضيات و العدميات • فالحاصل ان الحمل اتحاد المتغايرين مفهوما اي وجودا ظليا في الوجود المتأصل المحقق او المفروض و لا شك ان المتأصل في الوجود هو الاشخاص فتعين للموضوعية و المفهومات للحملية و هذا امر خارج عن مفهوم الحمل • و بعبارة اخرى الحمل اتحاد المتغايرين في نحو من التعقل بحسب نحو آخر من الوجود اتحادا بالذات او بالعرض و هو اما يعني به ان الموضوع بعينه المحمول فيسمى الحمل الاولي و قد يكون نظريا ايضا او يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود فيسمى الحمل الشائع المتعارف و هو المعتبر في العلوم • و قد يقسم بان نسبة المحمول الى الموضوع اما بواسطة ذو اوله او في فهو الحمل بالاشتقاق او بلا واسطة و هو الحمل بالمواطاة • بالجملة حمل المواطاة ان يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة اي بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان • و فسر الشيخ الموضوع بالحقيقة بما يعطي موضوعه اسمه وحدة كالحیوان فانه يعطي للانسان اسمه فيقال الانسان حيوان و يعطيه حده

فيقال الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة وحمل الاشتقاق ان لا يكون محمولا عليه بالحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الانسان فلا يقال الانسان بياض بل ذو بياض او ابيض وحينئذ يكون محمولا عليه بالمواطاة • ومنهم من يصمي الاول حمل تركيب والثاني حمل اشتقاق والواسطة على الاول كلمة ذو وعلى الثاني الاشتقاق لاشتماله على معنى كلمة ذو وزيد يمشي او مشى بمعنى زيد ذو مشي في الحال او الاستقبال او الماضي وكذا مشى زيد و يمشي زيد فان الحمل انما يظهر بذلك التاويل • وربما يفسر حمل المواطاة بحمل هو هو والاشتقاق بحمل هو ذا • وهو وقال الامام في الملخص حمل الموصوف على الصفة كقولنا المتحرك جسم يسمى حمل المواطاة وحمل الصفة على الموصوف كقولنا الجسم متحرك يسمى حمل الاشتقاق ولا فائدة في هذا الاصطلاح ولذا كان المتعارف هو الاصطلاح على المعنى الاول السابق على كلام الامام فان مرجع التفاسير الثلاثة الى شئ واحد عند التحقيق هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية وصاحب السلم في المحصورات وصاحب شرح المطالع والسيد السند في حاشية شرح المطالع في مبحث الكليات • اعلم ان اطلاق الحمل على حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على هذا بالاشتراك المعنوي والاشبه ان اطلاقه عليهما بالاشتراك اللفظي هكذا ذكر صاحب السلم و ظاهر كلام مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف يدل على الاشتراك اللفظي حيث قال في المقصد العاشر من مرصد الماهية ان الحمل يطلق على ثلاثة معان الاول الحمل اللغوي وهو الحكم بثبوت الشئ للشئ وانتفائه عنه وحقيقته الازعان والقبول والثاني الحمل الاشتقاقي ويقال له الحمل بوجود في وتوسط ذوو حقيقته الحلول بمعنى الاختصاص الناعم وهو ليس مختصا بمبادئ المشتقات بل يجري في المشتقات ايضا فان العرض اعم من العرضي كما تقرر • فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع انه ليس حالا فيه قلت المحمول في الحقيقة هو اضافة بين المال والمالك والثالث حمل المواطاة ويقال له الحمل بقول على وحقيقته الهو هو فلا محالة يستدعي وحدة باعتبار و كثرة باعتبار آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض وسواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره فانه يجري في الهو هو جميع اقسام الوحدة المفارقة للكثرة و جميع جهاتها لكن المتعارف خصص جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات كما في حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك عليه او وجودا بالعرض كما في حمل الضاحك على الكاتب وحمل اللاكاتب على الاعمى وسواء كان وجودا خارجيا كما في القضايا الخارجية او وجودا ذهنيا كما في القضايا الذهنية او مطلق الوجود كما في القضايا الحقيقية فحمل المواطاة يرجع الى اتحاد المتغايرين في نحو من انحاء الوجود بحسب نحر آخر به سواء كان اتحادا بالذات كما في حمل الذاتيات او بالعرض كما في حمل العرضيات فان الذات والذاتي متحدان بحسب الحقيقة والوجود والمعروض

و العرضي متغايران بحسبهما • وربما يطلق حمل للمواطاة على مصداقه من حيث انه مصداق • فان قيل حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات لكونها ذاتية له وحمل الفرد عليها حمل بالعرض لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجد بوجود واحد قلنا الاحكام تختلف باختلاف الجهات فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة التي هي من ذاتياته فيقع حمل بالذات ومن حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي هو من خواصها بالعرض فيقع حمل بالعرض • ثم حمل المواطاة ينقسم الى قسمين الأول الحمل الاول وهو يفيد ان المحمول هو نفس عنوان حقيقة الموضوع وانما سمي حملا اوليا لكونه اولي الصدق او الكذب ومن هذا القبيل حمل الشيء على نفسه وهو اما مع تغاير الطرفين بان يؤخذ احدهما مع حيثية والآخر مع حيثية اخرى واما بدون التغاير بينهما بان يتكرر الا لتفات الى شئ واحد ذاتا واعتبارا والاول صحيح غير مفيد والثاني غير صحيح غير مفيد ضرورة انه لا تعقل النسبة الا بين الشئيين ولا يمكن ان يتعلق بشئ واحد التفتان من نفس واحدة في زمان واحد • لا يقال فحينئذ حمل الشئ على نفسه لا يكون حملا بالذات لان مصداق الحمل على ذلك التقدير فيه ليس نفس الموضوع فقط بل مع ان حمل الانسان على نفسه حمل بالذات لانا نقول طبيعة الحمل تستدعي تغايرا بين الموضوع والمحمول وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان كانيا في تحقق الحمل فحمل بالذات والا فحمل بالعرض فهو بعد ذلك التغاير فحمل الشئ على نفسه حمل بالذات لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره والحق ان التغاير في مفهوم الحمل وهو هو والثاني الحمل الشائع المتعارف وهو يفيد ان يكون الموضوع من افراد المحمول او ما هو فرد لا حد هما فرد لآخر وانما يسمى بالمتعارف لتعارفه وشيوعه استعمالا وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات والى حمل بالعرض وهو حمل العرضيات • وربما يطلق الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات انتهى • ثم انه ذكر في تلك الحاشية في مبحث عينية الوجود وغيره ان الحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا عنها وهو اما ان تكون ذات الموضوع مع حيثية مأخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدأ المحمول كما في حمل الاوصاف العينية واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر آخر مباين لها ومقابلة بينهما كما في حمل الاضافيات واما ان تكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد بعدم مصاحبتها لها كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير العينية ذات الموضوع من حيث هي وعلى تقدير الغيرية ذات الموضوع مع حيثية زائدة عليه عقلية كحيثية استناده الى الجاعل انتهى • اعلم ان الحمل فمرة البعض بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية وهذا انما يصح في الذاتيات دون العرضيات مثل الانسان ابيض لان الهوية الماهية الجزئية ولاشك ان الابيض معتبر في هوية البياض

الحامل • الحامل الموقوف (٣٥٩) الحامل الموقوف المتولد • المحمول • الحلي

دون الانسان و دون الامور العدمية نحو الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمي هوية خارجية متحدة بهوية الانسان و الا لكان مفهومه موجودا متأصلا • قيل اذا اريد مفهومه بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغيرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة • و فيه انه لا يشتمل الحمل في القضايا الشخصية و الطبيعية الا ان يحل الصدق بحيث يشتمل صدق الشيء لنفسه و ايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف الشيء بنفسه الا ان يقال التعريف لفظي • وقيل الحمل اتحاد المفهومين المتغيرين بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا و هو لا يشتمل الحمل في القضايا الذهنية • و قيل الحمل اتصاف الموضوع بالمحمول و هو لا يشتمل حمل الذاتيات و الحق في معنى الحمل مامر سابقا •

الحامل عند اهل الهيئة هو الخارج لغير الشمس و يجيء في فصل الجيم من باب الخاء المعجمة •

الحامل الموقوف نزد شعراء عبارتست از آنکه در تركيب معني انگيزد که در يك بيت تمام

نشود بضرورت در بيت دوم تمام کند پس سياق تركيب چنان آرد که بيت اول موقوف ماند و بيت دوم حامل گردد مثاله • شعر • هيچ داني چرا است چرخ بگشت • هيچ داني چرا زمين است بجا • او بقدر تو ديد کشت سرش • قدرت اين بدید ماند بجا •

الحامل الموقوف المتولد نزد شان آنست که حامل ناخوانده و نا نوشته معلوم گردد مثاله

• شعر • در حسن ترا کسی نماند الا • خورشید که صبح بیرون آید تا • خدمت کند و پای تو بوسد اما • بيني تو بسوی او چو ما بندۀ ما • همه مصراعها موقوف اند و حامل مصراع اخيرنا نوشته معلوم میگردد و ان بيني است کذا في جامع الصنائع •

المحمول عند المنطقيين هو المحكوم به في القضية الحملية دون الشرطية وفي الشرطية يسمى مقدما •

الحلي عند المنطقيين يطلق على قسم من القياس الاقتراني كما يجيء في فصل السين من

باب القاف وعلى قسم من القضية مقابل للشرطية • و لكون الشرطية تنتهي بالتحليل الى الحملتين سميت الحملية بمعطة ايضا • اوسط القضايا الحملية الموجبة كذا في شرح المطالع وتعريفها يذكر في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • و لها اي للقضية الحملية تقسيمات الاول باعتبار الطرفين فان لم يكن حرف السلب جزء من احد طرفيها سميت محصلة و الا سميت معدولة • الثاني باعتبار الجهة فان كانت مشتملة على الجهة تسمى موجبة و الا تسمى مطلقة • الثالث باعتبار الرابطة فان ذكرت الرابطة تسمى ثلثية كقولنا زيد هو قائم و ان لم تذكر سميت ثنائية كقولنا زيد قائم • و ليست حاجة محمول هو كلمة او اسم مشتق الى الرابط حاجة الاسم الجامد لما فيهما من الدلالة على النسبة الى موضوع ما مع ان الحاجة الى الرابط للدلالة على النسبة الى موضوع معين فاذن مراتب القضايا ثلث ثنائية لم يدل فيها على نسبة اصلا و ثلاثية تامة دل فيها على النسبة الى موضوع معين كالمذكور فيها رابطة غير زمانية

و ثلاثية ناقصة دل فيها على النسبة الى موضوع غير معين كالمذكور فيها رابطة زمانية او التي محمولها كلمة او اسم مشتق و ههنا اباحت منها ان القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ان كانت ثلاثية لم يستقم عددها في الثنائية و ان كانت ثنائية لم تنحصر المراتب في الثلاث بل يكون هناك ثنائية دل فيها على النسبة فالصواب تثليث المراتب بالثلاثية التي ذكرت فيها الرابطة و الثنائية القائمة التي لم تذكر فيها و لم تدل فيها على النسبة و الثنائية الزائدة التي دلت فيها على النسبة و ذلك لانه لا يمكن الدلالة على الحكم بدون الدلالة على النسبة بخلاف العكس فاذا دل على الحكم فقد دل على النسبة فالقضية ثلاثية حينئذ اما اذا لم تدل على الحكم فربما لم تدل على النسبة ايضا فتكون ثنائية تامة و ربما تدل على النسبة فزيدت القضية دلالة على الثنائية لكنها تاخرت عن مرتبتها اذ لم تتناول الا احد جزئي مفهوم الرابط و هو النسبة لا الحكم فهي ثنائية زائدة • وقال الامام القضية التي محمولها كلمة او اسم مشتق ثنائية في اللفظ ثلاثية بالطبع لان النسبة مدلول عليها تضمنا فذكرها يوجب التكرار و قد سبقت الاشارة الى دفعه • ثم اعلم ان من جعل روابط العرب الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها يقول ان كان التركيب العربي من المعربات و ما يجري مجراها فالقضية ثلاثية كزيد قائم و ان كان من المبنيات فهي ثنائية كقولنا هذا سيئوبه • الرابع باعتبار الموضوع فموضوع العملية ان كان جزئيا حقيقيا سميت مخصصة و شخصية لخصوص موضوعها و تشخصه موجبة كانت كقولنا زيد كاتب او سألبة كقولنا زيد ليس بكاتب و ان كان كلياً فان لم يذكر فيها السور بل اهل بيان كمية الافراد سميت مهمة موجبة نحو الانسان حيوان او سألبة نحو الانسان ليس بحجر و ان ذكر فيها السور سميت محصورة و مسورة موجبة نحو كل انسان حيوان او سألبة نحو ليس كل حيوان انسانا • و اورد على الحصر انه لا يشتمل نحو الانسان نوع و اجيب بانها مندرجة تحت المخصصة لان كلية الموضوع انما يتصور لو حكم عليه باعتبار ما صدق عليه فالمراد ان الموضوع اما ان يحكم عليه باعتبار كليته اي صدقه على كثيرين اولا الثاني المخصصة و الاول المحصورة او المهمة • وفيه ان القول بالاندراج يبطل تنزيلهم المخصصات بمنزلة الكليات حتى يوردونها في كبرى الشكل الاول نحو هذا زيد و زيد انسان فهذا انسان و ذلك لانه يصدق زيد انسان و الانسان نوع مع كذب النتيجة و هي زيد نوع • و زاد البعض ترديد او قال ان لم يبين كمية الافراد اي كليتها و جزئيتها فان كان الحكم على ما صدق عليه الكلي فهي المهمة و ان كان الحكم على نفس الكلي من حيث هو عام نحو الانسان نوع فهي الطبيعية و يقرب منه ما قيل ان الحكم على المفهوم الكلي اما ان يكون حكما عليه من حيث يصدق على الجزئيات و هي الطبيعية او حكما على الجزئيات من حيث يصدق عليها الكلي و هي المحصورة او المهمة • و يرد عليه انه بقي قسم آخر و هو ان يكون الحكم على الكلي من حيث هو و ايضا تسمية تلك القضية طبيعية غير مناسبة لان الحكم ليس فيها على الطبيعة من حيث هي بل على المقيدة بقيد العموم • و منهم من قال ان موضوع القضية

ان لم يصلح لان يقال على كثيرين فهي المخصوصة سواء كان شخصا او مقيدا بالعموم كقولنا الانسان نوع وان صلح لان يقال على كثيرين فمتعلق الحكم اما الافراد فهي اما محصورة او مبهمة او نفس الكلي وهي الطبيعية فعاد البحث السابق من جعل العام مخصوصة • وقيل الموضوع اما ما صدق عليه الطبيعة وهي المحصورة او المبهمة واما نفس الطبيعة فلا يخلو اما مع قيد الشخص وهي المخصوصة او مع قيد العموم وهي القضية العامة او من حيث هي هي وهي الطبيعية • والحق ان القيد لا يعتبر مع الموضوع مالم يؤخذ الموضوع معه فاذا حكم على الانسان بحكم لا يكون ذلك الحكم من حيث انه عام او خاص او غير ذلك فانه لو اعتبر القيود التي يصلح اخذها مع قيود الموضوع لم تنحصر القضية في الاربعة والخمسة نعم اذا قيد الموضوع بقيد فذلك الموضوع المقيد ان كان جزئيا يكون القضية مخصوصة وان كان كليا تجري اقسامه فيه فالاولى ان تربح القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا فهي المخصوصة وان كان كليا فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المحصورة او المبهمة والا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع او لم يقيد كقولنا الانسان نوع الا ان الواجب ان لا يعتبر القيد مالم يقيد الموضوع به فالموضوع في هذا المثال ليس الا الانسان اللهم الا ان يصرح بالقيد وكيف كان فالقضية طبيعية فان الحكم في احد القسمين على طبيعة الكلي المقيد وفي الآخر على طبيعة الكلي المطلق هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع • وفي السلم الموضوع ان كان جزئيا فالقضية شخصية ومخصوصة وان كان كليا فان حكم عليه بلا زيادة شرط فمبهمة عند المتقدمين وان حكم عليه بشرط الوحدة الذهنية فطبيعية وان حكم على افراده فان بين كمية الافراد فمحصورة وان لم يبين فمبهمة عند المتأخرين انتهى • اعلم ان هذا التقسيم يجري في الشرطية ايضا كما يجيء •

المحاولات هي الادوية التي يحملها الانسان في الدبر او الفرج كذا في بحر الجواهر •

المحتمل قيل هو المجلد وقيل بالفرق بينهما وقد يطلق ايضا على المشكوك فيه وقد سبق

في لفظ الجائز •

محتمل المحلين نزد بلغا عبارتست از آنکه شاعر لفظی یا بییتی را چنان در ربط آورد که محل

وقف کلام و استیفاف کلام تواند بود مثاله • شعر • ستون سنگ که گویند چونست • بگویم راست کوهی بی ستون است • کذا في جامع الصنائع •

محتمل الضدين نزد بلغا توجیه را گویند و یجیی في فصل الهاء من باب الواو •

تحمیل الواقع نزد بلغا عبارتست از آنکه وجود عینی را در وقوع حالی حلی لطیف پیدا کند

و سببی در بیان آورد که آن چیز را آن غرض پدید آمده است و آن حال ازینمعنی حاصل شده مثاله درصفت ستون سنگین • شعر • چونزدیک ستون شه بار آورد • ستون پیشش بیک پایستاده • کذا في جامع الصنائع •

الحال بتخفيف اللام فى اللغة الصفة يقال كيف حالك اى مفتك وقد يطلق على الزمان الذي انت فيه سمي بها لانها تكون صفة لذي الحال كذا فى الهداية حاشية الكافية • وجمع الحال الاحوال والحالة ايضا بمعنى الصفة • وفى امطلاح الحكماء هي كيفية مختصة بنفس او بذى نفس وما شأنها ان تفارق وتسمى بالحالة ايضا هكذا يفهم من المفتخب و بحر الجواهر • و يجيى في بيان الكيفيات النفسانية ما يوضح الحال في فصل الفاء من باب الكاف • وفى امطلاح الاطباء يطلق على اخص من هذا في بحر الجواهر الاحوال يقال بامطلاح العام على كل عارض وبالمطلاح الخاص للاطباء على ثلثة اشياء فقط الاول الصحة والثاني المرض والثالث الحالة المتوسطة بينهما فلا تكون العلامات والاسباب بهذا الاصطلاح من الاحوال انتهى • قوله على كل عارض اى مفارق اذ الراسخ فى الموضوع يسمى ملكة لا حالا كما يجيى • والحالة الثالثة وتسمى بالحالة المتوسطة ايضا عندهم هي الحالة التي لا توجد فيها غاية الصحة ولا غاية المرض كما وقع في بحر الجواهر ايضا و يجيى في لفظ الصحة • وفى امطلاح المتكلمين يطلق لفظ الحال على ما هو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقيد الصفة يخرج الذوات فانها امور قائمة بانفسها فهي اما موجودة او معدومة ولا واسطة بينهما والمراد بالصفة ما يكون قائما بغيره بمعنى الاختصاص الناعت فيدخل الاجناس والفصول فى الاحوال والاحوال القائمة بذاته تعالى كالعالمية والقادرية عند من يثبتها وقولهم لموجود اى سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة او معه فيدخل الوجود عند من قال فانه حال فهذا القيد يخرج صفة المعدوم فانها معدومة فلا تكون حالا والمراد بصفة المعدوم الصفة المختصة به فلا يرد الاحوال القائمة بالمعدوم كالصفات النفسية عند من قال بحاليتها • لا يقال اذا كانت صفات المعدوم معدومة فهي خارجة بقيد لا معدومة فيكون قيد لموجود مستدركا لانا نقول الاستدراك ان يكون القيد الاول مغنيا عن الآخر دون العكس نعم يرد على من قال انها لا موجودة لا معدومة قائمة بموجود و يجب بان ذكره لكونه معتبرا في مفهوم الحال لا للخارج وقولهم لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها وان كانت تابعة لمحالها فى التمييز فهي من قبيل الموجودات وقولهم لا معدومة ليخرج السلوب التي تتصف بها الموجودات فانها معدومات • واورد عليه الصفات النفسية فانها عندهم احوال حاملة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان اللام في قولهم لموجود ليس للاختصاص بل لمجرد الارتباط والحصول فلا يضر حصولها للمعدوم ايضا الا انها لا تسمى حالا الا عند حصولها للموجود ليكون لها تحقق تبعي في الجملة فالصفات النفسية للمعدومات ليست احوالا الا اذا حصل تلك المعدومات • حينئذ تكون احوالا هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله • وقد يفسر الحال بانه معلوم يكون تحققه بغيره ومرجعه الى الاول فان التفسيرين متلازمان • التقسيم • الحال

أما معلل أي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركة بالموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وأما غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو الاسودية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بمسبب معان قائمة بها • فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره • فائدة • الحال اثبته امام الحرمين اولا والقاضي من الاشاعرة و ابو هاشم من المعتزلة و بطلانه ضروري لان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات ضرورة فان اريد نفي ما ذكرنا من انه لا واسطة بين النفي والاثبات فهو سفسطة و ان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بماله تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة هي ما يتحقق تبعا فيصير النزاع لفظيا والظاهر هو انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب الايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة كذا قيل وقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي و ان شئت زيادة التحقيق فارجع الى شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في مقدمة الامور العامة و اخيرها • وفي اصطلاح الاصوليين يطلق على الاستصحاب كما يجيى في فصل الباء من باب الصاد • وفي اصطلاح السالكين هو ما يرد على القلب من طرب او حزن او بسط او قبض كذا في سلك السلوك • وفي مجمع السلوك وتسمى الحال بالوارد ايضا ولذا قالوا لا ورد لمن لا وارد له • احوال كاردل است كه فرود مي آيد بدل سالک از صفائي اذكار يعني احوال تعلق بدل دارد نه بجوارح و آن معني است كه از عالم غيب بعد حصول صفائي اذكار در دل پديد آيد پس احوال از جملة مواهب بود و مقامات از جملة مكاسب باشد و قيل حال معني باشد كه از حق سبحانه تعالى بدل پيوند و يا بتكلف توان آورد چون برود • وبعضی مشايخ حال را بقا و دوام گویند چه اگر موصوف بصفه بقا نباشد حال نبود لوائح باشد هنوز صاحب آن بحال نرسیده است نه بيني كه محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوال اند اگر دوام نباشد نه محب محب باشد و نه مشتاق مشتاق و تا حال بنده را صفت نكردد اسم آن بروي واقع نشود و بعضي حال را بقا و دوام نگویند كما قال الجنيذ الحال نازلة تنزل بالقلب ولا تدوم • وفي الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الاحوال هي المواهب الفائضة على العبد من ربه أما و ارادة عليه ميراثا للعمل الصالح المزكي للنفس المصفي للقلب و اما نازلة من الحق تعالى امتنانا محضا و انما سميت الاحوال احوالا لحول العبد بها من الرسوم الخلقية و دركات البعد الى الصفات الحقية و درجات القرب و ذلك هو معنى الترتي • وفي اصطلاح النجاة يطلق لفظ

يدل على الحال بمعنى الزمان الذي انت فيه وضعا نحو اني ليحزنني ان تذهبوا به صيغته صيغة المستقبل بعينها و على لفظ يبين هيئة الفاعل او المفعول به لفظا او معنى على ما ذكره ابن الحاجب في الكافية .
و المراد بالهيئة الحالة اعم من ان تكون محققة كما في الحال المحققة او مقدرة كما في الحال المقدرة و ايضا هي اعم من حال نفس الفاعل او المفعول او متعلقهما مثلا نحو جاء زيد قائما اسوة لكنه يشكل بمثل جاء زيد و الشمس طالعة الا ان يقال الجملة الحالية تتضمن بيان صفة الفاعل اي مقارنة بطلوع الشمس و ايضا هي اعم من ان تدوم الفاعل او المفعول او تكون كالدائم لكون الفاعل او المفعول موصوفا بها غالبا كما في الحال الدائمة و من ان تكون بخلافه كما في الحال المنتقلة . و لابد من اعتبار قيد الحيثية المتعلقة بقوله يبين اي يبين هيئة الفاعل او المفعول به من حيث هو فاعل او مفعول . فبذكر الهيئة خرج ما يبين الذات كالتمييز و باضافتها الى الفاعل و المفعول به يخرج ما يبين هيئة غيرهما كصفة المبتدأ نحو زيد العالم اخوك و بقيد الحيثية خرج صفة الفاعل او المفعول فانها تدل على هيئة الفاعل او المفعول مطلقا لا من حيث انه فاعل او مفعول الا ترى انهما لو انسلخا عن الفاعلية و المفعولية و جعلتا مبتدأ و خبرا او غير ذلك كان بيانها لهيئتهما محالا . و هذا التردد على سبيل منع الخلوا الجمع فلا يخرج منه نحو ضرب زيد عمروا راكبين . و المراد بالفاعل و المفعول به اعم من ان يكون حقيقة او حكما فيدخل فيه الحال عن المفعول معه لكونه بمعنى الفاعل او المفعول به و كذا عن المصدر مثل ضربت الضرب شديدا فانه بمعنى احدثت الضرب شديدا و كذا عن المضاف اليه كما اذا كان المضاف فاعلا او مفعولا يصح حذفه و قيام المضاف اليه مقامه فكانه الفاعل او المفعول نحو بل نتبع ملة ابراهيم حنيفا اذ يصح ان يقال بل نتبع ابراهيم حنيفا او كان المضاف فاعلا او مفعولا و هو جزء المضاف اليه فكان الحال عنه هو الحال عن المضاف و ان لم يصح قيامه مقامه كمصباحين في قوله تعالى ان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فانه حال عن هؤلاء باعتبار ان الدابر المضاف اليه جزء و هو مفعول ما لم يسم فاعله باعتبار ضميره المستكن في المقطوع . و لا يجوز وقوع الحال عن المفعول فيه و له لعدم كونهما مفعولين لاحقيقة و لاحكاما . اعلم انه يجوز البعض وقوع الحال عن المبتدأ كما وقع في جليى التلويح و جوز المحقق التفتازاني و السيد الشريف وقوع الحال عن خبر المبتدأ و قد صرح في هداية النحو انه لا يجوز الحال عن فاعل كان فعلى مذهبهم هذا الحد لا يكون جامعا و الظاهر ان مذهب ابن الحاجب مخالف لمذهبهم و لذا جعل الحال في زيد في الدار قائما عن ضمير الظرف لا من زيد المبتدأ و جعل الحال في هذا زيد قائما عن زيد باعتبار كونه مفعولا لا شيئا و انبه المستنبطين من فحوى الكلام . و قوله لفظا او معنى اي سواء كان الفاعل و المفعول لفظيا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار لفظ الكلام و منطوقه من غير اعتبار امر خارج يفهم من فحوى الكلام سواء كان ملفوظين حقيقة نحو ضربت زيدا قائما او حكما نحو زيد في الدار قائما فان

الضمير المستكن في الظرف ملفوظ حكما او معنويا بان يكون فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول باعتبار معنى يفهم من نحوى الكلام نحو هذا زيد قائما فان لفظ هذا يتضمن الاشارة والتنبيه اى اشيرا و انبه الى زيد قائما.

التقسيم • تنقسم الحال باعتبارات • **الاول** انقسامها باعتبار انتقال معناها و لزومها الى قسمين منتقلة و هو الغالب و ملازمة و ذلك واجب في ثلث مسائل احدها الجامدة الغير المأولة بالمشق نحو هذا مالك ذهبا و هذه جبتك خزا و ثابيتها المؤكدة نحو ولى مدبرا و ثالثتها التي دل عاملها على تجدد صاحبها نحو و خلق الانسان ضعيفا و تقع الملازمة في غير ذلك بالسمع و منه قائما بالقسط اذا اعرب حالا • و قول جماعة انها مؤكدة و هم لان معناها غير مستفاد مما قبلها هكذا فى المغني •

التاسي انقسامها بحسب التبیین و التوكيد الى مبينة و هو الغالب و تسمى مؤسسة ايضا و الى مؤكدة و هي التي يستفاد معناها بدونها و هي ثلثة مؤكدة لعاملها نحو ولى مدبرا و مؤكدة لصاحبها نحو جاء القوم طرا و نحو لآمن من فى الارض كلهم جميعا و مؤكدة لمضمون جملة نحو زيد ابوك عطونا • و اهل النكاة المؤكدة لصاحبها و مذل ابن مالك و ولده بتلك الامثلة للموكدة لعاملها و هو سهو هكذا فى المغني • قال المولوي عصام الدين الحال الدائمة ما تدوم ذا الحال او تكون كالدائم له و المنتقلة بخلافها و قد سبق اليه الاشارة في بيان فوائد قيود التعريف • و صاحب المغني سماها اى الحال الدائمة بالملازمة الا ان ظاهر كلامهما يدل على انها تكون دائمة لدى الحال لا ان تكون كالدائمة له فليس فيما قالا مخالفة كثيرة اذ يمكن التوفيق بين كلاميهما بان يراد بالزوم في كلام صاحب المغني اعم من اللزوم الحقيقي و الحكمي فعلم من هذا ان المنتقلة مقابلة للدائمة و ان المؤكدة قسم من الدائمة مقابلة للمؤسسة • و منهم من جعل المؤكدة مقابلة للمنتقلة فقد ذكر فى الفوائد الضيائية ان الحال المؤكدة مطلقا هي التي لا تنتقل من صاحبها ما دام موجودا غالبا بخلاف المنتقلة و هي قيد للعامل بخلاف المؤكدة انتهى •

و قال الشيخ الرضي الحال على ضربين منتقلة و مؤكدة و لكل منهما حد لاختلاف ماهيتهما • فحد المنتقلة جزء كلام يتقيد بوقت حصول مضمونه تعلق الحدث بالفاعل او المفعول و ما يجري مجراها • و بقولنا جزء كلام تخرج الجملة الثانية في ركب زيد و ركب مع ركوبه غلامه اذا لم تجعلها حالا و بقولنا بوقت حصول مضمونه يخرج نحو رجع القهقرى لان الرجوع يتقيد بنفسه لا بوقت حصول مضمونه • و قولنا تعلق الحدث فاعل يتقيد و يخرج منه النعت فانه لا يتقيد بوقت حصوله ذلك التعلق و تدخل الجملة الحالية عن الضمير لافادته تقيد ذلك التعلق و ان لم يدل على هيئة الفاعل و المفعول و قولنا و ما يجري مجراها يدخل فيه الحال عن الفاعل و المفعول المعنويين و عن المضاف اليه • و حد المؤكدة اسم غير حدث يجيى مقررأ لمضمون جملة • و قولنا غير حدث احتراز عن نحو رجع رجوعا انتهى حاصل ما ذكره الرضي • و في غاية التحقيق ما حاصله انهم اختلفوا فمنهم من قال لا واسطة بين المنتقلة و المؤكدة

فالمؤكد ما تكون مقررة لمضمون جملة اسمية او فعلية والمنقلة ما ليس كذلك. ومنهم من اثبت الواسطة بينهما فقال المنقلة متجددة لا تقرر مضمون ما قبلها سواء كان ما قبلها مفردا او جملة اسمية او فعلية والمؤكد تقرر مضمون جملة اسمية والدائمة تقرر مضمون جملة فعلية انتهى. الثالث انقسامها بحسب قصدها لذاتها والتوطية بها الى قسمين مقصودة وهو الغالب وموطية وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة بان يكون المقصود التقييد بها لا بموصوفها فكان الاسم الجامد وطاء الطريق لما هو حال في الحقيقة نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا ونحو فتمثل لها بشرا سويا فان القرآن والبشر ذكرنا لتوطية ذكر عربيا وسويا وتقول جاءني زيد رجلا محسنا. فما قيل القول بالموطية انما يحسن اذا اشترط الاشتقاق واما اذا لم يشترط فينبغي ان يقال في جاءني زيد رجلا بهيا انهما حالان مترادفان ليس بشيء. الرابع انقسامها بحسب الزمان الى ثلاثة اقسام مقارنة وتسمى الحال المحققة ايضا وهو الغالب نحو هذا بعلي شيخا ومقدرة وهي المستقبلية نحو فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود ونحو بشرا بهي باسحاق نبيا اي مقدرا نبوته ومحكية وهي الماضية نحو جاء زيدا مس راكبا. الخامس انقسامها باعتبار تعددها واتحاد ازمونها واختلافها الى المتوافقة والمتضادة فالمتوافقة هي الاحوال التي تتحد في الزمان والمتضادة ما ليس كذلك. السادس انقسامها باعتبار وحدة ذى الحال وتعدده الى المترادفة والمتداخلة فالمترادفة هي الاحوال التي صاحبها واحد والمتداخلة ما ليس كذلك بل يكون الحال الثانية من ضمير الحال الاولى. وفي الارشاد يجوز تعدد الحال متوافقة سواء كانت مترادفة او متداخلة وكذا متضادة مترادفة لا غير فالمتوافقة المتداخلة نحو جاءني زيد راكبا قارئا على ان يكون قارئا حالا من ضمير راكبا فان جعلت قارئا حالا من زيد يصير هذا مثلا للمتوافقة المترادفة والمتضادة المترادفة نحو رأيت زيدا راكبا ساكنا. فائدة. ان كان الحالان مختلفتين بالتفريق واجب نحو لقيته مصعدا منحدرا اي لقيته وانا مصعد وهو منحدر او بالعكس وان كانا متفقتين فالجمع اولى نحو لقيته راكبين او لقيت راكبا راكبا او لقيت زيدا راكبا راكبا. قال الرضي ان كانا مختلفتين فان كان قرينة يعرف بها صاحب كل واحد منهما جاز وقوعهما كيف كانا نحو لقيت هذا مصعدا منحدرا وان لم تكن فالاولى ان يجعل كل حال بجانب صاحبه نحو لقيت منحدرا زيدا مصعدا ويجوز على ضعف ان يجعل حال المفعول بجانبه ويؤخر حال الفاعل كذا في العباب. فائدة. يجتمع الحال والتمييز في خمسة امور الاول الاسمية والثاني التذكير والثالث كونها فضلة والرابع كونها رافعين للابهام والخامس كونها منصوبين ويفترقان في سبعة امور الاول ان الحال قد تكون جملة وظرفا وجارا ومجرورا والتمييز لا يكون الا اسما والثاني ان الحال قد يتوقف معنى الكلام عليها نحو لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بخلاف التمييز الثالث ان الحال مبينة للهيئات والتمييز مبين للذوات الرابع ان الحال قد تعدد بخلاف التمييز الخامس ان الحال تتقدم على عاملها اذا كان فعلا متصرفا او وصفا يشبهه بخلاف التمييز

على الصحيح السادس ان الحال تؤكد لعاملها بخلاف التمييز السابع ان حق الحال الاشتقاق وحق التمييز الجمود وقد يتعاكسان فتقع الحال جامدة نحو هذا مالک ذهباً والتمييز مشتقاً نحو لثة درة فارساً وكثيراً منهم يتوهم ان الحال الجامدة لا تكون الا مأولة بالمشتق وليس كذلك • فمن الجوامد الموطية كما مر • ومنها ما يقصد به التشبيه نحو جادني زيد اسدا اي مثل اسد • ومنها الحال في نحو بعث الشاة شاة ودرهما وضابطته ان تقصد التقسيط فتجعل لكل جزء من اجزاء المتجزئ قسطاً وتنصب ذلك القسط على الحال وتأتي بعده بجزء تاح بواو العطف او بحرف الجر نحو بعث البرقفيذين بدرهم كذا في الرضي والعباب • ومنها المصدر المأول بالمشتق نحو اتيتہ ركضاً اي ركضاً وهو قياس عند المبرد في كل ما دل عليه الفعل ومعنى الدلالة انه في المعنى من تقسيمات ذلك الفعل و انواعه نحو اتانا سرعة ورجلة خلافاً لسيبويه حيث قصره على السماع وقد تكون غير مصدر على ضرب من التاويل يجعله بمعنى المشتق نحو جاء البرقفيذين ومنه ما كرر للتفصيل نحو بينت حسابه با با با با اي مفصلاً باعتبار ابوابه و جاء انقوم ثلاثة ثلثة اي مفصلين باعتبار هذا العدد ونحو دخلوا رجلاً رجلاً او ثم رجلاً اي مرتبين بهذا الترتيب ومنه كلمته فاه الى في و بايعته يدا بيد انتهى • والحال في اصطلاح اهل المعاني هي الامر الداعي الى التكلم على وجه مخصوص اي الداعي الى ان يعتبر مع الكلام الذي يودى به اصل المعنى خصوصية ما هي المسماة بمقتضى الحال مثلاً كون المخاطب منكر للحكم حال يقتضي تأكيد الحكم والتأكيد مقتضاها وفي تفسير التكلم الذي هو فعل اللسان باعتبار الذي هو فعل القلب مسامحة مبالغة في التنبيه على ان التكلم على الوجه المخصوص انما يعد مقتضى الحال اذا اقترن بالقصد والاعتبار حتى اذا اقتضى المقام للتأكيد وقع ذلك في كلام بطريق الاتفاق لا يعد مطابقاً لمقتضى الحال • وفي تقييد الكلام بكونه مود يلاصل المعنى تنبيه على ان مقتضيات الاحوال تجب ان تكون زائدة على اصل المعنى ولا يرد اقتضاء المقام التجرد عن الخصوصيات لان هذا التجرد زائد على اصل المعنى وهذا هو مختار الجمهور و اليه ذهب صاحب الاطول فقال مقتضى الحال هو الخصوصيات والصفات القائمة بالكلام فالخصوصية من حيث انها حال الكلام ومرتبطة به مطابق لها من حيث انها مقتضى الحال والمطابق والمطابق متغايران اعتباراً على نحو مطابقة نسبة الكلام للواقع وعلى هذا النحو قولهم علم المعاني علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال اي يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال وهذا هو المطابق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف والذكر الى غير ذلك معللة بالاحوال ولذا يقول السكاكي الحالة المقتضية للذكر والحذف والتأكيد الى غير ذلك فيكون الحال هي الخصوصية وهو الايق بالاعتبار لان الحال عند التحقيق لا تقتضي الا الخصوصيات دون الكلام المشتمل عليها كما ذهب اليه المحقق التفتازاني حيث قال في شرح المفتاح الحال هو الامر الداعي الى كلام

مكيف بكيفية مخصوصة مناسبة وقال في المطول مقتضى الحال عند التحقيق هو الكلام المكيف بكيفية مخصوصة ومقصوده ارادة المحافظة على ظاهر قولهم هذا الكلام مطابق لمقتضى الحال فوق. في الحكم بان مقتضى الحال هو الكلام الكلي والمطابق هو الكلام الجزئي للكلي على عكس اعتبار المنطقيين من مطابقة الكلي للجزئي فعديل عما هو ظاهر المنقول و عما هو المعقول و ارتكب التكلف المذكور • فائدة • قال المحقق التفتازاني الحال والمقام متقاربان بالمفهوم والتغاير بينهما بالاعتبار فان الامر الداعي مقام باعتبار توهم كونه محلا لوجود الكلام فيه على خصوصية وحال باعتبار توهم كونه زمانا له وايضا المقام يعتبر اضافته في اكثر الاحوال الى المقتضى بالفتح اضافة لامية فيقال مقام التاكيد والاطلاق والحذف والاثبات والحال الى المقتضي بالكسر اضافة بيانية فيقال حال الانكار وحال خلو الذهن وغير ذلك ثم تخصيص الامر الداعي باطلاق المقام عليه دون المحل والمكان والموضع اما باعتبار ان المقام من قيام السوق بمعنى رواجه فذلك الامر الداعي مقام التاكيد مثلا اى محل رواجه اولانه كان من عاداتهم القيام في تناشد الاشعار وامثاله فاطلق المقام على الامر الداعي لانهم يلاحظونه في محل قيامهم • وقال صاحب الاطول الظاهر انها مترادفات اذ وجه التسمية لا يكون داخلا في مفهوم اللفظ حتى يحكم بتعدد المفهوم بالاعتبار ولذا حكمنا بالترادف وهما اباحت تطلب من الاطول والمطول و حواشيه •

الحالية فرقة من المتصوفة المبطلّة ميكوند كه رقص و سماع و دست زدن و چرخ رفتن و سرود شنیدن حال است و باين افعال حالي مي آرند كه بيهوش شوند و مريدان ايشان گویند كه شيخ تصرف كرده حال آورده و مذهب ايشان عين ضلالت و بطالت است و بدعت و مخالف سنت كذا في توضيح المذاهب •

الحائل نزد بعضي شعراي عجم اسم دخيل است و يجيى في فصل الام من باب الدال •

الحوالة بالفتح لغة النقل في المغرب اعلنت زيدا بما كان له علي على رجل فالتكلم وهو المديون محيل وزيد وهو الدائن محال ومحتال و المال محال به ومحتال به والرجل وهو الذي يقبل الحوالة محال عليه ومحتال عليه وتسمية المحتال محتالا له باللام لغو لعدم الحاجة الى الصلة • وفي التاج المحتال في الفقه اذا وصل باللام فهو الدائن واذا وصل بعلى فهو من يقبل الحوالة واذا وصل بالباء فهو المال فالظاهر ان الموصولة باللام اسم مفعول اى من يقبل الحوالة والقبل هو المحتال عليه فلا لغو شرعا اثبات دين الآخر على آخر مع عدم بقاء الدين على المحيل بعده اى بعد اثبات الدين والمراد بقولهم آخر المحتال و على آخر المحتال عليه و قولهم اثبات دين اى ولو حكما في ضمن عقد اولا فدخل في الحد حوالة دراهم الوديعة و خرج عنه الكفالة على المذهب الاصح وكذا دخل فيه الحوالة التي لا يكون فيها على المحيل دين فان المحتال عليه اذا قبل الحوالة يثبت في ذمته للمحتال ولذا عدل عن تعريف

المشايع بانها نقل الدين من ذمة الى ذمة اذ يخرج عنه هذه الحوالة المذكورة ولا يخرج عنه الحوالة على المديون ولا يدخل فيه اثبات الثمن للبائع على المشتري والقرض للمقرض على المستقرض ونحوهما لان في الاول اثبات دين للمحتال على المحتال عليه وفي الثاني ليس كذلك ولذا قلنا ان المراد بقولهم على آخر المحتال عليه واحتراز بهذا عن الكفالة على القولين الراجع والمرجوح • وقولهم مع عدم بقاء الدين الخ تأكيد لرد ما قال بعض المشايخ ان الدين باق في ذمة المحيل فان الحوالة اثبات المطالبة ثم هذا الحد رسمي فان الحد هو العقد المخصوص فلا دور في ذكر لفظ المحيل هكذا يستفاد من شروح مختصر الوقاية ومن جامع الرموز والبرجندي وشرح ابي المكارم • وفي الفرر وشرحه الدرر المديون محيل والدائن محتال ومحتال له ومحال له يطلق على الدائن هذه الالفاظ الثلاثة في الاصطلاح ومن يقبل الحوالة محتال عليه محال عليه •

الأحوال عند الحكماء عبارة عن تغيير الشيء في الكيفيات كالتمسخين والتبريد ويلزمها الاستحالة كالتمسخ والتبريد وقد يقال على ما يعم ذلك وتغيير صورة الشيء اي حقيقته وجوهه المسمى بالتكوين والافساد ويلزمها الكون والفساد وهذا المعنى هو المراد بالأحوال الواقعة في تعريف الغاذية كذا في شرح حكمة العين في مبحث النفس النباتية •

الاستحالة عند الحكماء هي الحركة الكيفية وهي الانتقال من كيفية الى كيفية اخرى تدريجيا وهذا اولى مما قيل من انها انتقال الجسم من كيفية الى كيفية اخرى علي التدريج لانه كما ينتقل الجسم من كيفية الى كيفية كذلك الهيولى والصورة ايضا قد ينتقلان من كيفية الى كيفية • ثم الاستحالة لا تقع في الكيفيات بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والضعف كالتمسخ والتبريد العارضين للماء مثلا فلا بد في الاستحالة من امرين الانتقال من كيفية الى كيفية وكون ذلك الانتقال تدريجيا لدفع • ومن الناس من انكر الاستحالة فالحار عنده لا يصير باردا والبارد لا يصير حارا وزعم ان ذلك الانتقال كمون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة وبروزاي ظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة وهما موجودان في ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن لا يحس بها وبكيفيتها فاصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه محيط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد • وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقت الاجزاء الحارة • ومنهم من قال ان الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال تنقلب اجزأه اولا تاراً وتخلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون

والفساد دون الاستحالة وهذه الأقوال باطلة • ثم الاستحالة كما تطلق على مامراي على التغير في الكيفيات كذلك تطلق على الكون والفساد كما في بحر الجواهر وكذلك تطلق على التغير التدريجي في العرض كما وقع في بعض حواشي شرح الطوائع فهذا المعنى اعم من الاول لكون العرض اعم من الكيف ومباين من الثاني لاشتراط التدريج فيه وعدمه في المعنى الثاني وكذا المعنى الاول مباين من الثاني •

التحويل عند المحدثين هو الانتقال من اسناد الى اسناد آخر قالوا اذا كان للحديث اسنادان او اكثر كتب عند الانتقال من اسناد الى اسناد آخر ح مفردة مهملة اشارة الى التحويل من احدهما الى آخره هو الاصح وقال ابن الصلاح لم يأتنا ممن يعتمد بديانه غير اني وجدت بخط الحفاظ في مكانها صح وهو مشعر بانه رمز الى صح لئلا يتوهم سقوط اسناد حديث هذا الاسناد من الكتابة وهذا اسناد حديث آخر لئلا يركب الاسنادان اسنادا واحدا وقيل هي لمجرد الحيلولة كناية من الحائل فلا يتلفظ بشيء وحكي عن المغاربة انهم يقولون عنده الحديث هكذا يفهم من خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح البخاري • وعند المنجمين انتقال اي توجه الكوكب من آخر برج الى اول برج آخر كانتقال الشمس من الدرجة الاخيرة من الحوت الى الدرجة الاولى من الحمل ويسمى بالطول ايضا • والبعض على ان نقل الكواكب من موضع الى موضع آخر مطلقا اي سواء كان من برج الى برج آخر او لا يسمى تحويلا على ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح زيج الخ بيكي في باب معرفة الاتصالات • وتحويل القمر يسمى انتقالا قالوا تحويلات القمر تسمى انتقالات • وعند المحاسبين صرف الكسر من مخرج الى مخرج آخر اي تغيير نوع من الكسر الى نوع آخر اعني ان التحويل عبارة عن تغيير المنسوب اليه الى عدد اذا اخذ ذلك الكسر منه انتسب منه نسبة تعد من الصنف الاول وطريقه ان يضرب عدد الكسر في المخرج المحول اليه ويقسم الحاصل على مخرجه اي مخرج ذلك الكسر المحول فالحارج هو الكسر المطلوب من المخرج المحول اليه فاذا قيل النصف كم سدسا يعني اردت تحويل النصف الى الاسداس فاضرب صرة النصف اي الواحد في الستة التي هي مخرج السدس فيحصل ستة ثم اقسم الستة على الاثنين الذي هو مخرج النصف فيخرج الثلاثة بعد العمل وهو ثلاثة اسداس هكذا في شرح خلاصة الحساب •

فصل الميم • الحجم بالفتح وسكون الجيم هو مقدار الجسم كما في كنز اللغات وفي شرح الاشارات الحجم يطلق على ماله مقدار ما سواء كان جسما او لا الجسم لا يطلق الاعلى المتصل في الجهات الثلاث اي الطول والعرض والعمق •

الاستخدام بالذال المعجمة هو الاستخدام ويجيء في فصل الميم من باب الخاء المعجمة •

الجريمة بالضم وسكون الراء في الشرع هو الحكم بطلب ترك فعل ينتهض فعله سببا للعقاب ويسمى بالتحريم ايضا وذلك الفعل يسمى حراما ومحظورا قالوا الجريمة والتحريم متعبدان ذاتا ومختلفان اعتبارا

و ستعرف في لفظ الحكم * فالطلب احتراز عن غير الطلب و بقيد ترك فعل خرج الواجب والمندوب
وبقولنا ينتهز فعله الخ خرج المكروه وفي قولنا سببا للعقاب اشارة الى انه يجوز العفو على الفعل
وقيد الحيثية معتبرا اي ينتهز فعله سببا للعقاب من حيث هو فعل مخرج المباح المستلزم فعله ترك
واجب كالاشتغال بالاكل والشرب وقت الصلوة الى ان فاتت فان فعل مثل هذا المباح ليس سببا للعقاب
من حيث انه فعل مباح بل من جهة انه مستلزم لترك واجب * ان قيل يخرج من الحد المحظور
المخير وهو ان يكون المجرم واحدا لا بعينه من امور متعددة كما اذا قال الشارع هذا حرام او هذا فلا ينتهز
فعل البعض وترك البعض سببا للعقاب بل يكون فعل الجميع سببا له فاخص الحد بالمحظور المعين *
قلت المراد بانتهاز فعله سببا للعقاب هو الانتهاز بوجه ما هو في المحظور المخير ان يفعل جميع الامور
ولهذا قيل الحرام ما ينتهز فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له * فالقيد الاول احتراز عن الواجب
والمندوب والمكروه والمباح والثاني اي قوله بوجه ما ليشتمل المحظور المخير وقيد الحيثية للاحتراز عن المباح
المستلزم فعله ترك واجب * اعلم ان ابا حنيفة و ابا يوسف رحمهما الله لم يقولوا باطلاق الحرام على ما ثبت
حرمته بدليل قطعي او ظني ومحمد رحمه الله يقول ان ما ثبت حرمته بدليل قطعي فهو حرام ويعرف
الحرام بما كان تركه اولى من فعله مع منع الفعل وثبت ذلك بدليل قطعي فان ثبت بدليل ظني يسمى
مكروها كراهة التحريم ويجئ في لفظ الحكم * ثم الحرام عند المعتزلة فيما تدرك جهة قبحه بالعقل هو ما اشتمل
على مفسدة ويجئ في لفظ الحسن في فصل النون * التقسيم * الحرام قد يكون حراما لعينه وقد يكون
حراما لغيره توضيحه انه قد يضاف الحلال والحرمه الى الاعيان كحرمه الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك
وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم الحلال على الحال او هو مبني على حذف
المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف * وذهب بعضهم
الى انه حقيقة لوجبهما ان الحرمه معناها المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمه الفعل
كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمه العين انها منعت من العبد
تصرفا فيها فحرمه الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما يقال للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى
حرمه العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد و ثانيهما ان معنى حرمه العين
خروجها من ان يكون محلا شرعا كما ان معنى حرمه الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار
متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد
والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان طبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا *
ولما لا على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمه في الشرع قد نقلت عن معناه اللغوي التي كون
الفعل ممنوعا شرعا وكونه بحقيقته يعاقب فاعله و كان مع ذلك اضافة الحرمه الى بعض الاعيان مستحسنة

جدا. كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك مدر الشريعة في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان أحدهما ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاولى فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الاحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل قد اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة وضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام لنفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل و ارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الاحرام لغيره فانه اذا اضيفت الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها و اذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف • وذكر في الاسرار ان المحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى اثبت المحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري الماء فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام الملك كذا في التلويح •

التحرمة هي في اللغة جعل الشيء محرما سميت في الشرع التكبيرية الاولى في الصلوة لانها تحرم الاشياء المباحة قبل الشروع في الصلوة • فالتاء فيها للوحدة وقيل للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل للمبالغة كما في العلامة والاول اظهر كذا في البرجندي في فصل صفة الصلوة •

الاحرام بكسر الهمزة لغة المنع وشرعا تحريم اشياء واجباب اشياء عند قصد الحج كذا في جامع الرموز • وفي البرجندي المذهب عند الحنفية ان الاحرام عبارة عن نية الحج مع لفظ التلبية والقاصد للاحرام يسمى محرما انتهى • والاحرام عند الصوفية عبارة عن ترك شهوة المخلوقات والخروج عن الاحرام عندهم عبارة عن التوسع للخلق والنزول اليهم بعد العندية في مقعد الصدق وقد سبق في لفظ الحج في فصل الجيم •

المحرم بضم الميم وكسر الراء قاصد الاحرام ويفتح الميم وفتح الراء من لا يجوز نكاحه كما في الصراح • وفي جامع الرموز في كتاب الحج المحرم للمرأة هو الذي حرم عليه نكاحها على التابيد بقرابة او رضاع او مصاهرة كذا في المشاهير من الكتب وهذا وان كان مخرجا لاخت الزوجة وعمتها وخالتها فان حرمتها مقيدة بالنكاح وليجبت مؤبدة وكذا لزوج الملاعة فان حرمة ليست باحدى الجهات الثلاث

لكنه مخرج للزوج ايضا فلو عرف المحرم بمحل الوطي وحرم النكاح ابدا لدخل فيه الزوج انتهى
يعني ان المحرم بفتح الميم وفتح الراء يطلق في العرف على كل من تجوز الخلوة معه ويجوز التبرز
بمحل الزينة عنده فيشمل الزوج وكل من يحرم نكاحه على التابيد فاذا عرفت هذا فتعريف القوم
على ما في المشاهير غير جامع للزوج فلو عرف بالذي حل الوطي او حرم النكاح له ابدا لدخل الزوج ايضا
اما ههنا فلا يحتاج اليه لان المصنف قال الزوج والمحرم للمرأة الخ اقول انما نشأ هذا بقراءة فتح الميم
والراء و لو قرء على صيغة اسم المفعول من التحريم لاحتاج الى هذه التكاليف كما لا يخفى •

الحازمية بالزاء المعجمة فرقة من الخوارج اصحاب حازم بن عاصم وافقوا الشيعة • ويحكى عنهم

انهم متوقفون في علي كرم الله وجهه ولا يصرحون بالتبرء على غيره كذا في شرح المواقف •

الحكمة بالكسر في الاصل هي اتقان الفعل والقول واحكامهما وفي اصطلاح العلماء تطلق على
معان • منها علم الحكمة وقد سبق في المقدمة مع بيان الحكمة العملية من الحكمة الخلقية والحكمة
المنزلية والحكمة السياسية والمدنية و بيان الحكمة النظرية • ومنها معرفة الحق لذاته والخير لاجل
انعمل به وهو التكاليف الشرعية هكذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ذلك بما اوحى اليك
ربك من الحكمة في سورة بني اسرائيل • ويقرب منه ما ذكر اهل السلوك من ان الحكمة معرفة
آفات النفس والشيطان والرياضات كما مرفى المقدمة في تعريف علم السلوك والحكمة بهذا المعنى
اخص من علم الحكمة لانها من انواعه كما لا يخفى • ومنها هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة
بين الجبرزة وهي هيئة تصدر بها الافعال بالمكر والكيلة من غير اتصاف و بين البلاهة وهي
الحق والحكمة بهذا المعنى احد اجزاء العدالة المقابلة للجور كما يجيى في لفظ الخلق في
فصل القاف من باب الخاء المعجمة • وظن البعض انها هي الحكمة العملية وهذا باطل ان هي ملكة تصدر
عنها افعال متوسطة بين الجبرزة والغبابة والحكمة العملية هي العلم بالامور المخصوصة والفرق بين
الملكة والعلم ظاهر وكذا هي مغايرة لعلم الحكمة ان هي العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى
قدرتنا او لا كذا في شرح المواقف في خاتمة مبحث القدرة • ومنها الحجة القطعية المفيدة للاعتقاد
دون الظن والاقناع الكامل قال الله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وقال ادع الى سبيل
ربك بالحكمة الآية كذا في التفسير الكبير في تفسير هذه الآية في آخر سورة النحل وحاصل هذا ان
الحكمة تطلق على البرهان ايضا ويؤيده ما وقع في شرح المطالع ان صاحب البرهان يسمى حكيما • ومنها
فائدة ومصلحة تترتب على الفعل من غير ان تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالغاية ايضا كما
يجيى في فصل الياء من باب الغين المعجمة • والحكمة المسكوت عنها نزد صوفيه اسرار يصت كه
بالهيكس فتوان كفت والحكمة المجهولة نزد شان آنست كه پوشيده است بغير حكمت چانكه ايلام بعضي عباد

و عيش بعصي و موت اطفال و حيات پيران و خلود درجنت و ناركذا نقل عن الشيخ عبدالرزاق الكشي •

الحكيم يطلق على صاحب علم الحكمة و على صاحب الهيئة المذكورة و على صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان • و جمع الحكيم الحكماء • اعلم ان السعادة العظمى و المرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع تعالى بماله من صفات الكمال و التنزه عن النقصان و بما صدر عنه من الآثار و الافعال في النشأة و الآخرة • و الطريق الى هذه المعرفة من وجهين الاول طريقة اهل النظر و الاستدلال و سالكوها ان اتبعوا ملة من ملل الانبياء عليهم الصلوة و السلام فهم المتكلمون و الافهم الحكماء المشائين يُقْبَوُا بذلك لانهم كانوا مشائين في ركاب افلاطون متعلمين منه العلم و الحكمة بطريق المباحثة و الثاني طريقة اهل الرياضة و المجاهدة و سالكوها ان وافقوا في رباضتهم الشريعة فهم الصوفية المتشرعون و الافهم الحكماء الاشراقيون يُقْبَوُا بذلك لانهم هم الذين اشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة و المجاهدة من باطن افلاطون حاضرين في مجلسه او غائبين عن مجلسه و متوجهين الى باطنه الصافي المتحلى بالعلوم و المعارف مستفيدين منه بالتوجه الى باطنه لا بالمباحثة و المناظرة فلكل طريقة طائفتان •

و حاصل الطريقة الاولى الاستكمال بالقوة النظرية و الترقى في مراتبها و الغاية من تلك المراتب هي العقل المستفاد • و محصول الطريقة الثانية الاستكمال بالقوة العملية و الترقى في درجاتها و في الدرجة الثالثة من هذه القوة تفيض على النفس صور المعلومات على سبيل المشاهدة كما في العقل المستفاد بل هذه الدرجة اكمل و اقوى منه لان الحاصل في المستفاد لا يخلو عن الشبهات الوهمية كما يجيى تحقيقه في بابه هكذا في حواشي شرح المطالع في الخطبة • و في شرح اشراق الحكمة مراتب الحكماء عشر احدها حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث و هذا كاكثر الانبياء و الاولياء من مشايخ التصوف كابي يزيد البسطامي و سهل بن عبد الله و فكهو هما من ارباب الذرق دون البحث الحكمي و ثابيتها حكيم بحاث عديم التأله متوغل في البحث و هذه المرتبة عكس المرتبة الاولى وهو من المتقدمين كاكثر المشائين و من المتأخرين كالشيخين الفارابي و ابي علي و اتباعهما و ثالثتها حكيم الهي متوغل في البحث و التأله و هذه الطبقة اعز من الكبرى الاحمر و لا يعرف احد من المتقدمين موصوفا بهذه الصفة لانهم و ان كانوا متوغلين في التأله لم يكونوا متوغلين في البحث الا ان يراد بتوغلهم فيه معرفة الاصول و القواعد بالبرهان من غير بسط الفروع و تفصيل المجل و تمييز العلوم بعضها من بعض مع التنقيح و التهذيب لان هذا ما تم الا باجتهاد ارسطو و رابعتها و خامستها حكيم الهي متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيف و سادستها و سابعتها حكيم متوغل في البحث متوسط في التأله او ضعيف و ثامناتها طالب للتأله و البحث و تاسعتها طالب للتأله فحسب و عاشرتها طالب للبحث فحسب • فائدة • ان اتفق في وقت متوغل في التأله و البحث فله الرئاسة اي رئاسة

العالم العنصري لكماله في الحكمتين و هو خليفة الله لانه اقرب الخلق منه تعالى و ان لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث و ان لم يتفق فالمتوغل في التأله عديم البحث ولا يمكن خلو الارض عن مثله ابدا بخلاف الاولين فانه يجوز خلو الارض عنهما لندرتهما • و لا رياسة في الارض للباحث المتوغل في البحث فقط اذ لابد في الخلافة من التلقي من الباري و العقول و ليس المراد بالرياسة التغلب بل استحقاق الامامة فقد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا كساهر الانبياء ذوي الشوكة و بعض الملوك الحكماء كاسكندر و افريدون و كيومرث و قد يكون خفيا و هو الذي سماه الكافة القطب فله الرياسة و انكان في غاية الخمول كسائر متألهي الحكماء و الصوفية المشهورين او الخاملين و المتأله الخفي يسمى قطبا و في كل عصر و زمان يكون منهم جماعة الا ان الاتم كمالات يكون واحدا كما في الاخبار النبوية • و اذا كانت السياسة بيد المتأله كان الزمان نوريا لتمكنه من نشر العلم و الحكمة و العدل و نحوها كزمان الانبياء عليهم الصلوة و السلام و اذا خلا الزمان عن تدبير الهي سن على السنة انبيائه و حكمائه كانت الظلمات غالبية كزمان الفترات و بعد عهد النبوات كزماننا هذا • و اجود الطلبة طالب التأله و البحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث انتهى ما في شرح اشراق الحكمة •

الحكم بالضم و سكون الكاف يطلق بالاشتراك او الحقيقة و المجاز على معان منها اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا و هذا المعنى عرفي و حاصله ان الحكم نفس النسبة الخبرية التي ادراكها تصديق ايجابية كانت او سلبية و قد يعبر عن هذا المعنى بوقوع النسبة و لا وقوعها و قد يعبر عنه بقولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و هذا المعنى من المعلومات فليس بتصور و لا تصديق لانها نوعان مندرجان تحت العلم فالاسناد بمعنى مطلق النسبة و الايجاب الوقوع و السلب الا وقوع و احتراز بهما عما سوى النسبة الخبرية و توضيحه انه قد حقق ان الواقع بين زيد و القائم هو الوقوع نفسه او اللاوقوع كذلك و ليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب و السلب و انه قد يتصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء و تسمى نسبة حكمية و مورد الايجاب و السلب و نسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور اولا و قد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت و قد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهو الشك و ان اذ عن حصولها او لا حصولها فهو التصديق فالنسبة الثبوتية تتعلق بها علوم ثلاثة اثنان تصوريان احدهما لا يحتمل النقيض و هو تصورهما في نفسها من غير اعتبار حصولها و لا حصولها و ثانيهما يحتمله و الثاليف تصديقي فقد ظهر ان المعنى المذكور للحكم ليس امرا مغايرا للوقوع و اللاوقوع • و ان معنى قولنا نسبة امر بامر و اسناد امر الى امر تعلق امر بامر و قوعا كان اولا و قوعا ان كان الايجاب و السلب بمعنى الوقوع و اللاوقوع و ان اريد بالايجاب و السلب ادراك ان النسبة واقعة او ليست

بواقعة فمعناه تعلق امر بامر سواء كان موردا للايجاب او موردا للسلب فان الايجاب والسلب يطلق على كلا هذين المعنيين كما صرح بذلك المحقق التفتازاني في حاشية العنودي • وان معنى قولنا ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بواقعة فيها • ثم هذا التقرير على مذهب من يقول ان الحكم ليس من مقولة الفعل واما من يقول بان الحكم من مقولة الفعل كالامام الرازي والمتأخرين من المنطقيين فالمناسب عندهم في تفسير الحكم باسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ان يقال ان الاسناد لغة بمعنى تكيه دادن چیزی بچیزی وفي العرف ضم امر الى آخر بحيث يفيد فائدة تامة وقد يطلق بمعنى مطلق النسبة فعلى الاول قولنا ايجابا او سلبا بيان لنوعه وعلى الثاني يفيد لخراج ما سوى النسبة الخبرية والايجاب لازم كردن والسلب ربودن كما في الصراح • وبالجمله فالمناسب على هذا ان يفسر الاسناد والايجاب والسلب بمعان منبئة عن كون الحكم فعلا ولا يراد بالضم وبالنسبة التعلق بين الطرفين وبالايجاب والسلب الوقوع واللاوقوع اذ لو ارد ذلك لم يبق الحكم فعلا وعلى هذا القياس قولنا الحكم هو الايجاب والسلب او الايقاع والانتزاع او النفي والاثبات فانها مفسرة بالمعاني اللغوية المنبئة عن كون الحكم فعلا فالحكم على هذا اما جزء من التصديق كما ذهب اليه الامام او شرط له كما هو مذهب المتأخرين من المنطقيين ويجيء في لفظ التصديق في فصل القاف من باب الصاد زيادة تحقيق لهذا • ومنها نفس النسبة الحكمية على ما صرح به الجلي في حاشية الخيالي بعد التصريح بالمعنى الاول وهذا المعنى انما يكون مغايرا لاول عند المتأخرين الداهيين الى ان اجزاء القضية اربعة المحكوم عليه وبه ونسبة تقييدية مسماة بالنسبة الحكمية ووقوع تلك النسبة اولا وقوعها الذي ادراكه هو المسمى بالتصديق واما عند المتقدمين الداهيين الى ان اجزاء القضية ثلاثة المحكوم عليه وبه والنسبة التامة الخبرية التي ادراكها تصديق فلا يكون مغايرا للمعنى الاول لما عرفت من ان النسبة الحكمية ليست امرا مغايرا للنسبة الخبرية • ومنها ادراك تلك النسبة الحكمية • ومنها ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها المسمى بالتصديق وهذا مصطلح المنطقيين والحكام وقد صرح بكلا هذين المعنيين الجلي ايضا في حاشية الخيالي والتغاير بين هذين المعنيين ايضا انما يتصور على مذهب المتأخرين قالوا الفرق بين ادراك النسبة الحكمية وادراك وقوعها اولا وقوعها المسمى بالحكم هو انه ربما يحصل ادراك النسبة الحكمية بدون الحكم فان المتشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها ولا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له ادراك الوقوع واللاوقوع المسمى بالحكم فهما متغايران قطعا • واجيب بان التردد لا يتقوم حقيقة مالم يتعلق بالوقوع او اللاوقوع فالمدرک فی الصورتين واحد والتفاوت في الادراك بانه اذعاني او ترددي وبالجمله فيتعلق بهذا المدرک علما علم تصوري من حيث انه نسبة بينهما وعلم تصديقي باعتبار مطابقته للنسبة التي بينهما في نفس الامر وعدم مطابقته اياها على ما مررت الاشارة

اليه في المعنى الاول و اما على مذهب القدماء فلا فرق بين العبارتين الا بالتعبير فمعنى قولنا ادراك النسبة و ادراك الوقوع و الالاقوع على مذهبهم واحد اذ ليس لنا نسبة سوى الوقوع و الالاقوع وهي النسبة التامة الخبرية و اما النسبة التقييدية الحكمية المغايرة لها فمما لا ثبوت له كما عرفت فعلى هذا اضافة الوقوع و الالاقوع الى النسبة بيانية لكن هذا الادراك نوعان ادعائي وهو المسمى عندهم بالحكم المرادف للتصديق و غير ادعائي و تسميته بالحكم عندهم محتمل غير معلوم و يؤيد هذا ما ذكر السيد السند و المولوي عبد الحكيم في حواشي شرح الشمسية و حاصله ان معنى قولنا ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها ليس ان يدرك معنى الوقوع او الالاقوع مضانا الى النسبة فان ادراكهما بهذا المعنى ليس حكما بل هو ادراك مركب تقييدي من قبيل الاضافة بل معناه ان يدرك ان النسبة واقعة و يحصى هذا الادراك حكما ايجابيا او ان يدرك ان النسبة ليست بواقعة و يسمى هذا الادراك حكما سلبيا اعني معناه ان يدرك ان النسبة المدركة بين الطرفين اي المحكوم عليه و المحكوم به واقعة بينهما في حد ذاتها مع قطع النظر عن ادراكنا ايها او ليست بواقعة كذلك و هو الالاعان بمطابقة النسبة الذهنية لما في نفس الامر و في الخارج اعني للنسبة مع قطع النظر عن ادراك المدرك بل من حيث انها مستفادة من البداهة او الحس او النظر فمآل قولنا ان النسبة واقعة او ليست بواقعة و قولنا انها مطابقة واحدة و المراد به الحالة الاجمالية التي يقال لها الالاعان و التسليم المعبر عنه بالفارسية بگرویدن لا ادراك هذه القضية فانه تصور تعلق بما يتعلق به التصديق يوجد في صورة التخيل و الوهم ضرورة ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع و الالاقوع الا انها ليست على وجه الالاعان و التسليم فظهر فساد ما توهمه البعض من ان الشك و الوهم من انواع التصديق ولا التفصيل المستفاد من ظاهر اللفظ لانه خلاف الوجدان و لاستلزامه ترتب تصديقات غير متناهية فقد ظهر ان الحكم ادراك متعلق بالنسبة التامة الخبرية فانها لما كانت مشعرة بنسبة خارجية كان ادراكها على وجهين من حيث انها متعلقة بالطرفين رابطة بينهما كما في صورة الشك مثلا و من حيث انها كذلك في نفس الامر كما في صورة الالاعان و هذا هو الحكم و التصديق • و انما قيل كون الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها يشعريان المراد بالنسبة النسبة الحكمية لا النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة هو ادراك نفسها ليس بشيء عند التحقيق وان اجزاء القضية ثلاثة المحكوم عليه و به و النسبة التامة الخبرية وهي نسبة واحدة هي اتحاد المحمول بالموضوع او عدم اتحاد به و هو الحق عند المحققين لا كما ذهب اليه المتأخرون من ان اجزائها اربعة المحكوم عليه و به و النسبة الحكمية و وقوعها و الالاقوع و ان الاختلاف بين التصور و التصديق بحسب الذات و المتعلق فان التصور لا يتعلق عندهم بما يتعلق به التصديق فالتصديق عندهم ادراك متعلق بوقوع النسبة اولا وقوعها و التصور ادراك متعلق بغير ذلك و الحق عند المحققين ان التصور يتعلق بما يتعلق به التصديق ايضا فلا امتياز

بین التصور و التصدیق الی بحسب الذات و اللوازم لاحتمال الصدق و الکذب دون المتعلق • و اعلم انه ذکر السيد الشریف انه يجوز ان یفسر الحکم بالتصدیق فقط و ان یفسر بالتصدیق و التکذیب و هذا بناء علی ان اذ عان ان النسبة لیست بواقعة اذ عان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان یعرف الحکم بادراك الوقوع فقط و ان یعرف بادراك الوقوع و الا وقوع معا * التقسیم * الحکم سواء اخذ بمعنی التصدیق او بمعنی النسبة الخبرية ینقسم الی شرعی و غیر شرعی فالشرعی ما یؤخذ من الشرع بشرط ان لا یخالف القطعیات بالنسبة الی فهم الآخذ سواء کان مما یتوقف علی الشرع بان لا یدرک لولا خطاب الشارع کوجوب الصلوة اولم یکن کوجوده تعالی و توحیده و هو ینقسم الی ما لا یتعلق بکیفیه عمل و یسمى اصلیا و اعتقادی و الی ما یتعلق بها و یسمى عملیا و فرعی و غیر الشرعی ما لا یؤخذ من الشرع کلاحکام العقلية المأخوذة من مجرد العقل و الاصطلاحية المأخوذة من الاصطلاح و اکثر ما ذکرنا هو خلاصة ما ذکره المولوي عبد الحکیم فی حاشیه الخیالی فی الخطبة و حاشیه شرح الشمسیة • و منها المحکوم علیه • و منها المحکوم به قال الجلی فی حاشیه المطول فی بحث التاکید اطلاق الحکم علی المحکوم به متعارف عند النحاة کاطلاقه علی المحکوم علیه انتهى • و هكذا ذکر السيد الشریف فی حاشیه المطول • و منها نفس القضية علی ما ذکر الجلی ایضا فی حاشیه الخیالی و هذا کما یطلق التصدیق علی القضية • و منها القضاء کما یجئ فی لفظ الدیانة فی فصل الذنن من باب الدال المبهمة و ما ذکره الغزالی حیث قال حکم است و قضا است و قدر است متوجه کردن اسباب بجانب مسببات حکم مطلق است و وی سبحانه تعالی مسبب همه اسباب است مجمل و مفصل و از حکم منشعب و متفرع میگردد قضا و قدر پس تدبیر الهی اصل وضع اسباب را تا متوجه گردد جانب مسببات حکم اوست و قائم کردن اسباب کلیه و پیدا کردن آن مثل زمین و آسمان و کواکب و حرکات متناسبه آن و جز آن که متغیر و متبدل نمیشود و منعدم نمیگردد تا و تئیکه اجل آن در رسد قضا است و متوجه گردانیدن این اسباب باحوال و حرکات متناسبه محدود و مقدرة محسوبة بجانب مسببات و حادث گشتن آن لحظه بلحظه قدر است پس حکم تدبیر اولی کل و امر اوست کلمع البصر و قضا وضع کل مر اسباب کلیه دائمه را و قدر توجیه این اسباب کلیه بمسببات معدوده بعدد معین که زیاده و نقصان نگردد • ازینجا است که هیچ چیز از قضا و قدر وی تعالی بیرون نرود و زیادت و نقصان نه پذیرد و کذا ذکر المولوي عبد الحق المحدث فی ترجمه مشکوة فی باب الایمان بالقدر • و منها خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المكلفین هكذا نقل عن الأشعري و هذا المعنى مصطلحات الامریین و الخطاب فی اللغة توجیه الکلام نحو الغیر ثم نقل الی الکلام الذی یقع به الخطاب و باضافته الی الله تعالی خرج خطاب من سواء اذ لا حکم الا حکمه و وجوب طاعة النبی علیه السلام و اولی الامر و السيد انما هو بايجاب الله تعالی ایها • والمراد

بالخطاب ههنا ليس المعنى اللغوي اللهم الا ان يراد بالحكم المعنى المصدرى بل المراد به المعنى المنقول من الكلام المذكور لكن لا مطلقا بل الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل دال عليه سواء اريد بالكلام الذي يقع به الخطاب الكلام الذي من شأنه الخطاب فيكون الكلام خطابا به ازليا كما هو راي الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازلية تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امرا او نهيا او غيرهما او اريد به معناه الظاهر المتبادر اي الكلام الذي يقع به الخطاب بالفعل وهو الكلام الذي قصد منه افهام من هو متبهي لفهمه كما ذهب اليه ابن القطان من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام الكلام مع قدمه فهو لا يسمى الكلام في الازل خطابا • ومعنى تعلقه بانفعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجمع افعالهم على ما يوهم اضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الانفعال فيشمل خواص النبي صلى الله عليه وآله وسلم ايضا كالباحة ما فوق الاربع من النساء لا يقال اذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق بجميع الافعال لا نأقول الكلام وان كانت صفة واحدة لكن ليس خطابا الا باعتبار تعلقه وهو متعدد بحسب المتعلقات فلا يكون خطاب واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله المتعلق بانفعال المكلفين الخطابات المتعلقة باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف كالقصص • واعترض على الحدبانه غير مانع اذ يدخل فيه القصص المبينة لافعال المكلفين واحوالهم و الاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما • واجيب بان الحيثية معتبرة في الحدود فالمعنى الحكم خطاب الله متعلق بفعل المكلفين من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقص من حيث انها افعال المكلفين هذا لكن اعتبار حيثية التكليف فيما يتعلق به خطاب الاباحة بل النذب والكرهية موضع تأمل ولذا ازاد البعض في الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير للاحتراز عن الامور المذكورة وكلمة او لتقسيم المحدود دون الحد • ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او طلب الفعل بدون المنع عن الترك وهو النذب او طلب الترك بدون المنع عن الفعل وهو الكراهية ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة • ان قيل اذا كان الخطاب متعلقا بافعال المكلفين في الازل كما هو راي الاشعري يلزم طلب الفعل والترك من المعدوم وهو سفيه • قلت السفيه انما هو طالب الفعل او الترك عن المعدوم حال عدمه واما طلبه منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامر به بطلب العلم حين الوجود لكن بقي انه يلزم خروج الخطاب الوضعي من الحد مع انه حكم فان الخطاب نوعان تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير وضعي وهو الخطاب باختصاص شئ بشئ وذلك على ثلاثة اقسام سببي

كالخطاب بان هذا سبب لذلك كالدلوك للصلاة وشرطي كالخطاب بان هذا شرط لذلك كالطهارة للصلاة ومانعي اي هذا مانع لذلك كالنجاسة للصلاة فَاجَابَ البعض عنه بان خطاب الوضع ليس بحكم و ان جعلها غيرنا حكما اذ لا مشاحة في الاصطلاح و لو سلم انه حكم فلا نسلم خروجه عن الحد اذ المراد من الاقتضاء و التخيير اعم من التصريحي و الضمني و الخطاب الوضعي من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك و جوب الصلاة عند الدلوك و معنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلاة او حرمة الصلاة بدونها و معنى ما نعية النجاسة حرمة الصلاة معها او وجوب ازالتها حالة الصلاة وكذا في جميع الاسباب و الشروط و الموانع و بعضهم زاد قييدا في التعريف ليشتمله فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع و جعله . فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل و ما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا و هو معدوز في ذلك .

قال صدر الشريعة بعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا التعريف المذكور فاذا كان هذا التعريف للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع فيكون قييدا مخرجا لوجوب الايمان و نحوه و اذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لاما يتوقف على الشرع و الا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان و معنى الحكم في قولنا الحكم الشرعي على هذا اسناد امر الى آخر و الا لزم تكرار قيد الشرعي . وقال الآمدي الحكم خطاب الشارع لفائدة شرعية قيل ان فسر الآمدي الفائدة الشرعية بمتعلق الحكم فدور و لو سلم ان لا دور فلا دليل عليه في اللفظ و ان فسرهما بما لا تكون حسية و لا عقلية على ما يشعر به كلامه حيث قال هذا القيد احتراز عن خطابه بما لا يفيد فائدة شرعية كالإخبار عن المحسوسات والمعقولات و رد على طرد الحد اخبار الشارع بالمغيبات كقوله تعالى و هم من بعد غلبهم سيغلبون فزيد قيد يختص به ليخرج ما اورد عليه اذ لا تحصل تلك الفائدة الا بالاطلاع على الخطاب لان فائدة الاخبار عن المغيبات قد يطلع عليها لا من خطاب الشرع اذ لكل خبر مدلول خارجي قد يعلم وقوعه بطريق آخر كالاحاساس في المحسوسات و الضرورة و الاستدلال في المعقولات و الالهام مثلا في المغيبات فان للخبر لفظا و معنى ثبوتا في نفس المتكلم يدل عليه اللفظ فيرتسم في نفس السامع هو مفهوم الطرفين و الحكم و متعلقا لذلك المعنى هو النسبة المتحققة في نفس الامر بين الطرفين يشعر اللفظ بوقوعه في الخارج لكن الاشعار بوقوعه لا يستلزم وقوعه بل قد يكون واقعا فيكون الخبر صادقا و قد لا يكون فيكون كاذبا بخلاف الحكم بالمعنى المذكور فانه انشاء و الانشاء له لفظ و معنى يدل عليه لكن ليس لمعناه متعلق يقصد الاشعار و الاعلام به بل انما يقصد به الاشعار بنفس ذلك المعنى الثابت في النفس كالطلب مثلا في الانشاءات الطلبية و مثل هذا المعنى لا يعلم الا باللفظ توقيفا اي بطريق جعل السامع واقفا على ثبوته في النفس

فيختص بالخطاب الدال عليه نمثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام ان قصد به الاعلام بنسبة واقعة سابقة كان خبرا فلا يكون حكما بالمعنى المذكور وان قصد به الاعلام بالطلب القائم بالنفس كان انشاء فيكون حكما قيس ههنا دوران معرفة الخطاب المفيدة فائدة مختصة به موقوفة على تصور الفائدة المختصة ضرورة توقف الكلام على تصور اجزائه وهي متوقفة على الخطاب فيلزم الدور قيل جوابه ان المتوقف على الخطاب حصول الفائدة وما توقف عليه الخطاب تصورها وحصول الشيء غير تصوره فلا دور . قيل لاجابة الى زيادة القيد بل الحد مطرد ومنعكس لاغبار عليه وذلك بان تفسر الفائدة الشرعية بتحصيل ما هو حصولها بخطاب الشارع دون ما هو حاصل في نفسه ولو في المستقبل ورد به خطاب الشرع ام لا لكنه يعلم بخطابه كالمغيبات فان الاخبار عنها لا يحصلها بل يفيد العلم بها لكن بقي بعد شيء وهو ان نمثل قوله تعالى فنعم الماهدون ونعم العبد يدخل في الحد وليس بحكم . ومنها الاثر الثابت بالشيء كما وقع في الهداد حاشية الكافية في بحث المعرب . وفي العارفية حاشية شرح الوقاية في بيان الوضوء كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين انتهى . وفي التوضيح يطلقون الحكم على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية انتهى . وحاصل هذا ان الحكم عند الفقهاء هو اثر خطاب الشارع . ومنها الاثر المترتب على العقود والفسوخ كملك الرقبة او المتعة او المنفعة المترتب على فعل المكلف وهو الشراء . وفي التلويح في باب الحكم اطلاق الحكم في الشرع على خطاب الشارع وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك انتهى . فعلم من هذا ان اطلاق الحكم على الاثر الثابت بالشيء ليس من اوضاع الفقهاء كما ذكره صاحب العارفية اللهم الا ان يراد بالشيء خطاب الشارع او العقود والفسوخ نعم اطلاقه بهذا المعنى شائع في عرفهم وعرف غيرهم قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية تفسير الحكم بالاثر المترتب على الشيء مما اتى به اقوام بعد اقوام وان لم اعثر على مأخذه في افانين الكلام انتهى . ومنها الخاصة كما وقع في الحاشية الهندية في بحث المعرب قال الهداد هذا من قبيل ذكر اللازم و ارادة الملزوم لان حكم الشيء ابي اثره لا يكون الا مختصا به ضرورة استحالة توارد المؤثرين على اثر واحد * تقسيم * ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا على ما اختاره صدر الشريعة في التوضيح هو ما حاصله ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالمالك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او الاخرية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولي من الترك او الترك اولي من الفعل

اولا يكون احدهما اولي فالاول ان كان مع منع الترك بدليل قطعي نفرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وان كان حكما بتعلق شيى بشيى فالمتعلق ان كان داخلا فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيى عليه فشرط والا فعلمة • واما قلنا هذا تقسيم ما يطلق عليه لفظ الحكم شرعا اذ لو اريد بالحكم خطاب الشارع او اثره لا يشمل الحكم نحو الملك لان الملك انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب فالمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع فان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشرع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك هكذا ذكر في التلويح في باب الحكم ومثل هذا تقسيمهم العلة الى سبعة اقسام كما يجيى في محله • اعلم ان افعال المكلف اثنا عشر قسما لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولي فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولي فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح واما على رايهما فهو ان ما يكون تركه اولي من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب و مكروه كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما فانه ليس بشائع والمراد بالمندوب ما يشمل السنة الغير المؤكدة والنفل واما السنة المؤكدة فهي داخلة في الواجب على الاصح فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي الايقاع وترك اي عدم الفعل فيصير اثنا عشر قسما هكذا في التلويح و حواشيه * خاتمة * قد عرفت ان الحكم عند الاصوليين هو نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس معنى قوله افعل وهو قائم بذاته سبحانه وليس للفعل من الايجاب المتعلق به صفة حقيقية قائمة به تسمى وجوبا فان القول لفظيا كان او نفسيا ليس لمتعلقه منه صفة حقيقية اي لا يحصل لما يتعلق به القول بسبب تعلقه به صفة موجودة لان القول يتعلق بالمعذور كما يتعلق بالموجود فلو اقتضى تعلقه تلك الصفة لكان المعذور متصفا بصفة حقيقية وهو اي معنى قوله افعل اذ انسب الى الحاكم تعالى لقيامه به يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا فالايجاب والوجوب متحدان بالذات لانهما ذلك المعنى القائم بذاته تعالى المتعلق بالفعل مختلفان بالاعتبار لانه باعتبار القيام ايجاب وباعتبار التعلق وجوب وكذا الحال في التحريم والحكمة وترتب الوجوب على الايجاب بان يقال اوجب الفعل فوجب مبهني على التغاير الاعتباري فلا ينافي الاتحاد الذاتي وهذا كما قيل التعليم والتعلم واحد

بالذات واثان بالاعتبار لان شيئاً واحداً وهو اسباق ما الى اكتساب مجهول بمعلوم يسمى بالقياس الى الذي يحصل فيه تعلموا بالقياس الى الذي يحصل منه تعليماً كالتحرك والتحريك فلذلك الاتحاد ترى الاصوليين يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة تارة والايجاب والتحريم اخرى ومرة الوجوب والتحريم • قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الفعل من حيث تعلق به القول لم يتصف بصفة حقيقية يسمى وجوباً لكن لم لا يجوز ان يكون صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب اعني كونه حيث تعلق به الايجاب بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب والواجب متصفاً بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكرناه لا نفس القول وان كانت هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولوثبت ان الوجوب صفة حقيقية لثم المراد ان ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر الا ان الكلام في ذلك • واعلم ان النزاع لفظي اذ لا شك في خطاب نفساني قائم بذاته تعالى متعلق بالفعل يسمى ايحاً بامثله وفي ان الفعل بحيث يتعلق به ذلك الخطاب الا يجابي يسمى وجوباً فلفظ الوجوب ان اطلق على ذلك الخطاب من حيث تعلقه بالفعل كان الامر على ما سبق ولا يلزم المسامحة في وصف الفعل حينئذ بالوجوب وان اطلق على كون الفعل تعلق به ذلك الخطاب لم يتحد بالذات وتلزم المسامحة في عباراتهم حيث اطلق احدهما على الآخر هذا كله خلاصة ما في العضدي وحواشيه •

الحاكم عند الاصوليين والفقهاء هو الله تعالى والمحكوم عليه هو من وقع له الخطاب اى المخاطب بالفتح وهو المكلف والمحكوم به هو ما يتعلق به الخطاب وهو فعل المكلف ويسمى بالمحكوم فيه فاذا قيل الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به هو الصلوة وهذا كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا بخلاف اصطلاح المنطقيين فانهم يطلقون المحكوم عليه وبه على طرفي القضية فالمحكوم عليه في المثال المذكور عندهم الصلوة والمحكوم به هو الوجوب لافعل المكلف وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليلي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرطه او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة او ثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوماً به كذا في التلويح •

المحكوم عليه وبه وفيه قد عرفت معناها عند اهل الشرع قبيل هذا • واما المنطقيون فالمحكوم عليه عندهم هو الامر المنسوب اليه فان كانت القضية حملية يسمى موضوعاً وان كانت شرطية يسمى مقدماً فالمحكوم به عندهم هو الامر المنسوب المسمى في القضية الحملية بالمحمول وفي الشرطية بالتالي •

المحكم اسم مفعول من الاحكام يقال بذاء محكم اى وثيق يمنع من التعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لا ينبغي • وهو عند المحدثين عبارة عن الحديث المقبول المعمول به السالم عن المعارضة

أي لم يأت خبر يضاذه كذا في شرح النخبة • وعند عامة الأصوليين من الحنفية هو اللفظ الذي لا يحتمل النسخ والتبديل • ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويسمى محكما لغيره ضد المحكم المتشابه وهو اللفظ الذي لا يفهم منه المراد ولا يرجى بيانه أصلا كمقطعات القرآن وفي المحكم والمتشابه اقوال كثيرة تذكر في لفظ المتشابه في فصل الهاء من باب الشين •

الحكمة فرقة من الخوارج وهم الذين خرجوا على علي كرم الله وجهه عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام قالوا من نصب من قرئش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام والا فلا وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام وكفروا عثمان رضي الله عنه واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة كذا في شرح المواقف •

الحلم بالكسرو سكون اللام هو ان يكون النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة ولا تضطرب عند اصابة المكروه كذا في الاطول • وقيل الظاهر ان الحلم كيفية نفسانية تقتضي ان تكون النفس مطمئنة الخ فالكلام مبني على التسامح ويجيء في لفظ الغضب في فصل الباء من باب الغين المعجمة •

الحمى بالضم وتشديد الميم والالف المقصورة في اللغة بمعنى تپ وعرفها الاطباء بانها حرارة غريبة تضر بالافعال تنبعث من القلب الى الاعضاء • فالحرارة بمنزلة الجنس تشتمل الاسطقسية الموجودة في البدن حيا وميتا والغريزية الموجودة فيه حيا وهي مقومة لوجود الانسان والاسطقسية لماهيته والغريبة احتراز عنهما لان المراد بها ما يرد على البدن من خارج بان لا تكون جزءا من البدن والمراد بالافعال الطبيعية الصادرة عن القوى البدنية وهو احتراز عن الغريبة التي لا تضر بالافعال كحرارة الغضب اذا لم تبلغ حد مضرة الافعال وقولهم تنبعث احتراز عن غير المنبعثة عن القلب الى الاعضاء كحرارة حاملة من الشمس والناز في البدن اذا لم تضر بالافعال وكيفية الانبعاث ان تلك الحرارة تنبعث من القلب الى الاعضاء جميعها بواسطة الروح والدم والشرايين ولذا عرفت بانها حرارة غريبة تشتعل في القلب أولا وتنبسط منه بواسطة الروح والدم والشرايين في جميع البدن فتشتعل اشتعالا يضر بالافعال الطبيعية * التقسيم * تنقسم الحمى باعتبارات الى اقسام • التقسيم الاول تنقسم باعتبار السبب الى حمى مرض وحمى عرض فما كان منها تابعة لما ليس بمرض مثل عفونة الاخلاط تسمى حمى مرض وما كان تابعة لمرض مثل الورم تسمى حمى عرض فان الورم مرض دون العفونة ومعنى التسمية ان يكون سببها مقارنا لمرض تزول الحمى بزواله وتوجد بوجوده • التقسيم الثاني تنقسم باعتبار المحل الى حمى يوم وحمى دق وحمى خلطية فان تعلقها أولا اما بارواح البدن من الروح

الحيوانية او النفسانية او الطبيعية وهي حمى يوم سميت بها لانها تزول في اليوم غالبا وان امتدت في بعض الايام الى سبعة ايام ايضا واما باعضاء البدن وهي حمى الدق وعرفت بانها حرارة غريبة تحدث في البدن بواسطة حدوثها في الاعضاء اولا وهي لامحالة تغنى الاصناف الاربعة من الرطوبات الثانية فان افنت الصنف الاول وشرعت في افناء الثاني خصت باسم حمى الدق وان افنت الصنف الثاني من الرطوبة وشرعت في افناء الثالث خصت باسم الدبول ولايفلح من بلغ نهايته وان افنت الصنف الثالث وشرعت في افناء الرابع خصت باسم المفتت • وبالجملية فحمى الدق تطلق على جميع تلك الاقسام وعلى بعضها ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق والمعتبر في التقسيم حانة فناء الرطوبة وشروع الحرارة الاخرى لان التغير يظهر عند ذلك لان زمان فعل الحرارة في رطوبة واحدة متشابهة واما باخلط البدن وهي الحمى الخلطية وتسمى الحمى المادية ايضا فان كانت حادثة بسبب تعفن خلط تسمى حمى العفن وحمى عفونة و الحمى العفنية وان كانت حادثة بسبب خلط فقط من غير عفونة تسمى سونوخس • والمراد بالخلط ههنا الدم لا غير لان سونوخس لا يوجد في الحمى الغير الدموية • وفي شرح القانونچه والمادية تسمى حمى عفن ايضا انتهى • ووجه الحصران البدن مركب من الاعضاء و الاخلط و الارواح فمتى سخن احد هذه الاقسام اولا نسبت الحمى اليه وان سخن الباقي بسببه لان بعضها حار وبعضها محوي فتتأدى السخونة من البعض الى البعض • فان قيل ان تعلقت بالجميع دفعة كانت خارجة عن الاقسام الثلاثة قلت تكون في كل واحد من الاجناس الثلاثة في هذه الصورة حرارتان ذاتية و عرضية لانها تسري من كل واحد الى آخر و حينئذ تكون حميات ثلثا فلا تخرج تم التعفن اما ان يكون داخل العروق او خارجها والتي يكون التعفن فيها داخل العروق تسمى حمى لازمة والتي يكون التعفن فيها خارج العروق تسمى حمى دائرية ونائبة ومغيرة • والحمى اللازمة اربعة اقسام باعتبار اقسام الاخلط الاول السوداء وتسمى الربع اللازمة و مطلق الربع هو الحمى السوداء كما يستفاد من شرح القانونچه الثاني البلغمية وتسمى الحمى اللثقة وتسمى بالحمى اللازمة ايضا من باب تسمية المقيد باسم المطلق كما في حمى الدق الثالث الدموية وتسمى الحمى المطبقة وهي ثلثة اقسام لان من الدم شيئا يتحلل و شيئا يتعفن فان تساريا فهي المساوية وان كان التحلل اكثر فهي المتناقصة وان كان التعفن اكثر فهي المتزائدة كما في الاقسائي • وفي بحر الجواهر الحمى المطبقة هي الحمى الدموية اللازمة وهي نوعان احدهما من عفونة الدم في العروق وخارجها و ثانيهما ان تسخن الدم وتغلي من غير عفونة وتسمى سونوخس انتهى • وهذا مخالف لما سبق من ان الدموية اللازمة من اقسام العفنية و سونوخس مقابل لها ولما قيل من ان الدم لا يتعفن خارج العروق الرابع الصفراوية وتسمى بالحمى المحرقة و بالغيب اللازمة كما في شرح القانونچه • وفي بحر الجواهر ان الحمى المحرقة هي

الصفراوية ايضا الا ان مادتها تعفنت داخل العروق بقرب القلب او الكبد فان تعفنت في العروق البعيدة عن القلب او الكبد سميت بالاسم العام وهي الغب اللازمة سميت بالمحرقة لشدة حرارته وكثرة عطشه وقلعه وقد تطلق الحمى المحرقة على ما كان عن بلغم مالح عفن بقرب القلب لانها بسبب ملوحة مادتها وقربها من القلب تكون اعراضها قوية في الاشتداد من المحرقة فاطلاق المحرقة عليها يكون بالاشتراك اللفظي انتهى • الحمى الدائرة ثلثة اقسام لانها لا تكون دموية اذ الدم لا يكون خارج العروق فلا تعفن الا فيها الأول السوداوية وتسمى بالربع الدائرة ومن انواعها حمى الخمس و السدس و السبع و ماورائها الثاني البلغمية وتسمى بالمواظبة وهي النابتة كل يوم • قال الايلاقي نوعان من البلغمية ينوب احدهما نهارا ويقطع ليلا ويسمى النهارية و الآخر ينوب ليلا ويقطع نهارا ويسمى الليلية الثالث الصفراوية وتسمى بالغب الدائرة ايضا وهي تنقسم الى خالصة بان تكون مادتها صفراء رقيقة صرفة وغير خالصة بان تكون مختلطة بالبلغم اختلاطا متزجا مغلظا وهكذا الغب اللازمة تنقسم الى خالصة وغير خالصة كما يستفاد من الموجز • وفي القانونجة وشرحها واما حمى الصفراء خارج العروق فتقسم الى خالصة وهي التي لا تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي الغب الدائرة لانها تنوب يوما ويوما لا والى غير خالصة وهي التي تزيد مدة نوبتها على اثنتي عشرة ساعة وهي شطرا الغب • وفي بحر الجواهر الحمى المثلثة هي حمى الغب • التقسيم الثالث • تنقسم باعتبار حدوثها عن خلط او اكثر الى بسيطة ومركبة فالبسيطة هي التي تحدث بفساد خلط واحد والمركبة هي التي تحدث بسبب فساد خلطين او اكثر ثم التركيب اما تركيب مداخله وهوان تدخل احدهما على الاخرى وتسمى حمى متداخلة او تركيب مبادلة وهو ان تأخذ احدهما بعد اقلع الاخرى وتسمى حمى متبادلة او تركيب مشاركة وهو ان تأخذ امعا وتترك امعا وتسمى حمى مشاركة ومشابكة والاولى ان لا يعتبر قيد وتترك امعا فان ذلك لا يتحقق الا فيما كانت المواد للحميات من نوع واحد فان الصفراوية والسوداوية اذا اخذتا معا لا تتركان معا فان السوداوية تنوب اربعا وعشرين ساعة والصفراوية تنوب اثنتي عشرة ساعة ومن جملة المركبات شطرا الغب • التقسيم الرابع تنقسم باعتبار اهتزاز البدن وعدمه الى الحمى الناقصة وهي التي يحصل فيها اهتزاز للبدن مع حركات ارادية فارسيته تپ لرزه و الحمى الصالبة وهي ما ليس كذلك • ومن انواع الحميات الحمى الغشية وهي التي يحدث فيها الغشي وقت و ردها • ومنها الحمى الوبائية وهي الحادثة بسبب الوباء • ومنها الحمى الحادة وهي التي تعرض فيها اعراض شديدة هي قصيرة المدة • ومنها المختلطة وهي حميات ذات فترات وسجانات غير منظومة لا نوبة لها كذا في بحر الجواهر •

فصل النون • التحزين بالزاء المعجمة عند بعض متأخري القراء ان يترك طباعه وعادته في التلاوة ياتي بها على وجه آخر كانه حزين يكاد ان يبكي من خشوع وخضوع وهو منهبي لما فيه من الرياء كذا في الدقائق المحكمة •

الحسن بالضم وسكون السين يطلق في عرف العلماء على ثلاثة معان لا ازيد و كذا ضد الحسن وهو القبح . الأول كون الشيء ملائماً للطبع وضده القبح بمعنى كونه منافراً له فما كان ملائماً للطبع حسن كالحلو وما كان منافراً له قبيح كالمر وما ليس شيئاً منهما فليس بحسن ولا قبيح كافعال الله تعالى لتفريجه عن الغرض . وفسرهما البعض بموافقة الغرض ومخالفته فما وافق الغرض حسن وما خالفه قبيح وما ليس كذلك فليس حسناً ولا قبيحاً وقد يعبر عنهما باشتماله على المصلحة والمفسدة فما فيه مصلحة حسن وما فيه مفسدة قبيح وما ليس كذلك فليس حسناً ولا قبيحاً ومآل العبارات الثلاث واحد فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه وملائم لطبعه لميله اليه بسبب اعتقاد النفع والمخالف له مفسدة له غير ملائم لطبعه وليس المراد بالطبع المزاج حتى يرد ان الموافق للغرض قد يكون منافراً للطبع كالدواء الكريه للمريض بل الطبيعية الانسانية الجالبة للمنافع والدافعة للمضار . والثاني كون الشيء صفة كمال وضده القبح وهو كونه صفة نقصان فما يكون صفة كمال كالعلم حسن وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح وبالنظر الى هذا فسر الصوفية بجمعية الكمالات في ذات واحدة وهذا لا يكون الا في ذات الحق سبحانه كما وقع في بعض الرسائل . والثالث كون الشيء متعلق المدح وضده القبح بمعنى كونه متعلق الذم فما تعلق به المدح يسمى حسناً وما تعلق به الذم يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما وهذا يشمل افعال الله تعالى ايضاً ولو اريد تخصيصه بافعال العباد قيل الحسن كون الشيء متعلق المدح عاجلاً والثواب آجلاً اي في الآخرة والقبح كونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب آجلاً فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة والمباح والمكروه و افعال بعض غير المكلفين مثل المجنون والبهائم واسطة بينهما] واما فعل الصبي فقد يكون حسناً كالواجب والمندوب وقد يكون واسطة هذا وكذا الحاصل عند من فسر الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانه ايضاً مختص بافعال العباد راجع الى الاول لان هذا تفسير الاشعري الذهاب الى كون الحسن والقبح شرعيين الا ان الحسن على هذا هو الواجب والمندوب والقبح هو الحرام واما المباح والمكروه وفعل غير المكلف كالصبيان والمجانين والبهائم فواسطة بينهما اذ لا امر ولا نهى هناك . وقال صدر المشريعة الامراة من ان يكون لايجاب او للاباحة او للندب فالمباح حسن . وفيه ان المباح ليس بأموربه عنده فكيف يدخل في الحسن وقيل الحسن مالا حرج في فعله والقبيح ما فيه حرج فعلى هذا المباح وفعل غير المكلف حسن اذ لا حرج في الفعل والقبيح هو الحرام لا غير واما المكروه فلا حرج في فعله فينبغي ان يكون حسناً اللهم الا ان يقال عدم لحوق المدح الذي في الترك حرج في الفعل فيكون قبيحاً . والخرج ان فسر باستحقاق الذم يكون هذا التفسير راجعاً الى الاول الا انه لا تتصور الواسطة بينهما حينئذ وان فسر باستحقاق الذم شرعاً يكون راجعاً الى تفسير الاشعري الا انه لا تتصور الواسطة حينئذ ايضاً ويكون فعل الله تعالى حسناً بعد ورود الشرع وقبلة اذا لا حرج فيه مطلقاً واما على تفسير من قال الحسن ما امر الشارع

بالثناء على فاعله و القبيح ما امر بدم فاعله فانما يكون حصنا بعد و رود الشرع لانه تعالى امر
 بالثناء على فاعله لا قبله اذ لا امر حينئذ اللهم الا ان يقال الامر قديم و رد او لم يرد و هذا التفسير
 راجع الى تفسير الاشعري ايضا كما لا يخفى . اعلم ان فعل العبد قبل و رود الشرع حسن بمعنى
 ما لا حرج فيه و واسطة بينهما على تفسير الاشعري و هذا التفسير الاخير و اما بعد و رود الشرع فهو اما حسن
 او قبيح او واسطة على جميع التفاسير . و بعض المعتزلة عرف الحسن بما يمدح على فعله شرعا او عقلا
 و القبيح بما يذم عليه فاعله و لا شك انه مسار للتعريف الاول الا ان يبنى التعريف الاول على مذهب
 الاشعري . و بعضهم عرف الحسن بما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله و القبيح بما ليس للقادر العالم
 بحاله ان يفعله . القادر احتراز عن فعل العاجز و المصطر فانه لا يوصف بحسن و لا قبيح و قيد العالم ليخرج
 عنه فعل المجنون و المحرمات الصادرة عن لم يبلغه دعوة نبي او عن هو قريب العهد بالاسلام
 و المراد بقوله ان يفعله ان يكون اقدام عليه ملائما للعقل و قس عليه القبيح فالحسن على هذا يشتمل
 الواجب و المندوب و المباح و القبيح يشتمل الحرام و المكروه و هو ايضا راجع الى الاول و بالجملة
 فمرجع الجميع الى امر واحد و هو ان القبيح ما يتعلق به الذم و الحسن ما ليس كذلك او ما يتعلق
 به المدح فتدبر ولا تكن ممن يتوهم من اختلاف العبارات اختلاف المعبرات من ان المعاني للحسن
 و القبيح ازيد من الثلاثة . اعلم ان الحسن و القبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا من الاشاعة
 و المعتزلة و اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه و حاصل الاختلاف ان الاشعرية و بعض الحنفية يقولون
 انه ما امر به فحسن و ما نهى عنه فقبيح فالحسن و القبح من آثار الامر و النهي و بالضرورة لا يمكن
 ادراكه قبل الشرع اصلا و غيرهم يقولون انه حسن فامر به و قبيح فنهى عنه فالحسن و القبيح ثابتان
 للمأمور به و المنهى عنه في انفسهما قبل و رود الشرع و الامر و النهي يدلان عليه دلالة المقتضى على
 المقتضى . ثم المعتزلة يقولون ان جميع المأمورات بها حسنة و المنهيات عنها قبيحة في انفسها و العقل
 يحكم بالحسن و القبح اجمالا و قد يطلع على تفصيل ذلك اما بالضرورة او بالنظر و قد لا يطلع . و كثير
 من الحنفية يقولون بالتفصيل فبعض المأمورات و المنهيات حسنها و قبحها في انفسها و بعضها بالامر
 و النهي هذا هو المذكور في اكثر الكتب . وفي الكشف نقلا عن القواطع ان اكثر الحنفية و المعتزلة
 متفقون على القول بالتفصيل هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و العضدي و حواشيه و التلويح
 و حاشيته للمولوي عبد الحكيم . فائدة . قال المعتزلة ما تدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال
 الغير الاضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب و ان اشتمل فعله
 على مفسدة فحرام و الا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب و ان اشتمل تركه على مصلحة فمكروه
 و الا اي و ان لم يشتمل شي من طرفيه على مفسدة و لا مصلحة فمباح و اما ما لا تدرك جهة حسنه

او قبجه بالعقل فلا يحكم فيه قبل ورود الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل و اما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فليل بالحظر اي الحرمة و الاباحة و التوقف و بالجملة فاذا لوحظت خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص و اما اذا لوحظت بهذا العنوان اي بكونها مما لا يدرك العقل جهة حسنها و قبجها فيحكم فيها بالاختلاف المذكور و هذا الحكم كالحكم بان كل مؤمن في الجنة و كل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما فاندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر و الاباحة • و اما الاشاعة فلما حكموا بان الحاكم بالحسن و القبح هو الشرع لا العقل فلا تثبت الاحكام الخمسة المذكورة عندهم للافعال قبل ورود الشرع كذا في شرح المواقف • فائدة •

المأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه و يسمى حسنا لعينه ايضا و حسن لمعنى في غيره و يسمى حسنا لغيره و من الحسن لغيره نوع يسمى بالجامع و هو ما يكون حسنا لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او لغيره و هي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه فان وجوب اداء العباداة يتوقف على القدرة كتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته و ان شئت التوضيح فارجع الى التلويح و التوضيح •

الحسن بفتحين نعت من الحسن فمعانيه كمعانيه و اما المحدثون فقد اختلفوا في تفسيره فقال الخطابي الحسن ما عرف مخرجه واشتهر رجاله اي الموضع الذي يخرج منه الحديث و هو كونه شاميا او عربيا او عراقيا او مكي او كوفيا او نحو ذلك و كان الحديث من رواية راو قد اشتهر برواية اهل بلده كقتادة في البصريين فان حديث البصريين اذا جاء عن قتادة كان مخرجه معروفا بخلافه عن غيرهم و ذلك كناية عن الاتصال اذا المرسل و المنقطع و المعضل لعدم ظهور رجالها لا يعلم مخرج الحديث منها • و المراد بالشهرة الشهرة بالعدالة و الضبط • قال ابن دقيق العبد ليس في عبارة الخطابي كثير تلخيص و ايضا فالصحيح ما عرف مخرجه فيدخل الصحيح في حد الحسن قيل المراد شهرة رجاله بالعدالة و الضبط المنقط عن الصحيح • و قال ابن الجوزي الحسن ما فيه ضعف قريب محتمل و اعترض ابن دقيق العبد على هذا الحد ايضا بانه ليس مضبوطا يتميز به القدر المحتمل عن غيره و اذا اضطرر هذا الوصف لم يحصل التعريف المميز عن الحقيقة • وقال الترمذي الحسن الحديث الذي يروى من غير وجه نحوه و لا يكون في اسناده راو متهم بالكذب و لا يكون شاذ و هو يشتمل ما اذا كان بعض رواته مسيق الحفظ ممن وصف بالغلط والخطأ غير الفاحش او مستورا لم ينقل فيه جرح ولا تعديل وكذا اذا نقل فيه و لم يترجم احدهما على الآخر او مدلسا بالحنفة لعدم منافاتها في اشتراط الكذب و ايضا يشتمل الصحيح فان اكثر ذلك و ايضا يرد على قوله و يروى من غير وجه نحوه الغريب الحسن فانه لم يرو من وجه آخره قيل اراد الترمذي بقوله غير متهم انه بلغ في العدالة الى غاية لا يتم فيها بكذب بخلاف الصحيح فانه لا يكفي فيه ذلك بل لا بد

من الضبط وأراد بقوله و يروى من غيره وجه نحوه انه لا يكون منكرا يخالف رواية الثقات فلذلك
قال و نحوه و لم يقل و يروى هو او مثله و لذلك يقول في احاديث كثيرة حسن غريب • وقيل
ان الترمذي يقول في بعض الاحاديث حسن و في بعضها صحيح و في بعضها غريب و في بعضها
حسن صحيح و في بعضها حسن غريب و في بعضها صحيح غريب و في بعضها حسن صحيح غريب
و تعريفه هذا انما وقع على الاول فقط • وقيل في خلاصة الخلاصة الحسن على الاصح حديث رواه
القريب من الثقة بسند متصل الى المنتهى او رواه ثقة بسند غير متصل وكلاهما مروى بغير
هذا السند وسالم عن الشذوذ والعلّة فخرج الصحيح من النوع الاول بالقرب من الثقة و من النوع الثاني
بعدم الاتصال اذ يشترط في الصحيح ثبوت الوثوق واتصال الاسناد و خرج الضعيف منهما بقوله
و كلاهما مروى الخ فان تكرر الرواة يخرج من الضعف الى الحسن و اما التقييد بالاتصال في
الاول وبالوثوق في الثاني فلا خراج مالم يتصل عن الاول ومالم يكن مرويا من الثقة عن الثاني و ان كانا
مرويين من غير وجه فان كثرة الرواة لم تخرج غير المتصل المروى عن غير الثقة عن الضعيف
اذا لم ينجر بمحرد ها ضعفه و خرج الشاذ والعليل بما خرج من الصحيح و ما يرد على التعريف شيى
الا الحسن الفرد • و الحسن حجة كالصحيح و لكن دونه لان شرائط الصحيح معتبرة فيه الا ان العدالة في
الصحيح يجب ان تكون ظاهرة والاتقان باسناده كاملا و ليس ذلك شرطا في الحسن و اما اذا روي
من وجه آخر فيلحق في القوة الى الصحيح لاعتضاده بالجهتين بخلاف الضعيف فانه لم يكن حجة و لم
ينجر بتعدد الطرق ضعفه لكذب راويه او فسقه انتهى • و في شرح النخبة و شرحه خبر الواحد بنقل عدل
خفيف الضبط متصل السند غير معلل ولا شاذ هو الحسن لذاته اي لا بشيى خارج و الحسن بشيى
خارج و يسمى بالحسن لغيره هو الذي يكون حسنه بسبب الاعتضاد نحو حديث الراوى المستور اذا
تعددت طرقه و كذا كل ما كان ضعفه بسوء حفظ راويه كعاصم بن عبد الله العدوي فانه مع صدقه كان مسيى
الحفظ كثير الوهم فاحش الخطأ بحيث ضعفه الائمة فاذا توبع ارتقى حديثه الى الحسن • والمراد
بخفيف الضبط في تعريف الحسن لذاته ان يكون الراوى متأخرا عن درجة الحافظ الضابط تأخرا يسيرا
غير فاحش لم يبلغ الى مرتبة الراوى الضعيف الفاحش الخطأ • و فوائد القيود تعلم في لفظ الصحة في
فصل الحاء من باب الصاد • و الحسن لذاته مشارك للصحيح في الاحتجاج به و لذا ادرجه طائفة منهم
في الصحيح و ان كان دونه في القوة انتهى • و ظاهر هذا يدل على ان اطلاق الحسن على الحسن لذاته والحسن
لا لذاته بطريق الاشتراك اللفظي • فأندة • لو قيل هذا حديث حسن الاسناد او صحيح فهو دون قولهم
حديث صحيح او حديث حسن لانه قد يصح و يحسن الاسناد لاتصاله وثقة رواته وضبطهم دون المتن لشذوذ
او علّة و اما قولهم حسن صحيح فللتردد الحاصل من المجتهد في الناقل اي حسن عند قوم باعتبار وصفه

حسن الابتداء • حسن البيان • حسن المطلب (٣٨٨) حسن المطلع • حسن التعليل

محسّن عند قوم باعتبار وضعه فهذا دون ما قيل فيه محسّن فقط لعدم التردد هناك وهذا حيث يحصل من الناقل التفرد بتلك الرواية بان لا يكون الحديث فاسنديا وان لم يحصل التفرد فباعتبار اسنادين احدهما محسّن والاخر حسن فهو فوق ما قيل فيه محسّن فقط اذا كان فردا لان كثرة الطرق تقوي • حسن الابتداء والتخلص والانتهاه قل اهل البيان ينبغي للمتكلم شاعرا كان او كاتب ان يتأنق في ثلاثة مواضع من كلامه حتى يكون اعذب لفظا واحسن سبكا واصح معنى احدها الابتداء لانه اول ما يقرع السمع فان كان محررا اقبل السامع على الكلام والا عرض عنه ولو كان الباقي في نهاية الحسن فينبغي ان يوتى فيه باعذب اللفظ واجزله واحسنه نظاما وسبكا واصحه معنى ويسمى حسن الابتداء واحسنه ما ناسب المقصود ويسمى براعة الاستهلال وثنائيا التخلص وهو الانتقال مما افتتح به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة واحسنه ان يكون الانتقال على وجه سهل يختلسه اختلاسا دقيقا المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا وقد وقع الثاني لشدة الالتئام بينهما ويجيء في محله في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة وثنائها الانتهاه فيجب ان يختم كلامه شعرا كان او خطبة او رسالة باحسن خاتمة حتى لا يبقى معه للنفس تشوق الى ما يذكر بعد وقد قلت عناية المتقدمين بهذا النوع والمتأخرون يجهدون في رعايته ويسمونه حسن المقطع وجميع فواتح السور وخواتمها على احسن الوجوه واكملها كما يشهد به التأمل الصادق هكذا في المطول والاتقان •

حسن البيان هو عند البلغاء كشف المعنى وايساله الى النفس وهو قد يجيء مع اليجاز وقد يجيء مع الاطناب والمساواة ايضا كذا في المطول في آخر من البديع • حسن المطلب عندهم هو ان يخرج الى الغرض بعد تقديم الوسيلة كقوله تعالى اياك نعبد و اياك نستعين اهدنا وهو قريب من التخلص كذا في الاتقان ويجيء في فصل الصاد من باب الخاء ايضا • ونيز قريب است بحسن المطلب حسن الطلب در جامع الصنائع آورده حسن الطلب آنست كه چون چيزي طلب كند بطريقي طلب كند كه بادب نزديك بود از ايهام و خيال و لطيفه دلاويز كرد مثال • شعر • چه حاجت است كه مطلوب درميان آرم • ز روشني چو ضمير تو غيب دان آمد • ونيز حضرت حافظ فرمايد • شعر • ارباب حاجتيم و زبان سوال نيست • در حضرت كريم تما چه حاجت است • جام جهان ناست ضمير منير دوست • اظهار احتياج خود آنجا چه حاجت است •

حسن المطلع نزد بلغا آنست كه آغاز اشعار و قصائد و جمله منشآت الفاظ فصيح و جزيل بود و معاني بديع و مناسب حال بجز مطلع آرد كذا في جامع الصنائع و مخفي نيست كه اين بعينه حسن الابتداء است • حسن التعليل عند اهل البديع من المحسنات وهو ان يدعى لوصف علة مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي اي بان ينظر نظرا يشتمل على لطف و دقة و لا يكون موافقا لما في نفس الامر يعني

يجب ان لا يكون ما اعتبره علة لهذا الوصف علة له في الواقع والا لما كان من المحسنات لعدم تصرف في قولك قتل فلان اعاديه لدفع الضرر ليس من حسن التعليل و بهذا ظهر فساد ما قيل من ان هذا الوصف غير مفيد لان الاعتبار لا يكون الا غير حقيقي و لو كان الامر كما توهم لوجب ان يكون جميع اعتبارات العقل غير مطابق للواقع وهو اربعة اضرب لان الصفة التي ادعى لها علة مناسبة اما ثابتة قصد بيان عليتها او غير ثابتة اريد اثباتها و الاولى اما ان لا تظهر لها علة في العادة و ان كانت لا تخلو في الواقع عن علة كقوله • شعر • لم يحك نائلك السحاب و انما • حُصت به فصبيها الرخصاء • اي لم يشابه عطائك السحاب و انما صارت محمومة بسبب عطائك و تفوقه عليها فالمصبوب منها اي من السحاب هو الرخصاء اي عرق الحمى فنزول المطر من السحاب صفة ثابتة له لا تظهر لها علة في العادة و قد علله بانه عرق حماها الحادثة بسبب عطاء الممدوح او تظهر لها علة غير العلة المذكورة كقوله • شعر • مابه قتل اعاديه و لكن • يتقي اخلاف ما ترجو الذئاب • اي الراجون يعني ليس قتله الاعداء لدفع مضرتهم بل رجاء الراجين بعنه الى قتلهم و الثانية اما ممكنة كقوله • شعر • يا و اشيا حسنت فينا اساء ته • نجى خدارك انساني من الغرق • فان اساءة الواشي ممكن لكن لما خالف الشاعر الناس فيه بحيث لا يستحسن الناس اساءة الواشي عقبه بان خدار الشاعر منه اي من الواشي نجى انسانه اي انسان عين الشاعر من الغرق في الدموع حيث ترك البكاء خوفا منه او غير ممكنة كقوله • شعر • لولم تكن نية الجوزاء خدمته • لما رايت عليها عقد منتطق • هذا البيت ترجمة بيت فارسي و هو هذا • شعر • گر نبودی عزم جوزا خدمتش • کس نديدی بر میان او کمر • فنية الجوزاء خدمة الممدوح صفة غير ممكنة قصد اثباتها و الحق بحسن التعليل ما بني على الشك و لكونه مبني على الشك لم يجعل من حسن التعليل لان فيه ادعاء و اصرارا و الشك ينافيه كقولك كان قتل فلان اعاديه لرضاء المحبين كذا في المطول •

حسن القياس نزد بلغاء آنست که در ربط لفظی آرد مکرر و مفهوم آن در چیز باشد و اگر در هر دو

جا یک مفهوم مراد دارند معنی تمام نکردد مثاله • اي آنکه خدات داد ملکی ابدی • در جان بخشي بنام خود سنگ زدي • اسکندر اگر پیل ز شاهان ستدی • آنی که تو پیل از سکندر ستدی • این رباعي در آنچه رايات اعلاي شهنشاهي در لکهنوتي بود بانشاء رسيد الغرض اسکندر نام بادشاه روم و بادشاه لکهنوتي را نیز اسکندر نام بود و در مصراع سيوم مراد بادشاه روم است و در چهارم بادشاه لکهنوتي و در هر دو جا بادشاه روم مراد نتواند بود زیرا که کذب محض است و همچنین بادشاه لکهنوتي در هر دو جا مراد نمیتوان شد که کذب محض است و هم مدح نتواند بود زیرا که ملک لکهنوتي از مضافات دار الملك دهلي است پس بادشاه دهلي را از اخذ پيلان از بادشاه لکهنوتي چه افتخار باشد که بدان کرده آید پس حسن القياس کرد باول مراد بادشاه روم داشت تا مدح بليغ خيزد و معني تمام گردد کذا في جامع الصنائع •

حسن المقطع نزد بلغاء آنست که دعا گوئی چنان کند که تعلیق آن باشیا و زمان مستد و یا غیر فانی با عبارات رائق و فصیح و ترکیب لطیف و معانی بدیع کند مثاله • تا دهد در عالم کون و فساد از مهر و کین • بزم و رزم خسروان احوال گیتی را نظام • باد در دست محبانت لبالب جام می • بادت از حلق عدو تیغ زبان آور بکام • کذا فی جامع الصنائع • و این معنی مخالف حسن المقطع بمعنی حسن الانتها است و لکن از مجمع الصنائع فرقی معلوم نمی شود چراکه میگوید حسن المقطع آنست که شاعر ابیات اخیر شعر خوب گوید و بلفظ عجیب و معنی غریب ختم کند و این در قصائد اکثر دعا می باشد •

حسن النسق عند البلغاء هو ان ياتي المتكلم بكلمات متتاليات معطوفات متلاحمات تلاهما سليما مستحسنا بحيث اذا أُفردت كل جملة منه قامت بنفسها واستقل معناها بلفظها و منه قوله تعالى و قيل يا ارض ابلي مآلك الآية فان جملها معطوفة بعضها على بعض بواو النسق على الترتيب الذي تقتضيه البلاغة من الابتداء بالا هم الذي هو انحسار الماء عن الارض المتوقف عليه غاية مطلوب اهل السفينة من الاطلاق من سبغها ثم انقطاع السماء المتوقف عليه تمام ذلك من دفع اذاه بعد الخروج ومنع اخلاق ما كان بالارض ثم الاخبار بذهاب الماء بعد انقطاع المادتين الذي هو متأخر عنه قطعاً ثم بقضاء الامر الذي هو هلاك من قدره لاهله و نجاته من سبق نجاته و اخر عما قبله الا ان علم ذلك لاهل السفينة بعد خروجهم منها و خروجهم موقوف على ما تقدم ثم اخبر باستواء السفينة و استقرارها المفيد ذهاب الخوف و حصول الا من الاضطراب ثم ختم بالدعاء على الظالمين لانه ان الغرق و ان عم الارض فلم يشتمل الا من استحق العذاب لظلمه كذا في الاتقان في نوع بدائع القرآن •

الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا و اختلفت عبارات الأصوليين في تفسيره و في كونه دليلاً فقال الحنفية و الحنابلة بكونه دليلاً و انكروا غيرهم حتى قال الشافعي من استحسنت فقد شرع قيل معناه ان من اثبت حكماً بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع لذلك الحكم و ابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا من ان يقول في الدين من غير دليل شرعي و من غير ان يرجع الى اصل شرعي • و في ميزان الشعرائي في بحث ذم الراي و قد روى الشيخ محيي الدين العربي في الفتوحات بسنده الى الامام ابي حنيفة انه كان يقول اياكم و القول في دين الله بالراي و عليكم با تباع السنة فمن خرج منها هل فان قيل ان المجتهدين قد صرحوا باحكام في اشياء لم تصرح في الشريعة بتحريمها و لا بايجابها فكمزموها و اوجبوها فالجواب انهم لو علموا من قرائن الا دلة بتحريمها او بايجابها ما قالوا به و القرائن اصدق الادلة و قد يعلمون ذلك بالكشف ايضاً فتشاهد به القرآن و كان الامام ابو حنيفة يقول القدرية مجرّس هذه الامة و الشيعة الدجال و كان يقول حرام على من لم يعرف دليلي ان يفتي بكلامي و كان

إذا اختلف قول هذا رأي أبي حنيفة و هو أحسن ما قدرناه عليه فمن جاءه بأحسن منه فهو أولى بالصواب وكان يقول إياكم و آراء الرجال إلى قوله فكيف ينبغي لأحد أن ينسب الإمام إلى القول في دين الله بالرأي الذي لا يشهد له كتاب ولا سنة وكان يقول عليكم بآثار السلف و إياكم و رأي الرجال وكان يقول لم يزل الناس في صلاح ما دام فيهم من يطلب الحديث فإذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا وكان يقول لا ينبغي لأحد أن يقول قولاً حتى يعلم أن شريعة رسول الله صلى الله عليه و سلم تقبله وكان يجمع العلماء في كل مسألة لم يجدوها صريحة في الكتاب و السنة و يعمل بما يتفقون عليه فيها وكذلك كان يفعل إذا استنبط حكماً فلا يكتبه حتى يجمع عليه علماء عصره فان رضوه قال لأبي يوسف أكتبه فمن كان على هذا القدم من اتباع السنة كيف يجوز نسبته إلى الرأي معاذ الله أن يقع في مثل ذلك عاقل فضلاً عن فاضل انتهى من الميزان • ولذا قيل الحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع أما من جهة التسمية فلأنه اصطلاح و لا مشاحة في الاصطلاح و قد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وقال النبي صلى الله عليه وسلم من سنَّ في الإسلام سنة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شئ و من سنَّ في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها و وزر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شئ رواه مسلم ونقل عن الأئمة إطلاق الاستحسان في دخول الحكم و شرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك • وعن الشافعي أنه قال استحسن في المتعة أن يكون ثلثين درهماً و استحسن ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة و أما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقذ في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان أريد بالانقذاح الثبوت فلا نزاع في أنه يجب العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان أريد به أنه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به و قيل هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه و هذا مما لا نزاع في قبوله • و يرد عليه أنه ليس بجامع لخروج الاستحسان الثابت بالآثر كالسلم و الاجارة و بقاء الصوم في النسيان أو بالاجماع كالاستصناع أو بالضرورة كطهارة الحيض و الآبار • و قيل هو العدول إلى خلاف الظن لدليل أقوى و لانزاع في قبوله أيضاً • و قيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع إلى تخصيص العلة • وقال الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لدليل أقوى يقتضي العدول عن الأول و يدخل فيه التخصيص والنسخ • وقال أبو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه و هو أقوى منه و هو في حكم الطاري على الأول • واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم إلى الخصوص وبقوله و هو في حكم الطاري عن القياس فيما إذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس • و أورد على هذه التفاسير أن ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولاً عن الأقوى إلى الأضعف و اجيب بأنه إنما يكون

بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى من الاستحسان وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة و المصلحة كدخول الحمام من غير تعيين مدة المكث و العادة ان كانت معتبرة شرعا فلا نزاع في انها مقبولة و الا فلا نزاع في كونها مردودة • و الذي استقر عليه رأي المتأخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا او ضرورة فهو اعم من القياس الخفي هذا في الفروع فان اطلاق الاستحسان على النص و الاجماع عند وقوعها في مقابلة القياس الجلي شائع في الفروع • و ما قيل انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به فالجواب عنه انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص و الاجماع و اما في اصطلاح الاصول فقد غلب اطلاقه على القياس الخفي كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين و بالجملة لما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يميل اليه الانسان و ان كان مستقبحا عند الغير و كثر استعماله في مقابلة القياس الجلي و على القياس الخفي كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه و بعد ما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه سواء كان قياسا خفيا او اعم منه اذا وقع في مقابلة القياس الجلي حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف • فائدة الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي و المستحسن بغيره ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية و الثاني لا يقبل التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر فهذا قياس جلي الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي اليمين على كل منهما اما قبل القبض فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتحالفان و اما بعد قبض المبيع فلقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان و السلعة قائمة تحالفا و ترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى ورثة المشتري و البائع اذا اختلفا في الثمن بعد موت المشتري و البائع و اما بعد القبض فلا يتعدى الى الورثة هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للتفتازاني و التوضيح و التلويح وغيرها •

الأحصان بالصادا المهملة لغة يقع على معان كلها ترجع الى معنى واحد وهو ان يحصى الشيء

و يمنع منه وهو الحرية و العفاف و الاسلام و ذوات الازواج فان الحرية تحصن عن قيد العبودية و العفة عن الزنى و الاسلام عن الفواحش و الزوج يحصن الزوجة عن الزنى و غيره كذا في بعض كتب اللغة • و في فتح القدير الاحصان في اللغة المنع قال تعالى ليحصنكم من بأسكم و اطلق في استعمال الشارع بمعنى الاسلام و بمعنى العقل و بمعنى الحرية و بمعنى التزويج و بمعنى الاصابة في النكاح و بمعنى العفة و احصان الرجم اي الاحصان الموجب للرجم عند الكنفية ان يكون الشخص حرا عاقلا بالغامسلا قد تزوج

امراة نكاحا صحيحا و دخل بها و هما على صفة الاحصان • قال في المبسوط المتقدمون يقولون ان شرائط الاحصان سبعة و عد ما ذكر سابقا ثم قال فاما العقل و البلوغ فهما شرطان لاهلية العقوبة و الحربة شرط لتكميل العقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص و شرط الدخول ثبت بقوله عليه السلام الثيب بالثيب لا يكون الا بالدخول انتهى • واختلف في شرط الاسلام وكون كل واحد من الزوجين مساويا للآخر في شرائط الاحصان وقت الاصابة بحكم النكاح فهما شرطان عندنا خلافا للشافعي رح فلوزنى الذمي الثيب بالحرة يجلد عندنا و يرمم عنده و لو تزوج الحر المسلم البالغ العاقل امة او صبية او مجنونة او كتابية و دخل بها لا يصير الزوج محصنا بهذا الدخول حتى لوزنى بعده لا يرمم عندنا خلافا له • و قولنا يدخل بها في نكاح صحيح يعني تكون الصحة قائمة حال الدخول حتى لو تزوج من علق طلاقها بتزوجها يكون النكاح صحيحا فلودخل بها عقيبه لا يصير محصنا لوقوع الطلاق قبله • و اعلم ان الاضافة في قولنا شرائط الاحصان بيانية اي الشرائط التي هي الاحصان و كذا شرط الاحصان و الحاصل ان الاحصان الذي هو شرط الرجم هي الامور المذكورة فهي اجزاء او هيئته تكون باجتماعها فهي اجزاء عالية و كل جزء علة و كل واحد حينئذ شرط و جوب الرجم والمجموع علة لوجود الشرط المسمى بالاحصان • واحصان القذف اي الاحصان المرجب لحد القذف عندهم هو ان يكون المقدوف حرا عاقلا بالغاً مسلماً عفيفاً عن فعل الزنا انتهى كلام فتح القدير • وفي البرجندي ليس المراد بالزنى ههنا ما يوجب الحد بل اعم منه فكل و طي امرأة حرام لعينه فهو زنى ولا يحد قاذفه وان كان حراما لغيره لا يكون زنى و يحد قاذفه فوطي المكاتبه زنى عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لا يحنيفة ومحمد رحمهما الله ووطي الامة التي هي اخته من الرضاة زنى على الصحيح لان الحرمة مؤبدة • وذكر الكرخي انه لا يكون زنى و يشترط ان لا يكون المقدوف رجلا مجبوا ولا امرأة رتقاء اذ لو كان كذلك لا يجب الحد وكذا يشترط ان لا يكون في دار الحرب و عسكر اهل البغي فانه لا يجب الحد هناك كما في الخزانة وتفصيل الاحكام يطلب من الكتب الفقهية • وفي رسالة السيد الجرجاني الاحصان هو التحقق بالعبودية على مشاهدة حضرة الربوبية بنور البصيرة اي رؤية الحق موصوفا بصفاته بعين صفته فهو يراه يقينا ولا يراه حقيقة و لهذا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال صلّ كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك لانه يراه من وراء حجب صفاته فلا يرى الحق بالحقيقة لانه تعالى هو الرائي وصفه بوصفه و هو دون مقام المشاهدة في مقام الروح •

الحضانة بالكسر وبالضاد المعجمة لغة مصدر حَضَنَ الصبي اي رباه كما في القاموس و شرعا تربية الام او غيرها الصغير والصغيرة كذا في جامع الرموز •

الحين بالكسر وسكون المثناة التحتانية الدهر والمدة او وقت مبهم سنة او اكثر او معين شهران او ستة اشهر او سنتان او سبع سنين او اربعون سنة كما في القاموس وفي العرف يطلق هو كلفظ الزمان

على ستة اشهر سواء استعمل منكرا او معرفا كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان • وفي البرجندي هو الزمان في اصل اللغة يقعان على القليل والكثير لكن العرف خصصهما بستة اشهر • والحين عند النحاة هو المفعول فيه • وفي شرح الوقاية في كتاب الايمان المصدر قد يقع حيننا نحو آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه انتهى • الحينية الممكنة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة غير معتبرة عندهم كالحينية المطلقة وهي التي حكم فيها بسلب الضرورة بحسب الوصف من الجانب المخالف للحكم كقولنا كل من به ذات الجذب ممكن ان يسعل في بعض اوقات كونه مجنوبا وهي نقيض المشروطة العامة كما ان الحينية المطلقة نقيض العرفية العامة وهي التي حكم فيها بالثبوت او السلب بالفعل في بعض اوقات وصف الموضوع كقولنا كل من به ذات الجذب يسعل بالفعل في بعض اوقات كونه مجنوبا هكذا ذكر في كتب المنطق في بيان التناقض بين الموجهات •

فصل الواو* المحابة بباي موحدة در لغت بمعني فرو گذاردن و با كسي معارضة كردن در بخشش و بيع كردن بكمتر از قيمت و خريدن به بيشتتر از قيمت كما في كنز اللغات وغيره • و نزد بلغاء عبارت است از گفتن چيزی مثل چيزی که دیگری گفته باشد خواه آنچيز وزن شعر باشد و يا قافيه و يا ردیفی و يا صنعتی و يا دو کس برای امتحان طبع خود و يا بالتماس دیگری بگویند و این سه نوع است و دليل انحصار آنکه مجيب يا بيش است يا کم يا برابر اگر بيش است آنرا تنبيه گویند يعني او را بيدار میکند بر قصور او و يا دیگری او را مطلع میگرداند که مي بایست این چنین گفتني و نتوانست و اگر کم است آنرا مطابقت خوانند و اگر برابرست محابة نام نهند کذا في جامع الصنائع پس محابة را دو معنی است یکی اعم دیگری اخص •

الحذو بالفتح و سکون الذال المعجمة هو عند اهل القوافي حركة ما قبل الرفع كذا في عنوان الشرف در رساله منتخب تکميل الصناعة گوید حذو حرکت ما قبل ردف و قید است مانند حرکت ما قبل الف بهار و قوار و حرکت ما قبل هاي مهر و کلچهر و رعایت تکرار حذو در قوافي واجب است مگر وقتی که روي متحرک شود بسبب حرف وصل که این هنگام نزد بيشتتر شعراء اختلاف حذويکه حرکت ما قبل قید است جائز است بشرطیکه منجر نشود بتبديل قيد بر ردف که اگر بآن منجر شود این هم جائز نیست و حذو در لغت بمعنی برابر کردن چيزی با چيزی آمده چون حرکت ما قبل ردف برابر حرکت تا سپس بود در لزوم آن را حذو نام کردند انتهى • پس این تعريف مختص بفارسيان است چراکه عربيان قيد را اعتبار نمی کنند و لهذا صاحب عنوان الشرف حذو را مختص بحرکت ما قبل ردف نمود •

المحاذاة عند المتکلمين و الحكماء الاتحاد في الوضع كشخصين تعاوبا في الوضع بالقياس الى

ثالث وسمى موازاة ايضا وهو من اقسام الوحدة على ما في شرح المواقف • وعند المحاسبين يطلق على طريق من طرق الضرب وهو ان ترسم المضروب ثم ترسم المضروب فيه تحت بحيث يكون اوله محاذيا لآخر المضروب ثم تضرب آخر المضروب في واحد واحد من مفردات المضروب فيه فتضربه اولاً في آحاد المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما وتزيد لكل عشرة واحداً على حاصل ضربه فيما يساره ثم تضع آحاد الحاصل الضرب الثاني على يسار ما وضع اولاً وتعمل بالعشرة ما عرفت وهكذا ثم تنحو آخر المضروب و تنقل المضروب فيه الى اليمين بمرتبة ان لم يكن ما قبل آخر المضروب صفراً والافتنقل بمرتبتين ا بمراتب ان كان ما قبل آخر المضروب صفراً او اصفاراً ثم تضرب آخر المضروب الذي صار محاذيا لاول المضروب فيه في كل واحد من مفردات المضروب فيه و تضع الحاصل فوقهما كما مرو هكذا الى ان يصير المضروب والمضروب فيه محاذيين مثاله المضروب هذا العدد ٧٠٧ والمضروب فيه هذا ١٢ فالحاصل هذا ٨٤٨٤ وصورة العمل هكذا

٨ ٤ ٨ ٤
٧ ٠ ٧
—————
٨ ٤ ٨ ٤

الحشو بالفتح وسكون الشين المعجمة في اللغة بمعنى درميان افتاده زائد وشران خرد ومردم

فرومايه كما في كنز اللغات • وعند النحاة هو الصلة في الباب القضية التي بهايتم الموصول تسمى صلة وحشوا • وعند اهل العروض والشعراء هو الركن الاوسط من المصراع كما في رسالة قطب الدين السرخسي وعروض سيفي • وعند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ زائدا للفائدة بحيث يكون الزائد متعينا ببقيد للفائدة خرج الاطناب و بقيد التعيين خرج التطويل الذي سماه صاحب جامع الصنائع بالحشو القبيح وهو قسمان لان ذلك الزائد اما ان يكون مفسدا للمعنى او لا يكون فالحشو المفسد كلفظ الندى في بيت ابي الطيب • شعر • ولا فضل فيها للشجاعة والندى • وصبر الفتى لولا لقاء شعوب • اى المنية يعني لا فضيلة في الدنيا للشجاعة والعطاء والصبر على الشدائد على تقدير عدم الموت وهذا يصح في الشجاعة والصبر دون العطاء فان الشجاع اذا تيقن بالخلود هان عليه الاقتحام في الحروب لعدم خوف الهلاك وكذا الصابر اذا تيقن بالدارم وبزوال الكوارث والشدائد هان عليه الصبر على المكروه لوثقه بالخلص عليه بخلاف العطاء فان الخلود يزيد في الحاجة الى المال فيزيد فضل العطاء مع الخلود • اقول قوله والندى ليس بحشو كما زعموا لان المال مخلوق لوقاية النفس عن الهلاك لانه يتوسل به الى دفع الجوع الذي يفضي الى الهلاك لان البدن بسبب اشتعال الحرارة الغريزية يتحلل ويتجفف فلو لم يصل اليه بدل ما يتحلل من المأكولات والمشروبات يشرف على الهلاك بل يهلك وايضا يتشبه بالمال الى رفع الامراض التي توصل الى الاناء لو لم يصل اليه الدواء فلا جرم ان المال وسيلة البقاء فاذا علم الجواد انه يحتاج الى المال في الحال وفي المال ومع هذا يجود به على الاغيار كان في غاية الفضل كما مدح الله تعالى الذين يبذلون اموالهم مع احتياجهم اليها بقوله يؤثرون

على انفسهم ولو كان بهم خسارة فلولم يكن الموت والردى لم يكن فضل للجلود والندى • والحشو الغير المفسد للمعنى كلفظ قبله في قول زهر بن ابي سلمى • شعر • فاعلم علم اليوم والامس قبله • ولكنني عن علم ما في غد عمي • فقوله قبله صفة الامس بتقدير الكائن قبله وهو الوصف للتاكيد وهو حشو اذ لا فائدة في التاكيد فيه بخلاف ابصرته بعيني وسمعته باذني وضربته بيدي فانه يدفع التجوز بالابصار والسماع عن العلم بلا شبهة وبالضرب عن الامر به فهذه انما يقال في مقام افتقرالى التاكيد ومثل هذا وقع في التنزيل نحو فويل لهم مما كتبت ايديهم ونحو يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم ونحو ما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها هذا كله خلاصة ما في المطول والاطول • ودر مجمع الصنائع گوید اقراض الكلام قبل التمام را حشو نامند و آنچه بود که شاعر در بيتى بمعني آغاز کند و پيش از آنکه آن معني تمام سازد سخني در ميان آرد که معني مقصود بغير اوتمام شود انگاه بتمام ساختن آن مشغول شود و اين را سه مرتبه است حشو قبیم و آن آنست که شاعر در ميان بيت لفظی آرد که زائد بر اصل مراد باشد و آوردن او بی فائده بود و شعر از سلاست برود چنانچه لفظ فرق با وجود لفظ سردرين بيت • شعر • ساقيا باده ده که رنج خمار • سرو فرق مراد درد آرد • و حشو متوسط و آن آنست که آوردن کلام معترض اگرچه زائد بر اصل مراد باشد اما در سلاست بيت نقصان نکند چنانچه لفظ اي آفتاب مرتبه درين بيت • شعر • در جنب راي روشن تو نور آفتاب • اي آفتاب مرتبه نوربست مستعار • و حشو ملیم و آن آنست که آوردن حشو سبب حسن کلام گردد و سخن را ملاحت بخشد و اين قسم اکثر دعائي مي باشد مثاله • شعر • تيغت که باد سينه خصمت نيام او • دردست تو چو با اسد الله ذوالفقار • لفظ باد سينه خصمت نيام او حشو ملیم است و اين قسم را حشو لوزينه نيز خوانند و لوزينه معرب لوزينه است انتهى • و ظاهر آنست که آنچه در مجمع الصنائع ذکر کرده اصطلاح بلغاي فرس است چراکه در اصطلاح اهل عرب حشو هميشه بي فائده مي باشد هيچ وقت مفيد نبود •

الحلاوة نزد صوفيه ظهور انوار را گویند که از راه مشاهده حاصل آید مجرد از ماده کذا في بعض الرسائل

الحشوفى العروض وهو الاجزاء المذكورة بين الصدر والعروض وبين الابتداء والضرب من البيت مثلا اذا كان البيت مرکبا من مفاعيلن ثمانی مرات مفاعيلن الاول صدر و الثاني و الثالث حشو و الرابع عروض و الخامس ابتداء و السادس و السابع حشو و الثامن ضرب و اذا كان مرکبا من مفاعيلن اربع مرات مفاعيلن الاول صدر و الثاني عروض و الثالث ابتداء و الرابع ضرب فلا يوجد فيه الحشو هكذا في رسالة السيد الجرجاني •

الحشوية بسكون الشين وفتحها وهم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسم وغيره وهم من الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل يجهلون

آيات الله على ظاهرها و يعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدتهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هولاء الى حشاء الحلقة فنسبوا الى حشاء فهم حشوية بفتح الشين • وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة اوهم هم والجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحشوية بسكون الشين نسبة الى الحشو • وقيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث في آيات الصفات التي يتعذر اجراؤها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد ويفوضون التاويل الى الله وعلى هذا اطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف انتهى • وقيل طائفة يجوزون ان يخاطبنا الله بالمهمل ويطلقون الحشو على الدين فان الدين يتلقى من الكتاب والسنة وهما حشواى واسطة بين الله ورسوله وبين الناس كذا ذكر الخفاجي في سورة البقرة في حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون الآية •

فصل الياه * التحري بالراء المهملة لغة الطلب وشرعا طلب شئ من العبادات بغالب الراي عند تعذر الوقوف على الحقيقة واما قيد بالعبادات لانهم كما قالوا التحري فيها قالوا التوخي في المعاملات كما في المبسوط كذا في جامع الرموز في فصل شروط الصلوة • وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق في كتاب الزكوة التحري في اللغة الطلب والابتغاء وهو التوخي سواء الا ان لفظ التوخي يستعمل في المعاملات والتحري في العبادات • وفي الشريعة طلب الشئ بغالب الراي عند تعذر الوقوف على حقيقته وهو غير الشك والظن فالشك ان يستوي طرفا العلم والجهل والظن ترجح احدهما من غير دليل والتحري ترجح احدهما من دليل يتوصل به الى طرف العلم وان كان لا يتوصل به الى ما يوجب حقيقة العلم واليقين انتهى كلامه •

الحصاء بفتح الحاء والصاد المهملتين وبالمد سنك ريزه قال العلامة هو جوهر حجري يتكون في المثانة والكلي والمعى والكبد والرئة لاستعمال اغذية لزجة تعقدها الحرارة الغريزية كذا في بحر الجواهر • **احصاء الاسماء الالهية** هو التحقق بها في الحضرة الوحيدة بالفناء عن الرسوم الخلقية والبقاء ببقاء الحضرة الاحدية • واما احصاؤها بالتخلق بها فهو يوجب دخول جنة الوراثة بصحة المتابعة وهي المشار اليها بقوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون • واما احصاؤها بتيقن معانيها والعمل بفحوايها فانه يستلزم دخول جنة الافعال بصحة التوكل في مقام المجازاة هكذا في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين •

الحياء بالفتح والياء المثناة التحتانية وهو انكسار وتغير يعتري الانسان من تخوف ما يعاب به او يذم على ما قال الزمخشري كذا في بحر الجواهر • وفي الشرع عبارة عن خلق باعس على ترك القبائح كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • وفي رسالة السيد الجرجاني الحياء انقباض النفس من

شيئاً وتركه حذراً عن اللوم فيه وهو نوعان نفساني وهو الذي خلقه الله تعالى في النفوس كلها كالحياة من كشف العورة والجماع بين الناس وإيماني وهو ان يمتنع المومن من فعل المعاصي خوفاً من الله تعالى، الحكاية بالكسر في اللغة باز كفتن از چيزي كما في الصراح ومعنى حكاية الحال الماضية في عرف العلماء ان يفرض ان ما كان في الزمان الماضي واقع في هذا الزمان فقد يعبر عنه بلفظ المضارع وقد يعبر عنه بلفظ اسم الفاعل وليس معناها ان اللفظ الذي في ذلك الزمان يحكى الآن على ما يلفظ به كما في قولهم دعني من تمران على ما زعمه السيد الشريف في حواشي شرح المفتاح بل المقصود حكاية المعنى وانما يفعل هذا في الفعل الماضي المستغرب كانك تحضره للمخاطب وتصوره ليتعجب عنه كما تقول رأيت الاسد فأخذ السيف فاقتله وهذا المعنى اخذه المحقق التفتازاني من كلام الكشاف حيث قال ومعنى حكاية الحال الماضية ان يقدر ان ذلك الماضي واقع في حال التكلم كما في قوله تعالى فلم تقتلون انبياء الله من قبل وقد استحسنته الرضي وذكر الاندلسي ان معناها ان تقدر نفسك كانك موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان كأنه موجود الآن هذا كله خلاصة ما ذكره الفاضل الجليلي في حواشي المطول في بحث الحال • اقول أعلم ان العدول من الماضي الى المضارع لا فائدة استحضر صورة ما مضى لان المضارع مما يدل على الحال الذي من شأنه ان يشاهد فكله تستحضر بلفظ المضارع تلك الصورة الماضية العجيبة ليحدها الحاضرون ولا يفعل ذلك الا في امر يهتم بمشاهدته لغربة او فطاعة او تنبيه او تحسين او تقبيح او تهويل او تعظيم او اهانة او غيرها كما في قوله تعالى يفتنر سحابا بعد قوله تعالى الله الذي ارسل الرياح استحضرنا لتلك الصورة البديعة الدالة على القدرة القاهرة والحكمة الباهرة يعني صورة السحاب مسخراً بين السماء والارض على الكيفية المخصوصة والانقلابات المتفاوتة هكذا في المطول في بحث لو •

الحياة بالفتح بمعنى زندگي ضد موت والحَي زنده كما في الصراح ومفهومه بديهي فانه من الكيفيات المحسوسة وقال ابن سينا ماهيات المحسوسات غنية عن التعريف واختلف في رسومها فقل هي قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض منها سائر القوى الحيوانية ومعنى الاعتدال النوعي ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه فالحياة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي ومعنى الفيضان انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي فاضت عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فهي تابعة للمزاج النوعي ومتبوعة لمعادها • وقد ترسم الحياة بانها قوة تقتضى الحس والحركة الارادية مشروطة باعتدال المزاج • واستدل الحكيم على مغايرة الحياة لقوتي الحس والحركة فقال ابن سينا هي غير قوة الحس والحركة

وغير قوة التغذية فانها توجد في العضو المفلوج اذ هي الحافظة لاجزاء عن الانفكاك وليست له قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا يفسد بالتعفن مع عدم قوة التغذية وتوجد في النبات قوة التغذية مع عدم الحياة • واجيب باننا لنسلم ان قوة الحس والحركة والتغذية مفقودة في المفلوج والذابل لجواز ان يكون الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عن القوة الموجودة فيها لمانع يمنعها عن فعلها لا لعدم مقتضي ولا نسلم ان التغذية التي في الحي موجودة في النبات لجواز ان تكون التغذية في النبات مخالفة بالماهية للتغذية في الحي هذا خلاصة ما في شرح الطوالع وشرح المواقف فعلى هذا لا توجد الحياة في النبات وقيل بوجودها في النبات ايضا لان الحياة صفة هي مبدأ التغذية والتنمية • ومنهم من ادعى تحقق الحس والحركة في النبات كما يجيء في فصل التاء من باب النون • وفي الملخص الحياة اما اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة او قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كان نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها كما اختاره ابن سينا انتهى • وفي البيضاوي في تفسير قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم الآية الحياة حقيقة في القوة الحساسة او ما يقتضيها مجاز في القوة النائمة لانها من مقدماتها وفيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انه كمالها وغايتها والموت بازائها يقال على ما يقابلها في كل مرتبة كما قال تعالى يحييكم ثم يميتكم وقال اعلما ان الله يحيي الارض بعد موتها وقال او من كان ميتا فاحيينا وجعلنا له نورا يمشي به في الناس انتهى كلامه • فائدة • شرط الحياة عند الحكماء البنية التي هي الجسم المركب من العناصر على وجه يحصل من تركيبها مزاج قالوا الحياة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح الذي هي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في الشرايين المنبثة من القلب وكذا عند المعتزلة الا ان البنية عندهم هي مجموع جواهر فردة لا يمكن الحيوان من اقل منها والاشاعة لا يشترطون البنية ويقولون يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى • قال الصوفية الحياة عبارة عن تجلي النفس وتنورها بالانوار الالهية • وفي التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان قال ابراهيم رب انني كيف تحيي الموتى ان المراد من الموتى عند اهل التصوف القلوب المسجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية انتهى • وفي القشيري في تفسير هذه الآية قال الجنيد الحي من تكون حيوته بحياة خالقه لا من تكون حيوته ببقاء هيكله ومن يكون بقاءه ببقاء نفسه فانه ميت في وقت حيوته ومن كانت حيوته به كان حقيقة حيوته عند وفاته لانه يصل بذلك الى رتبة الحياة الاملية قال تعالى لينذر من كان حيا انتهى • والمستفاد من الانسان الكامل ان الحياة هي الوجود وهي تعم المعاني والهيئات والاشكال والصور والاقوال والاعمال والمعادن والنباتات وغير ذلك قال وجود الشيء لنفسه حيوته التامة ووجوده لغيره حياة اضافية له فالحق سبحانه موجود لنفسه فهو الحي وحيوته وهي الحياة التامة والخلق من حيث الجملة موجودون بالله فحيوتهم

اضائية ولذا التحق بها الغذاء و الموت ثم ان حيوة الله تعالى فى الخلق واحدة تامة لكنهم متفاوتون فيها فمنهم من ظهرت الحيوة فيه على صورتها التامة و هو الانسان الكامل فانه موجود لنفسه وجوديا حقيقيا لا مجازيا ولا اضافيا فربه هو الحي التام الحيوة بخلاف غيره و الملائكة العليون و هم المهيمنة و من يلحق بهم و هم الذين ليسوا من العناصر كالقلم الاعلى و اللوح و غيرها من هذا النوع فانهم ملحقون بالانسان الكامل فانهم و منهم من ظهرت فيه الحيوة على صورتها لكن غير تامة و هو الانسان الحيواني و الملك و الجن فان كلا من هؤلاء موجود لنفسه يعلم انه موجود و انه كذا و كذا و لكن هذا الوجود له غير حقيقي لقيامه بغيره فربه موجود للحق لاله و كانت حيوة ربه حيوة غير تامة و منهم من ظهرت فيه لاهلى صورتها و هي باقى الحيوانات و منهم من بطنت فيه الحيوة فكل موجودا لغيره لا لنفسه كالنباتات و المعادن و المعاني و امثال ذلك فسارت الحيوة في جميع الاشياء فما موجود الا و هو حي لان وجوده عين حيوته و ما الفرق الا ان يكون تاما او غير تام بل ما تم الا من حيوته التامة لانه على القدر الذي تستحقه مرتبة فلو نقص او زاد لعدمت تلك المرتبة فمافى الوجود الا ما هو حي بحيوة تامة و لان الحيوة عين واحدة و لا سبيل الى نقص فيها و لا الى انقسام لاستحالة تجزى الجوهر الفرد فالحيوة جوهر فرد موجود بكماله في كل شىء فشيئية الشىء هي حيوته و هي حيوة الله التي قامت الاشياء بها و ذلك هو تسبيحها من حيث اسمه الحي لان كل موجود يسبح الحق من حيث كل اسم فتسبيحه من حيث اسمه الحي هو عين وجوده بحيوته و من حيث اسمه العليم هو دخولها تحت علمه و قولها له يا عالم هو كونها اعطاها العلم من نفسها بان حكم عليها انها كذا و كذا و تسبيحها له من حيث اسمه السميع هو اسماعها اياه كلامها و هو ما استحق حقائقها بطريق الحال فيما بينها و بين الله بطريق المقال و من حيث اسمه القدير هو دخولها تحت قدرته و قس على ذلك باقى الاسماء اذا علمت ذلك فاعلم ان حيوتها محدثة بالنسبة اليها قديمة بالنسبة الى الله تعالى لانها حيوته و حيوته صفة له قديمة و متى اردت ان تتعقل ذلك فانظر الى حيوتك و قيدها بك فانك لا تجد الا روحا يختص بك و ذلك هو المحدث و متى رفعت النظر في حيوتك من الاختصاص بك و ذقت من حيث الشهود ان كل حي في حيوته كما كنت فيها و شهدت سريان تلك الحيرة في جميع الموجودات علمت انها الحيوة الحق التي اقام بها العالم و هي الحيوة القديمة الالهية • و اعلم ان كل شىء من المعاني و الهيئات و الاشكال و الصور و الاقوال و الاعمال و المعادن و النباتات و غير ذلك مما يطلق عليه اسم الوجود فان له حيوة في نفسه لنفسه حيوة تامة كحيوة الانسان لكن لما حجب ذلك عن الاكثرين نزلناه عن درجة الانسان و جعلناه موجودا لغيره و الا فكل شىء له وجود في نفسه لنفسه و حيوة تامة بها ينطق و يعقل و يسمع و يبصر و يقدر و يريد و يفعل ما يشاء و لا يعرف هذا الا بطريق الذوق و الكشف و ايد ذلك الاخبارات الالهية من ان الاعمال تأتي يوم القيمة صورا تخاطب صاحبها فتقول له عملك ثم ياتيها و تطرده و تناجيه و من هذا القبيل

القبيل نطق الاعضاء والجوارح انتهى ما في الانسان الكامل • فائدة • اختلف العلماء في حيوته تعالى فذهب الحكماء و ابوالحسين البصري من المعتزلة الى انها صحة العلم والقدرة وقال الجمهور من الاشاعرة ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال صاحب الانسان الكامل انها هي وجوده لنفسه كما عرفت •

الاحياء لغة جعل الشيء حيا اي ذا قوة احساسية او نامئة • وفي عرف الشرع التصرف في ارض موات بالبناء او الغرس او الزرع او السقي او غيرها كما في الخلاصة وغيرها كذا في جامع الرموز • وعند الصوفية حصول التجلي للنفس و تنورها بالانوار الالهية كما عرفت قبيل هذا •

عين الحيوة در اصطلاح صوفيه باطن اسم حي است کسی که تحقق پیدا کرد بآن اسم خورد از آبیاتی که هرکه او را خورد هرگز نمیرد کذا في لطائف اللغات •

الحيوان بثلاث فتحات متواليات في الاصل مصدر حيي و القياس حييان قلبت الياء الثانية واوا ثم سمي ما فيه حيوة حيوانا كذا في الكشاف • وعرف بانه جسم نام حساس متحرك بالارادة فالجسم جنس والنامى فصل يخرج الاجسام الغير النامئة كالبحر ونحوه من المعادن والحساس فصل يخرج الجسم النامى الذي لا حس له كالشجرة ونحوه من النباتات والمتحرك بالارادة مساو للحساس فلا بد ان يكون احدهما ذاتيا والآخر عرضيا لامتناع التركيب من امور متساوية ولما لم يعلم ان ايهما ذاتي ذكرنا معا هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مقصد تقسيم اجزاء الماهية • وعرف ايضا بانه مركب تام متحقق الحس والارادة وقيد التحقق دفعا لما قيل من ان للنخلة احساسا كما يجيى في لفظ النبات في فصل التاء من باب النون • وعرف ايضا بانه ما يختص بالنفس الحيوانية وما سوى الانسان من الحيوانات يسمى بالحيوان الاعجم • وفي بعض الحواشي المعلقة على شرح الملخص من ان الحيوان ماله تنفس نسيمي ومنه ماله بدل التنفس النسيمي تنشق مائي فهو يقبل الماء ثم يردّه ولا يعيش بدون ذلك كالحيثان ومنه ما لا تنفس له ولا استنشاق من الكلازين •

باب الخاء المعجمة

فصل الالف الخطأ * بفتحين نقيض الصواب وقد يمد وقرئ بالقصر والمد قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وبالكسر الاثم قال تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا اي اثما كذا في الصراح والمنتخب • وفي المذهب الخطأ بالفتح خلاف صواب وكذا والمفهوم من الفتح المبين شرح الاربعين ان الخطأ يطلق على ثلاثة معان الاثم و ضد العمد و ضد الصواب قال المراد بالخطأ في قوله عليه السلام ان الله تجاوز عن اثمى الخطأ ضد العمد وهو ان يقصد بفعله شيئا فيصادف غير ما قصد لا ضد الصواب خلافا لمن زعمه لان تعمد المعصية يسمى خطأ بالمعنى الثاني وهو غير ممكن الارادة ههنا • و لفظه يمد ويقصر ويطلق على الذنب

ايضا من خطأ و اخطأ بمعنى على ما قاله ابو عبيدة • وقال غيره المخطئ من اراد الصواب فصار الى غيره و المخطئ من تعدد الى غيره انتهى كلامه • ومن قال الخطأ فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواء فقد اراد ما هو به ضد العمد ثم الخطأ بهذا المعنى يجوز المأخذة به لكن عفي عنه المأخذة تفضلا خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يؤخذ به لان المأخذة انما هي على الجناية و هي بالقصد • والجواب ان ترك التثبت منه جناية و قصد و بهذا الاعتبار جعل الاموليون الخطأ من العوارض المكتسبة • وفي الحمادية الخطأ و الصواب يستعملان في المجتهدين و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء •

حساب الخطائين عند المحاسبين اسم عمل يعلم به العدد المجهول بعد الخطائين وطريقه ان تفرض اي عدد شئت و تسميه المفروض الاول و تمتحن ذلك المفروض بشروط تفهم من كلام السائل من الزيادة و النقصان و نحوها فان طابقت كلام السائل فقد حصل المطلوب و ان اخطأت بزيادة او نقصان فهو الخطأ الاول الزائد او الناقص ثم افرض عددا آخر و هو المفروض الثاني فامتحنه بالشروط المذكورة ايضا فان اصبحت فيها و ان اخطأت فهو الخطأ الثاني ثم اضرب المفروض الاول في الخطأ الثاني و يسمى الحاصل المحفوظ الاول و اضرب المفروض الثاني في الخطأ الاول و يسمى الحاصل المحفوظ الثاني فالخطأان ان كانا متوافقين بان كانا زائدين او ناقصين فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطائين و ان كانا متخالفين بان كان احدهما زائدا و الآخر ناقصا فاقسم مجموع المحفوظين على مجموع الخطائين فالخارج من القسمة في صورتين هو المطلوب مثلا اذا قال السائل اي عدد اذا زيد عليه ربعة صار ستة فان فرضته اربعة فمجموعه مع ربعة خمسة فقد اخطأت بواحد ناقص و ان فرضته اثنين فمجموعه مع ربعة نصف واثان فقد اخطأت بنصف وثلثة ناقص فالخطأ الاول واحد ناقص و الثاني نصف وثلثة ناقص وحاصل ضرب المفروض الاول و هو الاربعة في الخطأ الثاني و هو نصف وثلثة اربعة عشرو هي المحفوظ الاول وحاصل ضرب المفروض الثاني و هو الاثنان في الخطأ الاول و هو الواحد اثنان و هو المحفوظ الثاني و لما كان الخطأان متوافقين قسمنا الفضل بين المحفوظين و هو اثنا عشر على الفضل بين الخطائين و هو نصف و اثنان فخرج اربعة و اربعة اخماس و هو المطلوب و ان فرضته اولا اربعة و ثانيا ثمانية فقد حصل الخطأ الاول واحدا ناقصا و الثاني اربعة زائدة و حاصل ضرب الاربعة في الاربعة ستة عشرو هي المحفوظ الاول و حاصل ضرب الثمانية في الواحد ثمانية و هي المحفوظ الثاني و لما كان الخطأان متخالفين قسمنا مجموع المحفوظين و هو اربعة و عشرون على مجموع الخطائين و هو خمسة فخرج اربعة و اربعة اخماس ايضا و ان شئت التوضيح مع برهان العمل فارجع الى شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين •

فصل الباء الموحدة • الخشب بفتح الخاء و الباء الموحدة عند اهل العروض اسم بحرسمي بالمخترع و ركض الخيل و المتقارب و يجيء في فصل الباء من باب القاف •

الخرب بالفتح وسكون الراء المهملة عند اهل العروض اجتماع الخرم والكف فيصير مفاعيلن مفعول بضم اللام كذا في عنوان الشرف وهكذا في عروض سيفي حيث قال خرب انداختن ميم و نون مفاعيلن است تا فاعيل بماند و مفعول بضم لام كه كلمة مستعمل است بجایش آرند و ركزیکه درو خرب واقع شود آنرا اخرب نامند و وجه تسمیه اینست كه خرب در لغت ویران کردن است و چون از اول و آخر چیزی نماند ویرانی تمام باو راه یابد •

الخرابات در لغت بمعنی شراب خانه است • و در اصطلاح صوفیه عبارت است از خراب شدن صفات بشریه و فانی شدن وجود جسمانی و روحانی • و خراباتی مرد کامل كه ازو معارف الهیه بی اختیار صادر شود • و خراب نیز خرابی عالم بشریت را گویند كهذا في بعض الرسائل • و در كشف اللغات میگوید خرابات عبارت از مظهر جلالی است كه سالك از تجلی قهار محو و فانی گردد فلما تجلی ربه للجبل جعله دكا و خرموسى صعقا كذايت از آنست • و قیل عزلت خانه پیرو مرشد را گویند كه چون مرید بجهت خود بالحاج تمام برسد آن جناب او را مست و لا یعقل گردانند • و در شرح گلشن گفته كه مراد از خرابات مقام وحدت است و خراباتی فانی را گویند كه از خود فراغت یافته و خود را بكوی نیستی درباخته باشد اضافت فعل و وصف و هستی بخود نمودن نسبت بحقیقت كفر است •

الخطاب بالكسر و تخفيف الطاء المهملة على ما فى المنتخب و هو بحسب اصل اللغة توجيه الكلام نحو الغير لانهم ثم نُقل الى الكلام الموجه نحو الغير لانهم وقد يعبر عنه بما يقع به الخطاب قال فى الاحكام الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متبهي لفهمه • فاحترز باللفظ عن الحركات و الاشارات المفهمة بالمواضعة و بالتواضع عليه عن الاقوال المهملة و بالمقصود به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا و بقوله لمن هو متبهي لفهمه عن الخطاب لمن لا يفهم كالنائم و الظاهر عدم اعتبار القيد الاخير و لهذا يلام الشخص على خطابه من لا يفهم • و الكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس فالخطاب اما الكلام اللفظي او الكلام النفسي الموجه به نحو الغير لانهم و المتبادر من عبارة الاحكام الكلام اللفظي و المراد بالخطاب في تفسير الحكم هو الكلام النفسي كما سبق • ثم الخطاب قسمان تكليفي و وضعي و قد سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء • اعلم انه قد جرى الخلاف في تسمية كلام الله تعالى خطابا فى الازل قبل وجود المخاطبين تنزيلا لما سيوجد منزلة الموجود اولا • و هو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم كان خطابا و انما اعتبر العلم و لم يقل من شأنه لفائدتين احدهما ان المتبادر منه الافهام بالقوة فلا يخرج عنه الخطاب المفهم بالفعل و ثانيتهما ان الاعتبار فيه العلم بكونه مفهما فى الجملة فما لا يفهم فى الحال و لم يعلم افهامه فى المال لا يكون خطابا بل ان كان مما يخاطب يكون لغوا بحسب الظاهر

على ذلك التقدير و ليس المراد من صيغة يفهم معنى الحال او الاستقبال بل مطلق الانصاف بالافهام الشامل لحال الكلام وما بعده • و ان قلنا انه الكلام الذي انهم لم يكن خطابا و المراد بالافهام ههنا الافهام الواقع بالفعل اعم من الماضي والحال و يبتني عليه ان الكلام حكم في الازل او يصير حكما فيما لايزال هذا كله خلاصة ما في العضدي وحاشيته للسيد الشريف والحاصل ان من قال الخطاب هو الكلام الذي يقصد به الافهام سمي الكلام في الازل خطابا لانه يقصد به الافهام في الجملة ومن قال هو الكلام الذي يقصد به انهم من هو اهل للفهم على ما هو الاصل لا يسميه في الازل خطابا • و الاكثر ممن اثبت لله تعالى الكلام النفسي من اهل السنة على انه كان في الازل امرو نهى وخبرو استخبار ونداء • و الاشعرية على انه تعالى تكلم بكلام واحد وهو الخبر ويرجع الجميع اليه لينتظم له القول بالوحدة • و ليس كذلك ان مدلول اللفظ ما وضع له اللفظ لا ما يقتضي مدلوله او يؤل اليه او يأول به والا لجاز اعتباره في الخبر ايضا فحيث يرفع الوثوق عن الوعد والوعيد لاحتمال معنى آخر من البشارة والانذار وغيرهما ومن يريد ان يأمر او ينهى او يخبر او يستخبر او ينادي يجد في نفسه قبل التلظظ معناها ثم يعبر عنه بلفظ او كتابة او اشارة و ذلك المعنى هو الكلام النفسي وما يعبر به هو الكلام اللفظي • و قد يسمى الكلام الحسي ومغايرتهما بيئة اذ المعبر به قد يختلف دون المعنى والفرق بين الكلام النفسي والعلم هو ان ما خاطب به مع نفسه او مع غيره فهو كلام والا فهو علم • ونسبة علمه تعالى الى جميع الازمنة على السوية فيكون جميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كالحاضر في زمان واحد فيخاطب بالكلام النفسي مع المخاطب النفسي ولا يجب فيه حضور المخاطب الحسي فيخاطب الله تعالى كل قوم بحسب زمانه وتقدمه وتأخره مثلا اذا ارسلت زيدا الى عمرو تكتب في مكتوبك اليه اني ارسلت اليك زيدا مع انه حين ما تكتبه لم يتحقق ارسال فتلاحظ حال المخاطب وكما تقدر في نفسك مخاطبا فتقول له تفعل الآن كذا وستفعل بعده كذا ولا شك ان هذا المضي والحضور والاستقبال انما هو بالنسبة الى زمان الوجود المقدر لهذا المخاطب لا بالنسبة الى زمان المتكلم ومن اراد ان يفهم هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان يجد هذا المعنى معاينة وهذا سر هذا الموضع والله الموفق هكذا في كليات ابي البقاء • وتايل الخطاب عند الاصوليين هو مفهوم المخالفة وفحوى الخطاب والحق الخطاب عندهم هو مفهوم الموافقة والبعض فرق بينهما و يجيى في لفظ المفهوم في فصل الميم من باب القاء •

الخطابة بالفتح بمعنى فريقتي بزبان كما في الصراح وعند المنطقيين والحكماء هو القياس المؤلف من المظنونات او منها ومن المقبولات و يسمى قياسا خطابيا ايضا ويسمى اشارة عند المتكلمين مرشح بذلك السيد الشريف في حاشية شرح الطوالح وصاحب هذا القياس يسمى خطيبا والغرض منه ترغيب الناس فيما ينفعهم من امور معاشهم ومعادهم كما يفعله الخطباء والوعاظ • أعلم انهم خصوا الجديل

والخطابة بالقياس لانهم لا يبحثون الا عنه والافهما قد يكونان استقرارا وتمثيلا هكذا في شرح الشمسية وحواشيه •
وفي المحاكمات الاقناعي يطلق على الخطابي وهو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات انتهى •
وقول العلماء هذا مقام خطابي اي مقام يكتفى فيه بمجرد الظن كما وقع في المطول • ثم أعلم ان خطابات القرآن على انحاء شتى فكل خطاب في القرآن بقل فهو خطاب التشريف وخطاب العام والمراد به العموم نحو الله الذي خلقكم وخطاب الخاص والمراد به الخصوص نحو يا ايها الرسول وخطاب العام والمراد به الخصوص نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم لم يدخل فيه غير المكلفين وخطاب الخاص والمراد به العموم نحو يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وخطاب المدح نحو يا ايها الذين آمنوا وخطاب الذم نحو يا ايها الذين كفروا وخطاب الكرامة نحو يا ايها النبي وخطاب الاهانة نحو انك رجيم وخطاب الجمع بلفظ الواحد نحو يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم وبالعكس نحو يا ايها الرسل كلوا من الطيبات وخطاب الواحد بلفظ الاثنين نحو القيا في جهنم وبالعكس نحو فمن ربكما يا موسى اي يا هارون وخطاب الاثنين بلفظ الجمع نحو ان تبوأ لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة وبالعكس نحو القيا في جهنم وخطاب الجمع بلفظ الواحد نحو وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعلمون وبالعكس نحو وقيموا الصلوة وبشر المؤمنين وخطاب العين والمراد به الغير نحو يا ايها النبي اتق الله ونحو لئن اشركت ليحبطن عملك وبالعكس نحو ولقد انزلنا اليكم كتابا فيه ذكركم وخطاب عام لم يقصد به معين نحو ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم وخطاب التخصيص ثم العدول الى غيره نحو فان لم يستجيبوا لكم فخطب به النبي و امته ثم قيل للكفار فاعلموا بدليل فهل انتم مسلمون وخطاب التلويح وهو الالتفات وخطاب التهييج نحو وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين وخطاب الاستعطاف نحو يا عبادي الذين اسرفوا وخطاب التجذب نحو يا ايت لم تعبد الشيطان وخطاب التعجيز نحو فأتوا بمورة من مثله وخطاب المعدوم وهو لا يصح الا تبعا للموجود نحو يا بني آدم وخطاب المشافهة وهو ليس بخطاب لمن بعدهم وانما يثبت لهم الحكم بدليل آخر من نص او اجماع او قياس فان الصبي والمجنون لما لم يصلحا لمثل هذا الخطاب فالمعدوم اولى هكذا في كليات ابي البقاء •

الخطبة بالضم هي عبارة عن كلام مشتمل على البسملة والحمدلة والمثناء على الله تعالى بما هو اهله والصلوة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وتكون في اول الكلام • ثم خطبة المنابر غير خطبة الدفاتر لان خطبة المنابر تشتمل على ما ذكرنا مع اشتغالها على الرمية بالتقوى والوعظ والتذكير ونحو ذلك بخلاف خطبة الدفاتر فانها بخلاف ذلك كذا في العيني شرح صحيح البخاري في شرح الحديث الاول • أعلم ان خطبة الكتب ان الحقت بها بعد تصنيفها وتاليها بان الف المؤلف كتابه اولاً ثم الحقه الخطبة تسمى خطبة الحاقية وان كتب اولاً ثم الف الكتاب تسمى خطبة ابتدائية •

الخطيب هو صاحب الخطبة و من يقرأ الخطبة •

الخطابية بالفتح فرقة من غلاة الشيعة اصحاب ابي خطاب الاسدي و هو نسب نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه وقالوا الائمة انبياء و ابو الخطاب نبي و زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك و قالوا الائمة آلهة و الحسنان ابنا الله و جعفر الصادق آله لكن ابا الخطاب افضل منه و من علي و هؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم علي مخالفيهم و قالوا الامام بعد قتل ابي الخطاب معمر ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمر كما كانوا يعبدون ابا الخطاب و قالوا الجنة نعيم الدنيا و النار آلامها و الدنيا لا تفني و استباحوا المحرمات و ترك الفرائض و قيل الامام بعد قتله بزيح و قالوا ان كل مؤمن يوحى اليه و في اصحاب بزيح من هو خير من جبرئيل و ميكائيل و هم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت و قيل الامام بعد قتل ابي الخطاب عمر بن بنان العجل الا انهم يموتون كذا في شرح المواقف فلجنة الله تعالى على هؤلاء لعنا اشد من اللعن على اليهود •

فصل الثاء المثلثة * الخبث بالضم و سكون الموحدة هو النجاسة الحقيقية كما ان الحدث هو النجاسة الحكيمة كما مر •

الخبث بمعنى يلبس و في شرح المصاييح في اول كتاب البيع الخبيث في الاصل ما يكره لردائه و يستعمل للحرام من حيث كرهه الشارع و استرداه كما يستعمل الطيب للحلال قال الله تعالى و لا تبدلوا الخبيث بالطيب اي الحرام بالحلال و للردي من المال قال الله تعالى و لا تيسموا الخبيث منه تنفقون اي الردي من المال فيشتمل الخبيث على هذا المعنى للمكروه و لو تنزيها •

الخنثى بالضم و سكون النون هي فعلى من الخنث بالفتح و السكون و هو اللين و التكر و الفها المقصورة للتانيث و كان القياس ان توصف بالموثث و يوثث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث فلم يلحقوا علامة التانيث في وصفه و ضميره تغليباً للذكورة و قالوا انه شرعا ذوفر ج و ذكر اي مولود له آلة المرأة و الرجل و بعبارة أخرى ذو فرجين اذ الفرج شامل لهما و من لم يكن له شئ منهن و خرج بوله من ستره فليس بخنثى ولذا قال الشيخان انا لاندري اسمه كما في الاختيار و قال محمد رح انه في حكم الخنثى • و قيل باطلاق الخنثى عليه ايضاً فان بلغ الخنثى من حيث السن و لم تظهر منه علامة الذكورة و لا علامة الانوثة فيسمى خنثى مشكلاً هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز •

فصل الجيم * الخروج بالضم و تخفيف الراء المهملة في اللغة ضد الدخول • و عند اهل القواني

احد حروف المد واللين الذي يكون بعد الوصل اذا تحرك كذا في عنوان الشرف و ضمير تحرك راجع

الى الوصل • ولا يتحرك من حروف الوصل الا الهاء و حينئذ يلزمها خروج كما وقع في بعض الرسائل لاهل العرب • و اين اصطلاح عربيان است و اصطلاح فارسيان آنست كه در جامع الصنائع آرد كه خروج حرفي را گویند كه بعد از وصل در آید و حرف وصل متحرك نباشد چون یای كاریم و باریم و گاه باشد كه متحرك باشد چون یای افكنیم و بشكنیم درین بیت • شعر • تا چند بسنگ لاخ غم افكنیم • و ز سنگ ستم شیشه دل بشكنیم • انتهى • و صاحب معیار الاشعار گفته اولی آنست كه هرچه بعد از روي و وصل آید جمله را از حساب ردیف شمرند و این سخن خلاف متعارف است چرا كه مشهور است كه هرچه بعد از روي مذکور شود مادام كه كلمه علیحده یا بمنزله كلمه علیحده نباشد ردیف نیست و رعایت تكرار خروج در قوافی واجب است كذا في منتخب تكمیل الصناعة •

الخارج هو يطلق على معان منها مقابل ذی الید و ذو الید هو المتصرف فی الشیء بحیث ینتفع به من عینه فالخارج هو الخارج عن التصرف و غیر ذی الید هكذا یتفاد من جامع الرموز في كتاب الدعوى و بهذا المعنى یمتعمل في عرف الفقهاء كثيرا • و منها ما یخرج عن قصة عدد على عدد و هو مصطلح المحاسبين و یجئ في لفظ القسمة • و منها ما لیس بجزء الماهية و لانفسها و یسمى عرضيا ایضا و یقابله الذاتي و یعرف الذاتي بما لیس بخارج عن الشیء حتی یشتمل ما هو جزء الشیء و ما هو عين الشیء فیدخل الجنس و الفصل و النوع بخلاف ما قیل انه ما دخل فی الشیء فانه لا یشتمل النوع • و منها مقابل الذهن كما یجئ في فصل النون من باب الذال المعجمة • و منها الخارج عن التعقل و یسمى بالواقع و یجئ في فصل العين من باب الواو ایضا و هذا هو المراد بالخارج الذي یدور علیه الصدق و الكذب اذ لو ارید به الخارج المقابل للذهن لم یشتمل الصادق و الكاذب الذهنيين مرح بهذا صاحب الاطول في مبحث صدق الخبر • و منها الحس كما یجئ في لفظ الماهية في فصل الالف من باب المیم • و منها ما هو مصطلح اهل الرمل و یجئ في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشین المعجمة • و منها ما هو مصطلح اهل الهيئة و یسمى بالخارج المركز و هو فلك جزئي شامل للأرض مركزة خارج عن مركز العالم محدب سطحیه یماس بحدب سطحی الفلك الآخر الذي هو داخل في تحته على نقطة مشتركة بينهما مسماة بالأوج و مقعر سطحیه یماس بمقعر سطحی ذلك الفاك الآخر على نقطة مقابلة للنقطة الاولى مسماة بالحضيض • فالفلك جنس یشتمل جميع الانلاك • و الجزئي فصل یخرج فلك الكلي و الشامل للأرض یخرج فلك التدوير • و قولنا مركزة خارج عن مركز العالم احتراز عن الموافق المركز مثل المائل و الجوزهر و القید الاخير لیس لاحتراز اذ لا یوجد فلك خارج المركز لا یماس محدب سطحیه بمقعر سطحی الفلك الذي هو في تحته و لا یماس مقعر سطحیه بمقعر سطحیه بل لدفع توهم من یوهم ذلك الوهم و لتحقيق شكله و هیئته • ثم الافلاك الخارجة المراكز التي لغير الشمس و غیر الخارج الاول

لعطارد وهي الافلاك التي فيها مراكز التدوير تسمى بالحوامل ايضا لحملها مراكز التدوير • واما الخارج الاول لعطارد فيسمى بالمدير هذا هو المطابق بشرحي الملخص للقاضي والسيد السند • وقيل الفلك الذي يكون التدوير فيه يسمى في الاصطلاح حامل التدوير لا خارج المركز • قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان منطقة الخارج المركز قد سماها القدماء اولا بالحامل لحملها مراكز التدوير ثم المتأخرون سموا خارج المركز بالحامل لان عليه دائرة مسماة بالحامل انتهى • اعلم انهم قسموا الافلاك الخارجة المراكز والتدوير كل واحد منها اربعة اقسام مختلفة في العظم والصغر وسموا كل قسم نطاقا ويجئ في لفظ التدوير •

الخارجي بيا النسبة يطلق على معان منها من كان معتقدا لمذهب الخوارج وتسمى بالخارجية وهم فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم سبع الحكيمة والبيهشية والازراقية والنجدات والصغرية والاباضية والعجاردة وتفسير كل في موضعه • ومنها مقابل الذهني ويجئ في لفظ الوجود في فصل الدال من باب الواو • ومنها القضية التي يكون الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط وربما يزداد التاء وقد سبق في لفظ الحقيقي في فصل القاف من باب الحاء •

المخرج اسم ظرف من الخروج هو عند القراء والصرفيين عبارة عن موضع خروج الحرف وظهوره وتميزه عن غيره بواسطة صوت • وقيل المخرج عبارة عن الموضع المولد للحرف والاول اظهر كذا في تيسير القارئ والدقائق الحكيمة • ومعرفة المخرج تحصل بان تسكنه وتدخل عليه همزة الوصل وتنظراين ينتهي الصوت فحيث انتهى فثم مخرجه الا ترى انك تقول آب وتسكت فتجد الشفتين قد انطبقت احدهما على الأخرى كذا في بعض شروح الشافية • فائدة • اختلفوا في مخارج الحروف فالصحيح عند القراء ومتقدمي النحاة كالخليل انها سبعة عشر وقال كثير من الفريقين ستة عشر فاسقطوا مخرج الحروف الجوفية وهي حروف المد واللين وجعلوا مخرج الالف من اقصى الحلق والواو من مخرج المتحركة وكذا الياء وقال قوم اربعة عشر فاسقطوا مخرج النون واللام والراء وجعلوها من مخرج • قال ابن الحاجب وكل ذلك تقريبا والا فلكل حرف مخرج لان الصوت الساذج الذي هو محل الحروف والحروف هيئة عارضة له غير مخالف بعضها بعضا حقيقة بل بحسب الجهارة واللين والغلظة الى غير ذلك ولا اثر لمثلها في اختلاف الحروف لان الحرف الواحد قد يكون مجهورا وخفيا فاذا كان ساذج الصوت الذي هو مادة الحرف ليس بانواع مختلفة فلولا اختلاف اوضاع آلة الحروف اي مواضع تكونها في اللسان والحلق والسن والنطق والشفة وهي المصاة بالمخارج لم تختلف الحروف اذ لا شئ هنا يمكن اختلاف الحروف بسببه الا مادتها وآلتها • ويمكن ان يقال ان اختلافها مع اتحاد المخرج بسبب اختلاف وضع الآلة من شدة الاعتماد وسهولته وغير ذلك فلا يلزم ان يكون لكل حرف مخرجا * **تفصيل المخارج** * المخرج الاول الجوف لحروف المد واللين • الثاني اقصى الحلق للهمزة والهاء • الثالث وسطه للعين

والحاء المهملتين • الرابع ادناه من الغم للغين والحاء • الخامس اقصى اللسان مائلي الحلق وما فوقه من الحنك للقاف • السادس اقصاد من اسفل مخرج القاف قليلا وما يليه من الحنك للكاف • السابع وسطه بينه وبين وسط الحنك للجيم والشين المعجمة والياء • الثامن للضاد المعجمة من اول حافة اللسان وما يليه من الاضراس من الجانب اليسر وقيل من اليمين • التاسع للام من حافة اللسان من ادناها الى منتهى طرفه وما بينها وبين ما يليها من الحنك الاعلى • العاشر للنون من طرفه الاسفل من اللام قليلا • الحادي عشر للراء من مخرج النون لكنها ادخل في ظاهر اللسان • الثاني عشر للطاء والذال المهملتين والتاء المثناة الفوقانية من طرفه واصل الثنايا العليا مصعدا الى جهة الحنك الاعلى • الثالث عشر لحروف الصفير الصاد والسين والزاء بين طرف اللسان وفريق الثنايا السفلى • الرابع عشر للطاء والذال والتاء المثناة من بين الثنايا العليا • الخامس عشر للفاء من باطن الشفة السفلى واطراف الثنايا العليا • السادس عشر للهاء الموحدة والميم والواو غير المدية من الشفتين • السابع عشر للخيشوم للغنة في الادغام والنون والميم الساكنة وان شئت الزيادة فارجع الى الاتقان وشرح الرضي للشافعية • والمخرج عند المحاسبين عدد يخرج منه الكسر قالوا اذا جرت الواحد الصحيح باجزاء معينة سمي مجموع تلك الاجزاء مخرجا وسمي بعض من تلك الاجزاء كسرا لكن المعتبر عندهم في المخرج اقل عدد صحيح يخرج منه الكسر وانما اعتبروا ذلك للسهولة في الحساب فالمعتبر في مخرج الربع مثلا هو الاربعة اذ هي اقل عدد صحيح يخرج منه الربع لا غير كالثمانية و الستة عشر والاربعة والعشرين مثلا وان كان الربع يخرج منها ايضا • ومخرج درام اصطلاح اهل جفر حرفي است كه حامل شود از مدخل چنانكه در فصل لام از باب دال مهمله مذکور خواهد شد •

الخارج بالكسر في اللغة ما حصل من ريع ارض او كرائها او اجرة غلام ونحوها ثم سمي ما ياخذ به السلطان فيقع على الضريبة والجزية و مال الفيء كما في الازهاير وفي الغالب يختص بضريبة الارض كما في المفردات • وخارج الاراضي نوعان الاول خارج مقاسمة بالاضافة وهو جزء معين من الخارج يوضع الامام عليه كما يوضع ربع او ثلث ونحوهما ونصف الخارج غاية الطاقة والثاني خارج موظف بالاضافة ايضا ويجوز ان يكون تركيبا وصفيا ويسمى خارج الوظيفة والموظفة ايضا وهوشين معين من النقد او الطعام يوضع الامام عليه كما وضع عمر رضي الله عنه على سواد العراق لكل جريب صاعا من براوشعير ودرهما كذا في جامع الرموز في كتاب الزكاة • وفي فتح القدير حقيقة الخارج هو خراج الارض لانه اذا اطلق الخارج فانما يتبادر منه خراج الارض ولا يطلق على الجزية الا مقيدا فيقال خراج الرأس و علامة المجاز لزوم التقييد انتهى • لكن في جامع الرموز الجزية تسمى بالخارج وخارج الرأس انتهى • فهذا صريح في جواز اطلاق الخارج على الجزية بلا تقييد •

الخارج بالضم كغراب هو في اصطلاح جمهور اطباء كل ورم اخذ في جمع المدة سواء كان حارا

او باردا • ومنهم من ذهب الى ان الخراج مخصوص بالاورام الحارة اذا اخذت في الجمع دون الباردة كذا قال العلامة • وقال مولانا نفيس الخراج روم حار كبير في داخله موضع تنصب اليه المادة وتقيح كذا في بحر الجواهر والمدّة قيل هي القيم وقيل بالفرق بينهما كما تذكر في موضعها وفي الموجز الفرق بينه وبين الدبيلة ان الدبيلة روم في داخله موضع تنصب اليه المادة واما الخراج فهو ما كان مع ذلك حارا واذا رأيت مع الورم حرقا و ضربانا كثيرا وانغمازا تحت الإصبع فهو خراج ويعرف موضع المدّة بانه اذا عصر احس الشيء يتحرك باصبع اخرى توضع تحته •

تخريج المناط هو عند الاصوليين الاخالة و المناسبة و يجيى في فصل الباء من باب النون •
الاختلاج هو حركة العضو كما في المنتخب قال الاطباء هو حركة عضلانية بغير ارادة وقد يتحرك معها ما يلتصق بها من الجلد ويسرع انقضائها كذا في بحر الجواهر • والفرق بينه وبين الرعدة يجيى في فصل الشين المعجمة من باب الراء • واختلاج القلب هو ان يتحرك القلب حركة منكرة لفرط الامتلاء • واختلاج المعدة هو حركة شبيهة بالخفقان تحدث في المعدة لا كما تحدث في الاعضاء العضلانية كذا في حدود الامراض •

فصل الدال المهملة * الخوذة هي البيضة وقد سبق ذكرها في فصل الضاد المعجمة من

باب الباء الموحدة •

فصل الراء المهملة * الخبر بفتح الخاء و الباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف

للحديث وقيل مباين له وقيل اعم من الحديث مطلقا وقد سبق في فصل الثاء المثناة من باب الخاء المهملة • وعند النحاة هو المجرد المسند الى المبتدأ وقد سبق في لفظ المبتدأ في فصل الالف من باب الباء الموحدة و خبران و اخواتها عندهم هو المسند من معمولها وعلى هذا فقس خبرا التي لنفي الجنس وخبر ما ولا المشبهتين بليس وخبر كان و اخواتها وغير ذلك كما في الكافي • وقد اطلق لفظ الخبر عند اهل البيان و الاصوليين والمنطقيين والمتكلمين وغيرهم على الكلام التام الغير الانشائي فمن لم يثبت الكلام النفسي يطلقه على الصيغة التي هي قسم من الكلام اللفظي اللساني لا غير واما من اثبت الكلام النفسي فيطلقه على الصيغة وعلى المعنى الذي هو قسم من الكلام النفسي ايضا فعلى هذا الخبر هو الكلام المخبر به وقد يقال بمعنى الاخبار ابي الكشف والاعلام كما في قولهم الصدق هو الخبر عن الشيء على ما هو به صرح بذلك في المطول • والمفهوم من بعض كتب اللغة كالمختص ان هذين المعنيين لغويان حيث ذكر فيه خبر بفتحتين آكا هي و سخن كه بدان اعلام كنند ولا يبعد ان يكون ما ذكره العلماء تحقيقا للمعنى اللغوي فانهم كثيرا ما يحققون المفهومات اللغوية كتعريف الحكماء للحرارة والبرودة كما مروا تفسيرهم للوجود والامكان والامتناع والوجوب والقدم ونحو ذلك ويؤيد ذلك ما قيل من ان العلماء اختلفوا

في تحديد الخبر فقل لا يحد لعصره وقيل لانه ضروري وقيل يحد واختلوا في تحديده فقال القاضي والمعتزلة هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب • واعترض عليه بان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا وذلك محال وايضا يرد كلام الله تعالى سواء اريد الاجتماع او اكتفي بالاحتمال لانه لا يحتمل الكذب • واجيب بان المراد دخوله لغة اي لو قيل فيه صدق او كذب لم يخطأ لغة وكل خبر كذلك وان امتنع صدق البعض او كذبه عقلا لكن يرد عليه ان الصدق لغة الخبر الموافق للمخبر به والكذب خلافه وهو الخبر المخالف للمخبر به فهذا عرفهما اهل اللغة فهما لا يعرفان الا بالخبر فتعريف الخبر بهما دور واما ما قيل في جوابه ان ذلك انما يرد لو فسر الصدق والكذب بما ذكرتم اما لو فسرنا بمطابقة النسبة الالفاظية والانتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور اصلا فلا يجدي نفعا ان هذا انما يصح لو لم يعرفوا الخبر بما يدخله الصدق والكذب لغة فبعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه ان يرد عليه انهما الحكم بالصدق والكذب فما فعل الا ان اوسع الدائرة وقيل هو ما يحتمل الصدق والكذب وبهذا عرفه المنطقيون ايضا ولا يلزم الدور ولا خروج كلام الله تعالى ان المعتبر الاحتمال بالنظر الى ماهية مفهوم الخبر مع قطع النظر عما عداه • ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها • وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشتمل الخبر النفسي وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر وغيره لان المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقتها وبكذبها ان خالفته وليس الامر ونحوه كذلك هكذا يستفاد من كشف البزدوي والعصدي وحواشيه وسيتمضم ذلك غاية اتضاح في لفظ الصدق في فصل القاف من باب الصاد المهملة ولفظ القضية في فصل الياء من باب القاف • فائدة • لا شك ان قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم كقولك زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم او كون المخبر عالما به اي بالحكم كقولك قد حفظت التوراة لمن حفظ التوراة ويسمى الاول اي الحكم من حيث انه يستفيدة المخاطب من الخبر فائدة الخبر لا من حيث انه يفيد المخاطب كما تشعر به عبارة البعض لان الفائدة لغة ما استفدته من علم او غيره ويسمى الثاني اي كون المخبر عالما به لازم فائدة الخبر كذا في الاطول في بحث الاسناد • فائدة • اعلم ان الحدائق من النجاة واهل البيان وغيرهم قاطبة متفقون على انحصار الكلام في الخبر والانشاء وانه ليس له قسم ثالث • وادعى قوم ان اقسام الكلام عشرة نداء ومسئلة وامر وتشنع وتعجب وقسم وشرط ووضوع وشك واستفهام • وقيل تسعة باسقاط الاستفهام لدخوله في المسئلة • وقيل ثمانية باسقاط التشنع لدخوله فيها وقيل سبعة باسقاط الشك لانه من قسم الخبر • وقال الاخفش هي ستة خبر واستخبار وامر ونهي ونداء وتمن • وقال بعضهم خمسة خبر واستخبار وامر

وتصريح طلبه ونهائه • وقال قوم اربعة خبروا واستخباروا وطلبوا ونداء • وقال كثيرون ثلثة خبروا وطلبوا وإنشاء قالوا لان الكلام اما ان يحتمل التصديق والكذب اولا الاول الخبر والثاني ان اقترن معناه بلفظه فهو الانشاء وان لم يقترن بلفظه بل تأخر عنه فهو الطلب والمحققون على دخول الطلب في الانشاء وان معنى اضرب مثلا وهو طلب الضرب مقترن بلفظه واما الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الطلب لانفسه • وقال بعض من جعل الاقسام ثلثة الكلام ان اناك بالوضع طلبا فلا يخلوا اما ان يطلب ذكر الماهية او تحصيلها او الكف عنها الاول الاستفهام والثاني الامر والثالث النهي وان لم يقد طلبا بالوضع فان لم يحتمل الصدق والكذب يسمى تنبيها وإنشاء لانك نبهت به على مقصودك وإنشائه اي ابتكرته من غير ان يكون موجودا في الخارج سواء افاد طلبا بالازم كالتمني والترجي والنداء والقسم اولا كانت طالق وان احتملها من حيث هو فهو الخبر كذا في الاتقان ويجوز ما يتعلق بهذا في لفظ المركب في فصل الباء من باب الراء • ويسمي ابن الحاجب في مختصر الاصول غير الخبر بالتنبيه وادخل فيه الامر والنهي والتمني والترجي والقسم والنداء والاستفهام • قال المحقق التفتازاني هذه التسمية غير متعارف • فائدة • صيغ العقود نحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت لاشك انها في اللغة اخبار وفي الشرع تستعمل اخبارا ايضا انما النزاع فيها اذا قصد بها حدوث الحكم وإيجاده وقد اختلف فيها والصحيح انها إنشاء لصدق حد الانشاء عليها لانها لا تدل على الحكم بنسبة خارجية فان بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا يوجد فيه احتمال الصدق والكذب اذ لو حكم عليه باحدهما كان خطأ قطعاً وتحقيقه يطلب من العضدي وحواشيه

*** التقسيم *** يقسم الخبر الى ما يعلم صدقه و الى ما يعلم كذبه و الى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه القسم الاول وهو ما يعلم صدقه اما ضروري او نظري والضروري اما ضروري بنفسه اي بنفس الخبر فانه هو الذي يفيد العلم الضروري لمضمونه وهو المتواتر واما ضروري بغيره اي استفيد العلم الضروري لمضمونه من غير الخبر وهو الموافق للعلم الضروري نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر الله وخبر رسوله وخبر اهل الاجماع والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات فان ذلك كله قد علم وقوع مضمونه بالنظر • القسم الثاني وهو ما علم كذبه وهو كل خبر يخالف لما علم صدقه من الاقسام المذكورة • القسم الثالث وهو ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فقد يظن صدقه كخبر العدل وقد يظن كذبه كخبر الكذوب وقد لا يظن صدقه ولا كذبه كخبر مجهول الحال • وقد خالف في هذا التقسيم بعض الظاهرية فقال كل خبر لا يعلم صدقه فهو كذب قطعاً وفعادة ظاهره • وايضا ينقسم الى متواتر وآحاد فالمتواتر خبر بلغت رواته مبلغا احالت العادة توافقه على الكذب كما يجيى في محله والآحاد خبر لم ينته الى هذه المرتبة • وفي شرح النخبة خبر الواحد في اللغة ما يرويه شخص واحد وفي اصطلاح المحدثين خبر

لم يجمع بشروط القواترغية و هو يشتمل المشهور و العزيز و الغريب و المقبول و المردود • أعلم أن خبر الرسول صلى الله عليه وسلم في اصطلاح الاصوليين على ثلاثة اقسام الأول المتواتر و هو الخبر الذي رواه قوم لا يتوهم توافقه على الكذب عادة و يدوم هذا الحد من قرن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الى يومنا هذا فيكون آخره كاوله و اوله كآخره و اوسطه كطرفيه يعني يستوي فيه جميع الأزمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى الناقل الاخير كنقل القرآن و الصلوة الخمس و انه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا و الثاني المشهور و هو ما كان من الآحاد في القرن الاول ثم انتشر حتى ينقله قوم لا يتوهم توافقه على الكذب و هو القرن الثاني و من بعدهم و انه يوجب علم طمأنينة اي يرجح جهة الصدق فهو دون المتواتر و فوق الواحد و الثالث الخبر الواحد و هو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا و لا عبرة للعدد فيه بعد ان يكون دون المتواتر و المشهور و انه يوجب العمل دون العلم اليقين هكذا في نور الانوار • أعلم أن اهل العربية اتفقوا على ان الخبر محتمل للصدق و الكذب و هذا الكلام ايضا يحتمل الصدق و الكذب و لا تفصي عنه الا بان يقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر فله اعتباران أحدهما من حيث ذاته مع قطع النظر عن خصوصية كونه خبرا جزئيا و ثانيهما من حيث عروض هذا المفهوم له فثبوت الاحتمال له بالاعتبار الثاني لا ينافي عدم لزوم الاحتمال بالاعتبار الاول كالاعتبار المتصور و اذا عرفت هذا فاعرف ان الخبر هو الكلام الذي يقبل الصدق و الكذب لاجل ذاته اي لاجل حقيقته اي من حيث ان فيه اثبات شئ شئ او نفيه عنه من غير نظر الى الخارج و الى خصوصية المخبر نحو خبر الله تعالى و الى البرهان الذي يخصه بالصدق و يرفع احتمال الكذب نحو العالم حادث و بالعكس نحو العالم قديم و ايضا من غير نظر الى خصوص المادّة التي تعلق بها الكلام كان يكون من الامور الضرورية التي لا يقبل اثباتها الا الصدق و لا يقبل نفيها الا الكذب نحو اجتماع النقيضين باطل • ثم ان الخبر بالنظر لما يعرض له اما مقطوع بصدقه كالمعلوم ضرورة كالواحد نصف الاثنان او استدلالا نحو العالم حادث و كخبر الصادق و هو الله تعالى و رسوله و اما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة نحو و السماء اسفل و الارض فوق او استدلالا نحو العالم قديم هكذا في كليات ابى البقاء •

الأخبار هو عند المحققين مرادف للتحديث و قيل مغاير له و قد سبق في فصل الثاء المثلثة من باب الحاء • و عند اهل العربية يطلق على الخبر و هو الكلام الذي لنفسه خارج تطابقه و لا تطابقه • و قد يطلق على القاء هذا الكلام و هو فعل المتكلم اي الكشف و الاعلام و هذا ظاهره • و اما المعنى الاول فقد قال سعد الملة في التلويح في تعريف اصول الفقه المركب التام المحتمل للصدق و الكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية و من حيث احتماله الصدق و الكذب خبرا و من حيث افادته الحكم اخبارا و من حيث كونه جزء من الدليل مقدمة و من حيث يطلب بالدليل مطلوبا و من حيث يحصل من الدليل

الخبرية • الاستخبار • الخدر • التخدير (٤١٣) المخدر • الخنازير • الاختصار

نتيجة ومن حيث يقع في العلم و يسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات انتهى •

الخبرية فرقة من الامامية وقد سبق ذكرها في فصل الميم من باب الالف •

الاستخبار عند اهل العربية هو الاستفهام وهو طلب الفهم • وقيل الاستخبار ما سبق اولا ولم يفهم
حق الفهم فاذا سالت عنه ثانيا كان استفهاما حكاه ابن فارس في فقه اللغة كذا في الالتفات في انواع
الانشاء • وفي بعض الكتب الاستخبار هو طلب الخبر •

الخدر بفتح الخاء والذال المهملة بمعنى سستي اندام و باطل شدى حس لس قال الشيخ
هو علة آلية تحدث في حس لس بها آفة اما بطلانا او نقصانا • واعلم ان كثيرا من المتأخرين يخصصون
الخدر بنقصان الحس فقط وفي بعض انواع الخدر يحس الانسان في العضو شبيها بحركة الذمل كذا
في بحر الجواهر •

التخدير هو مقابل اللذع وهو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس والحركة
باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجيى في فصل العين المهملة من باب اللام •
المخدر على صيغة اسم الفاعل من التخدير عند اطباء دواء يجعل الروح الحساس او المحرك
للعضو غير قابل لتأثير القوة النفسانية قبولا تاما كالاميون كذا في الموجز في فن الادوية •

الخنازير جمع خنزير بكسر الخاء و سكون النون وكسر الزاء المعجمة بعدها ياء تحتانية ساكنة
وهي عند اطباء اورام صغار صلاب تتمكن في مواضعها ولا تتحرك و تكون على لون البدر كذا في
بحر الجواهر • وفي شرح القانون في الخنازير اورام سلعة متشبثة باللحم غير بثرية اكثرها في العنق •

الاختصار بالصاد المهملة هو عند بعض اهل العربية مرادف للايجاز وقيل اخص منه لانه خاص
بحذف الجمل بخلاف الاجاز • وقيل الاجاز عند السكاكي ما يكون بالنسبة الى المتعارف والاختصار
عنده ما يكون بالنسبة الى مقتضى المقام ويجيى في فصل الزاء المعجمة من باب الواو • وقال عبد العلي

البرجندي في حاشية شرح الملخص الاجاز بيان المعنى المقصود باقل ما يمكن من اللفظ من غير حذف
والاختصار عبارة عن الحذف مع قرينة تدل على خصوص المحذوف والاقتصار عبارة عن حذف لا يكون كذلك
وقد يستعمل الاختصار مرادفا للايجاز انتهى • وقد يراد بالاختصار الحذف بدليل وبالاقتصار الحذف بغير

دليل كما سبق في لفظ الحذف • فعلى هذا يكون الاختصار اعم مما ذكره عبد العلي البرجندي لانه يشتمل
الحذف لقرينة لا تدل على خصوص المحذوف ايضا بخلاف ما ذكره • وفي بعض الحواشي المتعلقة على الضوء
ما حاصله الاقتصار ترك بعض الشيء نسبيا منسيا كانه لم يكن كترك الفاعل في المجهول وبعبارة اخرى
الحذف عن اللفظ والغية جميعا وبعبارة اخرى الحذف مع كون المحذوف غير مراد • وعلى هذا قيل

و يجوز الاختصار على احد مفعولي باب علمت ان حذف احد مفعوليه عن اللفظ لا عن المعنى جائز كما في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا اي لا تحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا • والاختصار ترك بعض الشيء صورة لا حقيقة • ويعبر عنه ايضا بالحذف عن اللفظ دون النية والحذف مع كون المحذوف مرادا • وفي شرح هداية النور في الخطبة قيل الاختصار قلة اللفظ والمعنى وقيل هو مختص بالالفاظ وقيل هو الحذف لدليل وقيل الحذف عن اللفظ دون النية وقيل قلة الالفاظ وكثرة المعاني والاختصار عكس الاول فلان الاختصار قلة اللفظ وكثرة المعنى واما الثاني فلان الاختصار غير مختص بالالفاظ واما الثالث فلان الاختصار الحذف بدون الدليل واما الرابع فلان الاختصار الحذف عن اللفظ والنية جميعا واما عكس الخامس فلان الاختصار كثرة الالفاظ وقلة المعاني انتهى •

الخضر بالكسر وسكون الضاد المعجمة نام پیغمبریست علیه السلام و نزد صوفیه کنایت از بسط است و الیاس کنایت از قبض است کذا فی کشف اللغات • و فی الاصطلاحات الصوفیة لکمال الدین ابی الغنائم الخضر کنایة عن البسط والیاس عن القبض واما کون الخضر علیه السلام شخصا انسانیا باقیما من زمان موسی علیه السلام الی هذا العبد او روحانیا یتمثل بصورته لمن یرشده فغیر محقق عندهی بل قد یتمثل معناه له بالصفة الغالبة علیه ثم یضحل و هو روح ذلك الشخص او روح القدس •

الخضراء بفتح الضاد المعجمة والالف الممدودة در لغت سبز را گویند و در اصطلاح محدثین جامه را گویند که درو خطهای سبز باشند کما فی تیسیر القاری ترجمة صحیح البخاری و قد سبق فی لفظ الحمراء ايضا •

الخطرة بالفتح وسكون الطاء المهملة در لغت چیزی در دل آمدن و بزور گذشتن کما فی مجمع السلوک و فی الصراح الخطور گذشتن اندیشه بدل • و فی شرح القصيدة الفارضية الخطر يطلق على ما يخطر بالبال و يطلق ايضا على القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال على المحل يقال ورد لي خاطر و وقع في خاطري کذا انتهى كلامه • و در لطائف اللغات میگوید که خطرة در اصطلاح صوفیه عبارتست از ادعیه که میخوانند عبد را بر دوکان حق بحیثیتی که عبد دفع آن نتواند کرد انتهى كلامه • و خاطر نزد صوفیه و اردیست که فرود می آید بر دل در صورت خطاب و مطالبه و وارد عام است از خاطر و غیر خاطر مثل وارد حزن و وارد خوشی و وارد قبض و وارد بسط • و اکثر المتصوفة علی ان الخواطر اربعة خاطر من الحق و هو علم یقذفه الله تعالى من الغیب فی قلوب اهل القرب و الحضور من غیر واسطة و خاطر من الملك و هو الذي یصح على الطاعة و یرغب فی الخیرات و یحرز من المعاصي و المکاره و یلوم علی ارتکاب المعاصيات و علی التکاسل من المواقفات و خاطر من النفس و هو الذي یتنافس الخطر و العاجلة

ويظهر الدعوى الباطلة • وخطر من الشيطان و يسمي بخاطر العدو اذ الشيطان عدو للمسلم وهو الذي يدعو الى المعاصي و المناهي و المكاره • و الفرق بين خاطر الحق و الملك ان خاطر الحق لا يعرضه شئ و سائر الخواطر تضحل و تتلاشى عنده • سئل بعض الكبار من برهان الحق فقال وارد يرد على القلب تضجر النفس عن تكذيبها و مع وجود الخاطر الملكي معارضة خاطر النفس و خاطر الشيطان و ان خاطر النفس لا ينقطع بنور الذكر بل يتقاضي الى مطلوبه لتصل الى مرادها الا اذا ادركها التوفيق الزلي فيقطع عنها عرق المطالبة • و اما خاطر الشيطان فانه ينقطع بنور الذكر و لكن يمكن ان يعود و ينسى الذكر و يغويه • و قال بعضهم الخاطر خطاب يرد على القلوب و الضائر و قيل كل خاطر من الملك فقد يوافقه صاحبه و قد يخالفه بخلاف الخاطر الحقاني فانه لا يحصل خلاف من العبد فيه • و فرق ميان خاطر نفس و خاطر شيطان ههنا است كه نفس آرزو بچيزى معين كند و الحاح كند تا بآن چيز رسد و شيطان آرزو بچيزى معين نكند بلكه چون داعي شود بمعصيتى كه آن را سالك اجابت نكند فى الحال بصورى وسوسه ديگر اندازد چه مقصود او در فعلى معين نيست مقصود او آنست كه مسلم را بهر طور در معصيتى اندازد كيف كان • و قال بعضهم الخواطر اربعة خاطر من الله تعالى و خاطر من الملك و خاطر من النفس و خاطر من العدو فالذي من الله تنبيه و الذي من الملك حث على الطاعة و الذي من النفس مطالبة الشهوة و الذي من العدو تزيين المعصية فبنور التوحيد يقبل من الله تعالى و بنور المعرفة يقبل من الملك و بنور الايمان ينهى النفس و بنور الاسلام يرد على الطاعة • و سئل الجنيد عن الخطرات فقال الخطرات اربعة خطرة من الله تعالى و خطرة من الملك و خطرة من النفس و خطرة من الشيطان فالتى من الله ترشد الى الاشارة و التى من الملك ترشد الى الطاعة و التى من النفس تجر الى الدنيا و طلب عزها و التى من الشيطان تجر الى المعاصي • و المشهور عند مشايخ الصوفية ان الخواطر اربعة كلها من الله تعالى بالحقيقة الا ان بعضها يجوز ان يكون بغير واسطة و بعضها بواسطة فما كان بغير واسطة و هو خير فهو الخاطر الرباني و لا يضاف الى الله تعالى الا الخير ادبا و ما كان بواسطة و هو خير فهو الخاطر الملكي • و ان كان شرا فان كان بالحاح و تصميم على شئ معين فيه حظ النفس فهو الخاطر النفساني و الا فهو الشيطاني • و جعل بعض المشايخ الواجب اى خطرة الواجب للحق و الحرام للشيطان و المندوب للملك و المكروه للنفس و اما المباح فلما لم يكن فيه ترجيح لم ينسب الى خاطر لا ستلزامه الترجيح • و الشيخ مجد الدين البغدادي زاد على الخواطر الاربعة خاطر الروح و خاطر القلب و خاطر الشيخ و بعضهم زاد خاطر العقل و خاطر اليقين و بالحقيقة هذه الخواطر مندرجة تحت الخواطر الاربعة • فان خاطر الروح و خاطر القلب مندرجان تحت خاطر الملك • و اما خاطر العقل فان كان في امداد الروح و القلب فهو من قبيل خاطر الملك و ان كان في امداد النفس و الشيطان

فهو من قبيل خاطر العدو • واما خاطر الشيخ فهو امداد همة الشيخ يصل الى قلب المريد الطالب مشتملا على كشف معضل وحل مشكل في وقت استكشاف المريد ذلك باستمداده من ضمير الشيخ وفي الحال ينكشف و يتبين و ذلك داخل تحت الخاطر الحقاني لان قلب الشيخ بمثابة باب مفتوح الى عالم الغيب فكل لحظة يصل امداد فيض الحق سبحانه على قلب المريد بواسطة الشيخ • واما خاطر اليقين فهو وارد مجرد من معارضا الشكوك ولا ريب انه داخل تحت الخاطر الحقاني • فائدة • تمييز الخواطر كما ينبغي لا يتيسر الا عند تجلية مرآة القلب من الامور الطبيعية الجسمانية بمصقل الزهد والتقوى والذكر حتى تنكشف فيها صور حقائق الخواطر كما هي • ومن لم يبلغ من الزهد والتقوى هذه المرتبة ويريد ان يميز بين الخواطر فله طريق وذلك بان يزن اولا خاطره بميزان الشرع فان كان من قبيل الفرائض او الفضائل يمضيه وان كان مكروها او مكروها ينفيه وان كان من قبيل المباحات فكل جانب يكون اقرب الى مخالفة النفس يمضيه والغالب من سجية النفس ميلها الى شئى ديني • ثم يعلم ان مطالبات النفس على نوعين بعضها حقوق لابد منها وبعضها حظوظ فالحقوق ضرورة ان قوام النفس وبقاء حيوتها مشروط ومربوط بها والحظوظ ما زاد عليها فيلزم تمييز الحقوق من الحظوظ كي تضى الحقوق وتنفي الحظوظ • واهل البدايات يلزمهم الوقوف على الحقوق وحد الضرورة وتجاوزهم عن ذلك ذنب في حقهم • واما المنتهي فله فتح طريق السعة والخروج عن مضيق الضرورة الى فضاء المشاهدة والمسامحة وامضاء خواطر الحظوظ باذن الحق سبحانه وان شئت الزيادة فارجع الى مجمع السلوك في فصل معرفة الخواطر •

الخمار بالكسر معجزان ودر اصطلاح سالكان خمار احتجاب محبوبست بحجب عزت و ظاهر شدن پردهاي كثر برروي وحدت و اين مقام تلوين سالك است كذا في كشف اللغات •

الخير بالفتح وسكون الياء المثناة التحتانية في اللغة بمعني نيكي و نيكو و نيكوتر كما في الصراح وضده الشرقييل الحكماء ربما يطلقون الخير على الوجود والشر على العدم وربما يطلقون الخير على حصول كمال الشئ والشر على عدم حصوله قالوا الوجود خير محض والعدم شر محض فان ارادوا بالخير في هذا القول الوجود يكون معنى ذلك الوجود وجود محض فيخلو عن الفائدة وان ارادوا به حصول الكمال فلا يشتمل لوجود الواجب لقيامه بذاته سواء اريد بالكمال صفة تناسب ما حصل له ويليق به او صفة كمال مقابلة لصفة نقصان فظهر ان قولهم المذكور ليس بصحيح على الاطلاق وقيل لم يريدوا بذلك تصوير معنى الخير والشر كما حسب هذا القائل فقال ما قال فان معناهما معلوم لجمهور الناس بداهة يومفون بكل منهما اشياء مخصصة ويسلبونهما عن اشياء آخر ولكنهم لا يفرقون ما بالذات وما بالعرض ويطلقون الخير على كل منهما وكذا الشر • والقوم ذهبوا الى ان ما يطلقون عليه الخير قسمان خير بالذات وخير بالعرض وكذا الشر

فان القتل مثلا اذا تأملنا فيه وجدناه شرا باعبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القتلى كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة وهو قيد عديمي وباقي القيود الوجودية خيرات نعم التحاوم في هذه المقدمة بانها ضرورية غير صحيح والظاهر انها اقناعية وان الامثلة التي ذكرها في هذا المقام توقع بها ظنا هكذا يستفاد من شرح التجريد و حواشيه • و الاحسن ما قال بعض الصوفية ان الوجود خير محض وبالذات لكونه مستندا الى العزيز الحكيم والعدم شر محض وبالذات لعدم استناده اليه وقد سبق في لفظ الجمال زيادة تحقيق لهذا في فصل الام من باب الجيم فانك اذا قابلت المنافع بالمضار تجد المنافع اكثر واذا قابلت الشر بالخير تجد الخير اكثر وكيف لا لان المؤمن يقابله الكافر ولكن المؤمن قد يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه شرا ولا من اول عمره الى آخره كالانبياء والاولياء والكافر لا يمكن وجوده بحيث لا يكون فيه خير اصلا غاية ما في الباب ان الكفر يحبطه ولا ينفعه ويستحيل نظرا الى العادة ان يوجد كافر لا يسقى العطشان شربة ماء ولا يطعم الجائع لقمة خبز ولا يذكره في عمره وكيف لا وهو في زمان صباه كان مخلوقا على الفطرة المقتضية للخيرات فخلق الخير الغالب كما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل لا يناسب الحكمة الا ترى ان التاجر اذا طلب منه درهم بدينار فلو امتنع ويقول في هذا شرو هو زوال الدرهم عن ملكي فيقال له لكن في مقابلته خير كثير وهو حصول الدينار في ملكك وكذلك الانسان لو ترك الحركة اليسيرة لما فيها من المشقة مع علمه انها تحصل له راحة مستمرة ينسب الى مخالفة الحكمة فاذا نظر الى الحكمة كان وقوع الخير المشوب بالشر القليل من اللطف فخلق الله العالم الذي فيه الشر لذلك و الى هذا اشار الله تعالى بقوله اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فقال الله تعالى في جوابهم اني اعلم ما لا تعلمون اي اني اعلم ان هذا القسم يناسب الحكمة لان الخير فيه كثير و بين لهم خيره بالتعليم كما قال وعلم آدم الاسماء كلها يعني ايها الملائكة خلق الشر المحض والشر الغالب والشر المساوي لا يناسب الحكمة واما خلق الخير الكثير فمناسب • فقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اشارة الى الشر واجابهم الله بما فيه من الخير بقوله وعلم آدم الاسماء • فان قال قائل فانه قادر على تخليص هذا القسم من الشر بحيث لا يوجد فيه شر فيقال له ما قال الله تعالى و لو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملن جهنم من الجنة والناس اجمعين يعني لو شئنا خلصنا الخير من الشر لكن حينئذ لا يكون خلق الخير الغالب وهو قسم معقول فهل كان تركه للشر القليل وهو لا يناسب الحكمة وان كان لا لذلك فلا مانع من خلقه فيخلقه لما فيه من الخير الكثير هذا خلاصة ما في التفسير الكبير في تفسير قوله و لو شئنا لاتينا كل نفس هداها في سورة الم السجدة • وفي شرح المواقف في خاتمة مقصد انه تعالى يريد

لجميع الكائنات ان الحكماء قالوا الموجود اما خير محض لا شرفيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا و ان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الام كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين • واما ما يكون شرا محضا او كان الشرفيه غالبا او مساويا فليس شئ منها موجودا فالخير في هذا العالم واقع بالقصد الاول داخل في القضاء دخولا اصليا ذاتيا والشروط واقع بالضرورة داخل في القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم في هذا العالم فعل ماغلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة كما انه ليس من الحكمة ايجاد الشر المحض او الكثير او المساوي فلا يعتد من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا تنهدم به دور معدودة الا ترى انه اذا لدغ اصبع انسان و علم ان حيوته في قطعها فانه يأمر بقطعها ويريد طبعاً لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره و اذا احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعتد حكيماً فاعلا لما يفعله على ما ينبغي انتهى • والفرق بين الخير والكمال يجيء في لفظ اللذة في فصل الدال المعجمة من باب الهمزة •

الاختيار لغة الايثار يعني برغزبدن و يعرف بانه ترجيح الشئ وتخصيصه وتقديمه على غيره وهو اخص من الارادة • وعند المتكلمين والحكماء قد يطلق على الارادة كما يجيء في فصل الدال من باب الراء المهملتين وقد يطلق على القدرة ويقابله الايجاب والمشهور ان له معنيين الاول كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فعدم الفعل لم تتعلق به المشيئة بل هو معلل بعدم المشيئة على ما ورد به الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وهذا المعنى متفق عليه بين المتكلمين والحكماء الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له تعالى فيستحيل الانفكاك بينهما وان مشيئة الترك وعدم مشيئة الفعل مستنوع فمقدمة الشرطية الاولى وهي ان شاء واجبة الصدق عندهم ومقدمة الشرطية الثانية وهي ان لم يشأ مستنوعة الصدق وصدق الشرطية لا يتوقف على صدق شئ من الطرفين فكلتا الشرطيتين صادقتان والمتكلمون قالوا بجواز تحقق مقدم كل من الشرطيتين فالمختار والقادر على هذا المعنى هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والثاني صحة الفعل والترك فالمختار والقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وقد يفسران بالذي ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا المعنى مما اختلف فيه المتكلمون والحكماء فنفاه الحكماء لاعتقادهم ان ايجاد تعالى العالم على النظام من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وزعموا ان هذا هو الكلام التام ولم يتنبهوا على ان هذا نقصان تام فان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف واثبت المتكلمون كلهم وهو الحق الحقيق الائق بشانه تعالى لان حقيقة الاختيار هو هذا المعنى الثاني لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل هكذا يستفاد من شرح المواقف

و بعض حواشيه وما ذكره الصادق الحلواني في حاشية الطيبي * وقال مرزا زاهد في حاشية شرح
المواقف في بحث امتناع استناد القديم الى الواجب أعلم أن الايجاب على اربعة انحاء الأول وجوب
الصدر نظرا الى ذات الفاعل من حيث هي مع قطع النظر عن ارادة الفاعل و غاية الفعل و هو ليس
محل الخلاف لاتفاق الكل على ثبوت الاختيار الذي هو مقابله لله تعالى بل هو عند الحكماء غير متصور
في حقه تعالى فانه لا يمكن النظر الى شئ و قطع النظر عما هو عينه * و الثاني وجوب الصدر نظرا الى
ذات الفاعل بان يكون الارادة والغاية عين الفاعل * وبعبارة اخرى وجوب الصدر نظرا الى ذات الفاعل مع
قطع النظر عن الخارج وهذا محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب في
حقه تعالى وزعموا انه تعالى يوجد العالم بارادته التي هي عينه وذاته تعالى غاية لوجود العالم بل علة
تامة له والمتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا الايجاب وقالوا انه تعالى اوجد العالم بالارادة الزائدة عليه
لا لغرض او بالارادة التي هي عينه لغرض هو خارج عنه * و الثالث وجوب الصدر نظرا الى ارادة الفاعل
و المصلحة المترتبة على الفعل وهذا محل الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة قالوا بالاختيار
المقابل لهذا الايجاب حيث لم يقولوا بوجود الاصلح وجوزوا الترجيح بلا مرجح والمعتزلة قالوا بهذا
الايجاب حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح و امتناع الترجيح بلا مرجح * و الرابع وجوب الصدر بعد الاختيار
وهذا الوجوب موكد للاختيار ولا خلاف في ثبوته والاختيار الذي يقابله و اذا تعين ذلك علمت ان
اثر الموجب على النحويين الاولين يجب ان يكون دائما بدوامه اي بدوام ذلك الموجب لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة و اثر الموجب على المعنيين الاخيرين وكذا اثر المختار على هذه
المعاني كلها يحتمل الامرين هذا مظهر لي في هذا المقام والجمهور في غفلة عنه فظن بعضهم ان
محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين هو الايجاب بالمعنى الاول وكلام اكثرهم مبني عليه وظن بعضهم
انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا في قدم العالم و حدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم ممكن
بالنسبة الى ذاته تعالى بدون اعتبار الارادة و واجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه انتهى كلامه *
فالاختيار على المعنى الاول امكان الصدر بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة التي هي
عين الذات وكذا عن الغاية و مرجعه الى كون الفاعل بحيث ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و على
المعنى الثاني امكان الصدر بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الخارج و مرجعه الى كون
الفاعل بحيث يصح منه الفعل والترك وهو الذي نفاه الحكماء عنه تعالى * و اما تفسيرهم القدرة بصحة
صدور الفعل ولا صدوره بالنسبة الى الفاعل فمبني على ظاهر الامر او بالنسبة الى ما وراء الصادر الاول
هكذا ذكر مرزا زاهد ايضا و على المعنى الثالث امكان الصدر نظرا الى ارادة الفاعل والمصلحة
و على المعنى الرابع امكان الصدر بعد الاختيار هذا ثم الاختيار عند المنجمين يطلق على وقت

لا احسن منه في زعم المنجم من الاوقات المناسبة لشروع امر مقصود فيها و تعين مثل ذلك الوقت بحصل بملاحظة امور كثيرة منها ملاحظة الطالع هكذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في شرح بست باب •

الخيار اعلم ان الخيارات على سبعة عشر قسما الاول خيار الشرط و هو ان يشترط احد المتعاقدين او كلاهما الخيار بين قبول العقد و رده ثلثة ايام او اقل الثاني خيار الروبة و هو ان يشتري شيئا لم يره فللمشتري الخيار اذا رآه و هو غير موقت بمدة و الثالث خيار العيب و هو ان يجد بالمبيع عيبا ينقص الثمن فله الخيار ان شاء. يختار المبيع بكل الثمن او يرده الى البائع و الرابع خيار التعيين و هو ان يشتري احد الشيئين على انه يعين احد هما ايما شاء الخامس خيار النقد بان اشترى شيئا على انه ان لم ينفد ثمنه الى ثلثة ايام فلا بيع السادس خيار الغبن و هو ان يغر البائع المشتري او بالعكس او غره الدال الساب خيار الكمية صورتها ان قال اشتريت ما في هذه الضاربة ثم رأى ما فيها من الدهن او غيره او قال بعته بما في هذه الصرة ثم رأى الدراهم التي فيها كان له الخيار و الثامن خيار الاستحقاق و صورته استحق بعض المبيع فان كان الاستحقاق قبل القبض خيّر في الكل و ان كان بعده خيّر في القيمي لا في المثلي التاسع خيار التغير الفعلي كالتصرية و المصراة هي ما كانت قليلة اللبن فشد البائع ضرعا و حبسها عن ولدها ليجتمع لبنها فيظن المشتري انها غزيرة اللبن و العاشر خيار كشف الحال و هو فيما اذا اشترى بوزن هذا الحجر ذهبا و فيما لو اشترى بانه لا يعرف قدره • و ادخل في خيار الكشف خيار الكشف و هو فيما اذا باع صبرة كل صاع بدرهم مع البيع في صاع مع الخيار للمشتري و الحادي عشر الخيار في خيانة المراجعة و الثاني عشر الخيار في خيانة التولية و هو ان تظهر خيانة البائع في بيع المراجعة باقراره او ببرهان على ذلك او بنكوله اخذه المشتري بكل ثمنه او رده لفوات الرضاء و في التولية للمشتري الحظ قدر الخيانة في التولية و ينبغي ان تكون الخيانة في الوضيعة كذلك و الثالث عشر الخيار في فوات وصف مرغوب فيه نحو ان يشتري عبد ابشرط كونه خبازا او كاتبنا فظهر بخلافه اخذه بكل الثمن او رده و الرابع عشر الخيار في تفريق صفقة بهلاك بعض المبيع قبل القبض و الخامس عشر الخيار في عقد الفضولي فان المالك يخير ان شاء اجاز و ان شاء ابطل و السادس عشر الخيار في ظهور المبيع مستاجرا و السابع عشر الخيار في ظهور المبيع مرهونا و هو ان يبيع الدار المستاجرة او الشئ المرهون فان اجاز المستاجر او المرتهن فلا خيار للمشتري و ان لم يجز فالخيار للمشتري ان شاء انتظر انقضاء مدة الاجارة في الاجارة و انتظر اداء الدين في المرهون او فسخ هكذا في الدر المختار و شرحه للطحاوي •

الخيار بفتح الالف جمع خيرا است و در اصطلاح سالكان اخيار هفت تن را گویند از جمله سيصد و پنجاه و شش مردان غيب كذا في كشف اللغات و نیز دران در بيان لفظ اولياء واقع شده كه اخيار سيصد تن اند و ایشان را ابرار نیز خوانند و يجيى ايضا في لفظ الصوني في فصل الفاء من باب الصاد •

الخمس • الاختلاس • الخامسة • الخماسي (٥٢٢) الخمس • الاعداد الخمسة • خمسة
الخمس • الخمسة المسترقة • الخمسة المفردة

فصل السین * الخمس فی اللغة فرومایه كما فی الصراح و فی بعض کتب اللغة الاخس
زبون ترو هو مقابل لاشرف كما یجئ فی فصل الفاء من باب الشین • و فی بعض کتب اللغة الخمس
الدني وقيل السفلة • و فی التاتار خانية فی باب الكفو الخمس من یخدم الظلمة و ان کان ذا مروءة •
و فی البرجندي فی اول کتاب البیع المراد بالخمیس فی باب البیع ما یقل ثمنه کالخبز و اللحم و بالنفیس
ما یكثر ثمنه کالعبد • و فی بعض کتب الشافعية الخمس مادون نصاب السرقة • و قیل ما یعد فی العادة
خسیسا انتهى •

الاختلاس بمعنی ربودن است و آن چنان باشد که معنی غزل بمدح آرد و یا معنی مدح
بغزل آرد مثال اول • ع • رمح تو راست چون قد زیبای دلبران • مثال دوم • ع • همی از راستی
قدت بر رمح شاه دین ماند • کذا فی جامع الصنائع • و اختلاس نزد قراء ترک تکمیل حرکت را گویند كما
فی شرح الشاطبی •

الخامسة بالمیم عند المنجمین هی سدس عشر الرابعة •
الخماسي بالضم عند الصرفیین کلمة فیها خمسة احرف اصول سواء کان مجردا کجحمش او مزیدا فیه
کعصفوط و هو لا یكون الا اسما •

المخمس علی صیغة اسم مفعول من باب التفعیل عند الشعراء یطلق علی قسم من المصنوع كما
یجئ فی فصل الطاء من باب السین • و عند المهندسیین یطلق علی شكل مسطح تحیط به خمسة اضلاع
متساوية و ان لم تكن متساوية فلا یسمى مخمساً بل ذا خمسة اضلاع كما فی کتب الحساب • و عند اهل
التکسیر و اهل الجفر یطلق علی وفق مشتمل علی خمسة و عشرين مربعا صغیرا •

الاعداد الخمسة یجئ فی فصل الدال من باب العین فی لفظ الاعداد الطبعیة •
مخمسة کتاب الدعوی عند الفقهاء اسم لمسئلة مشتملة علی خمس مسائل مخصوصة مذكورة فی
کتاب الدعوی و هی قولهم سقط دعوی الملك المطلق ان برهن ذو الید ان المدعی به و دیعة او رهن
او مؤجر او مغصوب هكذا فی شروح مختصر الوقایة کجا مع الرموز و البرجندي •

الخمسة المسترقة عند المنجمین اسم خمسة ايام معينة من ايام السنة و یجئ فی لفظ السنة فی
فصل الواو من باب السین •

الخمسة المفردة نزد بلغاء عبارتست از التزام منشی یا شاعر در کلام خود پنج حرف را یعنی
آ و ه ح ی که پیش ازین در کلام نیارد مثاله • شعر • هو ییحیی هو ی احياء حوا • هو ی احياء
حوا او ییحیی • یعنی فرود آمد بمسمى ییحیی محبت قبیلهای مصفاة حوا و در گرفت به قبیلهای حوا آه
کردن ییحیی و این صنعت از مخترعات امیر خسرو دهلوی است •

الخنسية بفتح الالف و سكون الخاء و فتح النون فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعلبية في الاحكام الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار البعثة من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره • و حرموا الاغتيل بالقتل لمخالفهم والسرقة من اموالهم و نقل عنهم تجويز تزويج المسلمات من مشركي قومهم كذا في شرح المواقف •

فصل الشين • الخدش بالفتح و سكون الدال المهملة في اللغة خراشيدن • و عند الاطباء هو تفرق اتصال واقع في الجلد بشرط ان يكون قريب العهد والسحج ما يكون بعيد العهد كذا في الاقسرائي • و في شرح القانونجة تفرق الاتصال ان كان في الجلد يسمى خدشا ان كان دقيقا و سحجا ان كان منبسطا • و در وانيه آرد تفرق اتصال كه از پوست فرو نگذرد آنرا سحج گویند و خدش نیز گویند و آنچه بكوشت فرو گذرد آن را جراحت گویند •

الخدش بفتح الخاء و الفاء هو ان تكون الطبقة القرنية و العنيفة رقيقتين ضعيفتين ينفذ فيهما شعاع الشمس و الضوء و هذه لا تكون الا مولودة مع الانسان • و عند اكثر الاطباء انه ضعف البصر مع ندوة تكون في الاجفان و لذا سمي الخدش به لضعف بصره كذا في بحر الجواهر •

فصل الصاد المهملة • الخصوص بالفتح و الضم في اللغة الانفراد و يقابله العموم • و عند المنطقيين كون احد المفهومين غير اشمل من الآخر اما مطلقا او من وجه و يسمى ذلك المفهوم خاصا و اخص اما مطلقا او من وجه و يجيء في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين و لفظ الكلبي في فصل اللام من باب الكاف • أعلم ان الخصوص قد يعتبر بحسب الصدق و قد يعتبر بحسب الوجود و قد يعتبر بحسب المفهوم و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء من باب النون • و يطلق عندهم ايضا على كون القضية مخصصة حملية كانت او شرطية • و عند الاصوليين كون اللفظ موضوعا بوضع واحد لواحد او لكثير محصور و ذلك اللفظ يسمى خاصا فاللفظ بمنزلة الجنس يشتمل المستعمل و المهمل و الموضوع يخرج المهمل و المراد بالوضع تخصيص اللفظ بازاء المعنى فيدخل فيه الحقيقة و المجاز و تقييد الوضع بالوحدة يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة و المراد بالواحد في قولهم لواحد اعم من الواحد الشخصي كزيد و يسمى هذا الخصوص خصوص العين و من الواحد الجنسي كالانسان و يسمى هذا الخصوص خصوص الجنس و من الواحد النوعي كرجل و امرأة و يسمى هذا الخصوص خصوص النوع و قولهم لكثير يشتمل التثنية و الجمع المنكرو العام و اسم العدد و قيد محصور يخرج المنكر العام • و ذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد و كل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فالوضع يشتمل وضع الحقيقة و المجاز و خرج به المهمل و بقيد الوحدة خرج المشترك و المطلق ايضا ههنا من يقول بانه و اسطة بين الخاص و العام و هو قول بعض مشايخ الحنفية و الشافعية لان المطلق ليس

بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لأنها من الصفات والمطلق متعرض للذات دون الصفات وبعضهم جعل المطلق من الخاص النوعي وكذا الحال في التعريف الأول في شموله للمطلق وعدم شموله له وبقيد الأفراد خرج العام ولم تخرج التثنية لأنه أراد بالأفراد عدم المشاركة بين الأفراد وقد تم التعريف بهذا ويُقنل خصوص العين والجنس والنوع إلا أنه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام إشارة إلى كمال مغائرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه أصلاً فعلى هذا المراد بالمعنى مدلول اللفظ وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل هذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيهاً على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فإنه لا يجري العموم في المعاني وهذا وهم إذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني أنه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بأن مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد أن المعنى الواحد لا يعم متعدداً • واعترض عليه أيضاً بأنه إذا كان تعريفاً لقسمي الخاص كان الواجب إيراد كلمة أو دون الواو لأن المحدود ليس مجموع القسمين • وجوابه أن هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف القسمين بدليل أنه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا أحد القسمين على أن الواو قد تستعمل بمعنى أو • وقيل المراد أن لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقاً والآخر خاص الخاص أعنى الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أي المعين المشخص • وبالجمله فعلى هذا الخاص يطلق على معنيين أحدهما ما يعم الأقسام الثلاثة وثانيهما ما هو أحد أقسامه وهو خاص العين هذا كله خلاصة ما في التلويح وكشف البزدوي ويجيب ما يتعلق بهذا في لفظ العموم في فصل الميم من باب العين •

الخاص هو عند الأصوليين ما عرفت قبيل هذا • وعند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الخاصة في ميزان المنطق كل واحد من العرض اللازم والمفارق أن يختص بأفراد حقيقة واحدة فهو خاص • وفي شرحه بدیع الميزان الماشي بالتمجبة إلى الإنسان خاص إضافي للإنسان انتهى إلا أن إطلاق لفظ الخاصة هنا أشهر يقال الضاحك خاصة الإنسان والماشي خاصة له ونحو ذلك فعلى هذا التاء في لفظ الخاصة ليست للقائمت بل للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في لفظ الحقيقة • ثم لفظ الخاصة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك اللفظي كما وقع في الشفاء على المعنيين • الأول ما يختص بالشئ بالقياس إلى كل ما يغايره كالضاحك بالقياس إلى الإنسان ويسمى خاصة مطلقة وهي التي عدت من الكماليات الخمس ويقابلها العرض العام ورسمت بأنها المقولة على ما تحت طبيعة واحدة فقط قولاً عريضاً والمراد بالطبيعة الحقيقة وفي اختيارها على لفظ الماهية حيث لم يقل على ما تحت ماهية واحدة إشارة إلى أن الخاصة وكذا العرض العام المقابل له لا تكون للماهية المعدومة إذ المعدوم مسلوب في نفسه فكيف يتصف بشئ والمراد بالحقيقة أهم من النوعية والجنسية فتشتمل خواص الأجناس أيضاً

ولابد من اعتبار قيد الحيثية لان خواص الاجناس اعراض الماهية بالقياس الى انواعها و ما في قولنا ما تحت طبيعة يراد به جنس الافراد فيشتمل المختص بفرد واحد سواء كان له حقيقة كخواص الاشخاص التي لها ماهية كلية اولا كخواصه تعالى و خواص الشخصات و لما كان غرض المنطقي لم يتعلق بمثل هذه الخواص لانه لا يبحث عن احوال الجزئيات اخرجها البعض من تعريف الخاصة فقال هي المقولة على افراد طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا و اراد بالافراد ما فوق الواحد لجميع الافراد فيدخل في التعريف الخاصة الشاملة و غير الشاملة و قيد فقط لا خراج العرض العام و القيد الاخير لا خراج النوع و الفصل القريب و بكل واحد من القيدين خرج الجنس و الفصل البعيد • و قال الشيخ في الشفاء الخاصة المعبرة اى التي هي احدى الكليات الخمس هي المقولة على اشخاص نوع واحد في جواب اى شئ هو لا بالذات سواء كان نوعا اخيرا اولا • و لا يبعد ان يعني احد بالخاصة كل عارض لاي كلى كان و لوجنسا اعلى و يكون ذلك حسنا جدا لكن التعارف جرى في ايراد الخاصة على انها خاصة للنوع و للفصل • و الثاني ما يخص الشئ بالقياس الى بعض ما يغيره و يسمى خاصة اضافية و غير مطلقة فهي ما يكون موجودة في غير ذلك الشئ ايضا كالمشي بالنسبة الى الانسان هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و شرح الشمسية و حواشيهما • و بقي ههنا شئ و هو انه لا يعلم بين العرض العام و الخاصة الاضافية فرق و لا محذور في ذلك • قال في الحاشية الجلالية الخاصة التي هي احدى اقسام الكليات الخمس هي الخاصة المطلقة و اما اذا جعلت اعم من المطلقة و الاضافية كما ذهب اليه بعض المتأخرين فيكون الماشي بالنسبة الى الانسان خاصا و عرضا عاما معا فيتداخل بعض اقسام الكلي في بعض فلا تكون القسمة حقيقية بل اعتبارية انتهى * التقسيم * الخاصة المطلقة اما بسيطة او مركبة لان اختصاصها بالحقيقة اما لاجل التركيب اولا و الثاني البسيطة كالضحك للانسان و الاول المركبة و لابد ان يلتزم من امور كل واحد منها لا يكون مختصا بالمعروض و يكون مجموعها مختصا به مساويا له او اخص منه كقولنا بادی البشرية مستقيم القامة عريض الاظفار بالنسبة الى الانسان و ايضا كل من الخاصة المطلقة و العرض العام ثلاثة اقسام لانه قد يكون شاملا لجميع افراد المعروض و هو اما لازم كالضاحك بالقوة للانسان و الماشي بالقوة و اما مفارق كالضاحك و الماشي بالفعل له و قد يكون غير شامل كالكتابة بالفعل للانسان و الابيض بالفعل له • و جماعة خصوا اسم الخاصة المطلقة بالشاملة اللازمة و حينئذ تجب تسمية القسمين الآخرين اى الخاصة الشاملة المفارقة و غير الشاملة بالعرض العام لكلا يبطل التقسيم الخمس اى تقسيم الكليات الى خمس و نمده الشيخ في الشفاء الى الاضطراب لان الكلي انما يكون خاصة لصدقه على افراد حقيقة واحدة سواء وجد في كلها او بعضها دام اولم يدم و العام موضوع بازاء الخاص فهو انما يكون عاما اذا كان صادقا على حقيقة و غيرها فلا اعتبار في ذلك التخصيص لجهة العموم و الخصوص بل انما هو مجرد

اصطلاح • فائدة • المعتبر عند جمهور المتأخرين في التعريفات الخاصة المطلقة المساوية وعند المحققين لا فرق بين الاقسام في الاعتبار في التعريفات ثم الخاصة عند اهل الهيئة تطلق بالاشتراك على اربعة معان الاول الخاصة الوسطية بمعنى قوس معينة من منطقة التدوير والثاني الخاصة الوسطية بمعنى الحركة في تلك القوس والثالث الخاصة المرئية بمعنى قوس اخرى معينة من منطقة التدوير والرابع الخاصة المرئية بمعنى الحركة في تلك القوس فالخاصة الوسطية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة الوسطية وبين مركز جرم الكوكب على توالي حركة التدوير موافقا لتوالي حركة البروج كما في المتحيرة او مخالفا له كما في القمرو هذا على قياس ما قيل في النطاقات والخاصة المرئية بمعنى القوس هي قوس من منطقة التدوير بين الذروة المرئية ومركز جرم الكوكب على توالي حركة التدوير وسمى بالخاصة المعدلة ايضا لانها تحصل بزيادة تعديل الخاصة على الوسطية اذا كان مركز التدوير هابطا او بنقصانه عن الخاصة الوسطية اذا كان مركز التدوير صاعدا • اعلم ان الخاصة الوسطية لا تختلف في الازمنة المساوية والمرئية تختلف هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وغيره و معنى كل من الذروة الوسطية والمرئية وتعديل الخاصة يجيء في موضعه وخاصة الشمس مركزة كما يجيء في فصل الزاء المعجمة من باب الراء والحركة الخاصة هي حركة التدوير كما مر و ذو الخاصية عند الاطباء هو الدواء الذي يكون تأثيره بصورته فقط موافقا للطبيعة بان لا يكون مفسد للحياة و يجيء في لفظ الغذاء في ناقص باب الغين المعجمة •

والخاصية بالحاق الياء تستعمل في الموضع الذي يكون السبب فيه مخفيا كقول الاطباء هذا الدواء يعمل بالخاصية فقد عبروا بها عن السبب المجهول للآثر المعلوم بخلاف الخاصة فانها في العرف تطلق على الآثر اعم من ان يكون سبب وجوده معلوما او مجهولا يقال ما خاصة ذلك الشيء اي ما اثره الناشي منه والخواص اسم جمع الخاصة لاجمع الخاصية لان جمعها خاصيات • و مطلق الخاصة اما ان يكون لها تعلق بالاستدلال اولا يكون وعلى التقديرين اما ان تكون هي لازمة لذلك التركيب لما هو هو او تكون كاللازمة له و الاول هو الخواص الاستدلالية اللازمة لما هو هو كعكوس القضايا و نتائج الاقيسة و الثاني هو الخواص الاستدلالية الجارية مجرى لازم كوازم التمثيلات و الاستقرارات من التراكيب لا بمجرد الوضع و المزاي و الكيفيات عبارة عن الخصوصيات المفيدة لتلك الخواص و ارباب البلاغة يعبرون عن لطائف علم المعاني بالخاصة الجامعة لها وعن لطائف علم البيان بالمزية و خواص التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء و بالعكس مجازا فانه لابد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي تترتب عليها تلك الخواص و اما المتولدات من ابواب الطلب فليست من جنس الخواص بل هي معان جزئية و الخواص ورائها وذلك ان الاستفهام مثلا يتولد منه الاستبطاء

وهو معنى مجازي له ويلزمه الطلب وهو خاصة يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا سائر المتولدات وحقيقة المزية المذكورة في كتب البلاغة هي خصوصية لها فضل على سائر الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية في ترتيب معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاولى على المعاني الثواني فهي متنوعة الى نوعين احدهما ما في النظم وحقه ان يبحث عنه في علم المعاني وثانيها ما في الدلالة وحقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فتترتب عليها خواصها المعبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة مذشاً لتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الثواني فتترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المترتبة على المجاز المرسل والاستعارة والكناية كذا في كليات ابي البقاء •

والخصوصية بالفتح اوضح وحينئذ تكون صفة و الحاق الياء المصدرية لكون المعنى على المصدرية والتاء للمبالغة واذا ضم يحتاج الى ان يجعل المصدر بمعنى الصفة او الياء للنسبة والتاء للمبالغة كذا في كليات ابي البقاء •

المخصوصة عند المنطقيين وتسمى بالشخصية ايضاً قد سبق في لفظ العملية في فصل اللام من باب الحاء المهملة •

المخصوص بالمدح والذم عند النحاة يجيء تفسيرهما في افعال المدح والذم في فصل اللام من باب الفاء •

الاختصاص في اللغة امتياز بعض الجملة بحكم وعند بعض اهل البيان هو الحصر وبعضهم فرق بينهما ويجيء في لفظ القصر في فصل الراء المهملة من باب القاف • قال النحاة من المواضع التي يضمن فيها الفعل قياساً باب الاختصاص ويكون الاختصاص على طريقة النداء بان يكون منقولاً وذلك بان يذكر المتكلم اولاً ضمير المتكلم ويؤتي بعده بلفظ اي ويجري مجراه في النداء من ضمه والاتيان بعده بهاء التنبية و وضعه بذى اللام او يذكر بعد ضمير المتكلم في مقام لفظ اي اسم مضاف دال على مفهوم ذلك الضمير وذلك اما ان يكون لمجرد بيان المقصود بذلك الضمير نحو انا افعل كذا ايها الرجل اي انا افعل كذا مختصاً من بين الرجال بفعله فان قولك ايها الرجل لتوكيد الاختصاص لان الاختصاص قد وقع اولاً بقولك انا وليس بنداء لان المراد بصيغة اي هو ما دل على ضمير المتكلم السابق لا المخاطب فهو اي قولك ايها الرجل في محل النصب لانه حال في تقدير مختصاً من بين الرجال وحكمه في الاعراب والبناء حكم المنادى لان كل ما انتقل من باب الى باب فاعرابه على حسب ما كان عليه او يكون لبيان المفهوم من الضمير مع افتخار نحو انا اكرم الضيف ايها الرجل وكذا انا معشر العرب نفعل

كذا فان المعشور المضاف الى العرب فيه قائم مقام اي في محل النصب على الحال و دال على مفهوم ضمير المتكلم و على الافتخار ايضا و مع التصاغر نحو انا المسكين ايها الرجل و يجب حذف حرف النداء في باب الاختصاص • و قد يكون الاختصاص على غير طريقة الغداء بان لا يكون منقولا عنه نحو نحن العرب اقرب الناس للضيف فانه ليس منقولا من الغداء لان المنادي لا يكون معروفا باللام فيكون نصبه بفعل مقدر اي اخص العرب و لا يجوز اظهاره كذا في العباب •

الاختصاصات الشرعية عند الامويين هي الاغراض المترتبة على العقود و الفسوخ كملك الرقبة

في البيع و ملك المنفعة في الاجارة و البيئونة في الطلاق كذا في التلويح في باب الحكم •

اختصاص الناعت و هو التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين ناعنا للآخر و الآخر منعوتا به

و النعت حال و المنعوت محل كالتعلق بين لون البياض و الجسم المقتضي لكون البياض نهتا للجسم و الجسم منعوتا به بان يقال جسم ابيض كذا في السيد الجرجاني •

التخصيص هو في اللغة تمييز بعض الجملة بحكم و لذا يقال خص فلان بكذا كذا في كشف البزدوي •

و في عرف النحاة تقليل الاشتراك الحاصل في النكرات و تقليل الاشتراك الحاصل في المعارف عندهم لا يسمى توضيحا بل التوضيح عندهم رفع الاحتمال الحاصل في المعرفة و هذا هو المراد بالتخصيص و التوضيح في قولهم الوصف قد يكون للتخصيص و قد يكون للتوضيح • و قد يطلق التخصيص على ما يعم تقليل الاشتراك و رفع الاحتمال و تحقيق ذلك ان الوصف في النكرات انما يقلل الاحتمال و الاشتراك و في المعارف يرفعه بالكلية فان رجلا في قولك رجل عالم كان يحتمل على سبيل البدلية جميع افرادة و بذكر العالم قد زال الاحتمال حيث علم ان ليس المراد غير العالم و بقي الاحتمال بالنسبة الى افراد العالم و اما زيد في قولك زيد التاجر عند اشتراكه بين التاجر و غيره فكان محتملا لهما و بذكر الوصف ارتفع ذلك الاحتمال بالكلية لا يقال قد يرتفع الاحتمال بذكر الوصف في النكرات كما اذا لم يكن الموصوف الا واحدا و قد لا يرتفع في المعارف كما اذا كان الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا لا نأقول مفهوم النكرة الموصوفة كلي و ان كان منحصرا في فرد بحسب الواقع فلم يرتفع الاحتمال بالكلية نظرا الى المفهوم و عند كون الموصوف بالتجارة من المسمين بزيد متعددا يجب ذكر الصفة الرافعة لاحتمال لانه انما يستعمل في واحد منهم بعينه و ذكر الوصف لدفع مزاحمة الغير ليتعين المراد فيجب ذكر ما يعين المراد بخلاف النكرة فانها تستعمل في مفهومها الكلي و لذا تكون حقيقة و ان قيدت بوصف لا توجد الا في واحد • ثم كون الوصف رافعا لاحتمال في سائر المعارف محل تردد • اعلم ان الاشتراك و الاحتمال اما معنوي اي ناش من المعنى كما في النكرات و اما لفظي اي ناش من اللفظ سواء كان بحسب الارضاع المتعددة كما في المشترك اللفظي بالقياس الى افراد معنى واحد فهو ناش من المعنى

من قبيل الاشتراك المعنوي او بحسب وضع واحد كما في سائر المعارف فان المعروف بلام العهد الخارجي مثلا كالرجل يصلح ان يطلق على خصوصية كل فرد من المفهومات الخارجية اما لانه موضوع بازاء تلك الخصوصيات وضعها عاما واما لانه موضوع لمعنى كلي ليستعمل في جزئياته لانيه وايامًا كان فلاحتمال نائش من اللفظ فقال السيد السند الظاهر انهم ارادوا الاشتراك المعنوي لان التقليل انما يتصور فيه بلا تحمل كما في رجل عالم فلا تكون جارية في قولنا عين جارية صفة مخصصة وقد يتحمل فيحمل الاشتراك على ما هو اعم من المعنوي واللفظي وتجعل جارية صفة مخصصة لانها قللت الاشتراك بان رفعت مقتضى الاشتراك اللفظي وهو احتمال العين لمعانيه فلم يبق في عين جارية الا الاشتراك المعنوي بين افراد ذلك المعنى • وصاحب الاطول قال الظاهر ان التخصيص محمول على ازالة الاشتراك لفظيا كان او معنويا اما في الجملة او بالكلية الا انه فسر بتقليل الاشتراك لانه الغالب في التخصيص وقلما يبلغ مرتبة ازالة بالكلية • فان قلت الرجل العالم خير من الجاهل في صورة الاستغراق لا يتصور ان يكون لتقليل الاحتمال اذ لا احتمال للمستغرق بل لتقليل الشمول فهل يجعل تقليل الشمول من التخصيص قلت قرينة الاستغراق تقوم بعد الوصف فالوصف لتقليل الاحتمال و القرينة لتعمم ما رفع فيه بعض الاحتمال فيكون الوصف فيه مخصصا • فان قلت لا يتم ذلك في كل رجل عالم قلت دخل الكل على الموصوف و لذا لا يمكن وصف الكل بل يجب اجراء الوصف على المضاف اليه ولو جعل تقايل الاشتراك عبارة عن رفع الاحتمال او ازالة بعض الشمول لان مقتضى الاشتراك قد يكون الشمول وان كان الاكثر الاحتمال هان الامر انتهى وفي عرف اهل المعاني هو القصر و يجيى في فصل الرء من باب القاف وفي عرف الاصوليين يطلق على معاني • منها قصر العام على بعض مسمياته وهذا مصطلح الشافعية والمالكية فقليل المراد بالمسميات اجزاء المسمى للقطع بان الآحاد كزيد و عمرو مثلا ليس من افراد مسمى الرجال اذ مسماه ما فوق الاثنين من هذا الجنس لكن التحقيق على ما يجيى في لفظ العام انها الآحاد التي دل العام عليها باعتبار امر اشتركت فيه وهو معنى مسميات العام لا افراد مدلوله و لولا انهم جوزوا التخصيص بمثل الاستثناء الى الواحد لجاز جعل مسميات صيغة الجمع هي الجماعات لا الآحاد فيتناول التعريف ما اريد به جميع المسميات اولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد به الا بعض مسمياته ابتداء كما في غيره فالمراد بالكافرين في مثل اقتلوا الكافرين الا اهل الذمة جميع الكفار ليصح اخراج اهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفي مثل اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة يتبين ان المراد بالكافرين غير اهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة و الحكم جميعا ويكون معنى القصر في الاول ان اللفظ الذي يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفي الثاني ان اللفظ الذي كان يتناول في نفسه قد اقتصر

فلانها على البعض خاصة وحينئذ 'يُندفع' ما يتوهم من ان اللفظ ان كان على عمومته فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم ولا قصر • وقال ابو الحسن هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب ويرد عليه ان ما اخرج فالخطاب لم يتناوله واجيب بان المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم التخصيص كقولهم خصص العام وهذا عام مخصص ولا شك ان المخصص ليس بعام لكن المراد به كونه عاما لولا تخصيصه وهذا ظاهر في غير استثناء واما في الاستثناء فاللفظ عام يتناول الجميع وان لم يكن الخطاب اي الحكم عاما فعبارة ابي الحسين يقتصر الى هذا التناول في الاستثناء وغيره وفي الاخراج ايضا لاقتضائه سابقة الدخول وقولنا قصر العام على بعض مسمياته انما يقتصر اليه في غير الاستثناء فيكون اولى وبعضهم لم يفرق بين العام والخطاب فزعم ان عبارة ابي الحسين لا يقتصر الى التناول لان الخطاب في نفسه متناول لذلك البعض المخرج • وقيل هو تعريف ان العموم للخصوص والمراد بالتخصيص هو الاصطلاحي وبالخصوص اللغوي كانه قيل التخصيص تعريف ان المراد باللفظ الموضوع لجميع الافراد هو البعض منها فلا دور ولا تساوى الحد والمحدود في الجلاء والخفاء باعتبار ان من عرف حصول الخصوص عرف تحصيل الخصوص وبالعكس لان الخصوص اللغوي قد عرف والتخصيص الاصطلاحي بعد لم يعرف • وقيل هو بيان ما لم يرد باللفظ العام • ومنها قصر العام على بعض افراده بكلام مستقل مقترن اي غير متراف وهذا مصطلح الحنفية فبقيد الكلام خرج المخصص الغير الكلامي فانه ليس بتخصيص اصطلاحي نحو العقل في قوله تعالى وهو خالق كل شيء فان العقل يخص ذات الله تعالى والحس في نحو قوله تعالى وأوتيت من كل شيء فان الحس يخص ما لم يكن في ملك بلقيس والعادة في نحو لا يأكل الرأس فانه لا يتناول رأس الطير مثلا وبقيد المستقل خرج غير المستقل وهو الكلام الذي يتعلق بصدر الكلام اي ما هو صدر ومقدم في الاعتبار سواء كان مقدما في الذكر او لم يكن فلا يرد الشرط المقدم على الجزاء فانه مؤخر اعتباراً وكذا لا يرد الاستثناء المقدم على المستثنى منه ونحو ذلك ولا يكون تاما بنفسه حتى لو ذكر منفرد الا يفيد المعنى فانه ليس بتخصيص عند الحنفية بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان يودي موادها فشرط والا فان كان بالي وما يفيد معناها فغاية والا فصفا او غيرها وبقيد المقترن خرج النسخ فانه اذا تراخى دليل التخصيص يسمى نسخا لا تخصيصا • ومنها قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل وبهذا المعنى يطلق التخصيص ايضا عند الحنفية وبهذا الاعتبار يقال النسخ تخصيص فله عندهم معنئان وما ينبغي ان يعلم انه ليس معنى القصر عند الحنفية ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض فان هذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف مذهبهم بل المراد من القصر ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل في البعض الآخر لانها لا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وانه لا بد في التخصيص من معنى المعارضة ولا يوجد ذلك في الدليل الغير المستقل فان الاستثناء مثلا لبيان انه لم يدخل تحت

الصدر لا ان هناك حكمان احدهما معارض لآخر كما يوجد في الدليل المستقل • ومنها قصر اللفظ على بعض مسنداته و ان لم يكن ذلك اللفظ عاما فهذا اعم من المعنى الاول وهذا كما يقال للعشرة انه عام باعتبار تعدد آحاده مع القطع بان آحاده ليست مسنداتها وانما مسنداتها العشرات فاذا قصر العشرة مثلا على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد خصص وكذلك المسلمون للمعهودين نحو جاءني مسلمون فاكرمت المسلمين الا زيدا فانهم يسمون المسلمين عاما والاستثناء عنه تخصيصاته • اعلم ان التخصيص كما يطلق على القول كما عرفت كذلك قد يطلق تجوزا على الفعل وكذلك النسخ مراح بذلك في العضدي في مباحث السنة * تقسيم التخصيص بالمعنى الاول قالوا المخصص ينقسم الى متصل ومنفصل لانه اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل و الاول المتصل والثاني المنفصل والمخصص المتصل خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض نحو جاءني القوم اكثرهم والمنفصل اما كلام او غيره كالعقل نحو خالق كل شئ فان العقل هو المخصص للشئ ببا سوى الله تعالى وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وكالحس نحو اوتيت من كل شئ وكالعادة نحو لا تأكل رأسا فانه يقع على ما يتعارف اكله مشويا كالتشبيك نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب فهذا اي التخصيص بالمستقل تخصيص اتفاقا بين الحنفية والشافعية والمالكية بخلاف التخصيص بغير المستقل فانه مختلف فيه كما عرفت هذا كله هو المستفاد من كشف البزدوي والتلويح والعضدي وحاشية التفقاراني •

تخصيص العلة عند الاصوليين هو ان يقول المجتهد كانت علة صفة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها بمانع كذا في نور الانوار شرح المنار ويجيء في لفظ النقص ايضا في فصل الضاد المعجمة من باب النون •

الخلاص بالفتح في اللغة بمعنى رهائي كما في الصراح واما في الشرع فقليل هو الدرك • وقيل هو تخليص المبيع من المستحق وتسليمه الى المشتري ويجيء في لفظ الدرك في فصل الكف من باب الدال • **الاخلاص** بكسر الهمزة هو عند السالكين اخراج الخلق عن معاملة الله تعالى اي لا يفعل فعلا الا لله تعالى هكذا في مجمع السلوك وفي مواضع آخر منه الاخلاص ان تكون جميع حركاته وسكناته وقيامه وقعوده وتقلباته وافعاله واقواله لله تعالى • وفي الصحائف في الصحيفة التاسعة عشرة الاخلاص تجرد الباعث للواحد وبضاده الاشتراك وكمال اخلاص صدق است انتهى • ومآل العبارات واحد • وفي شرح القصيدة الفارسية اعلم ان كل ما يظهر من العبد قولا كان او فعلا عملا كان او حالافه وجه الى الخلق ووجه الى الحق سبحانه فمن اخلاص وجه الحق عن وجه الخلق يسمى مخلصا بالكسر وفعله يسمى اخلاصا وينقسم الى اخلاص و اخلاص اخلاص اما الاول فينقسم بحسب ما يظهر من العبد اربعة اقسام الاول اخلاص في الاقوال بان يخلص عبارة

فعل الحق فيما يظهر على لسانه من الاقوال عن عبارة فعل نفسه و عبارة نظره تعالى عليه عن عبارة نظر غيره • والثاني اخلاص في الافعال الى المباحات بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق تعالى فيما يفعله عن وجه طلب حظه من الدنيا من جرنفع او دفع مضرة ولا يفعله الا لوجه الله تعالى والثالث اخلاص في الاعمال اي العبادات الشرعية بان يخلص في كل عمل وجه طلب رضا الحق عن وجه طلب حظه وتربص حسن ثوابه في الآخرة والرابع اخلاص في الاحوال اي الامانات القلبية والواردات الغيبية بان يخلص في كل حال وجه نظر الحق عليه عن وجه نظر الخلق ولا يبالي بنظرهم اصلا بمبالاته بوجودهم • واما الثاني اي اخلاص الاخلاص فهو ان يخلص في فعله فلا يرى الاخلاص فعله بل يراه محض فعل الله تعالى فالمخلص ^{مستقيم} هو الله تعالى وهو مخلص بالفتح لا مخلص وهذا نهاية الاخلاص انتهى • ودر مجمع السلوك ^{شرط} لاص در عمل آنست كه صاحب آن در دنيا و آخرت بران عوض نخواهد و اين اخلاص صديقان ^{ان كله} اما کسی که بر امید بهشت و بیم دوزخ عمل کند او نیز مخلص است لیکن از جمله مخلصان صديقان نباشد و هر که عمل برای مجرد ریا کند در معرض هالکان باشد و هذا معنى ما قيل الخالص ما ارید به وجه الله تعالى وهذا معنى قول روم الاخلاص ان لا يرضى صاحبه عليه عوضا في الدارين و لاحظا في الملكين • و قول بعض المشايخ الخالص هو الذي لا باعث له الا طلب القرب من الحق • وفي السيد الجرجاني الاخلاص في اللغة ترك الرياء في الطاعات وفي الاصطلاح تخليص القلب عن شائبة الشوب المكدر لصفائه وتحقيقه ان كل شيء يتصور ان يشوبه غيره فاذا صفا عن شوبه وخلص عنه يسمى خالسا ويسمى الفعل المخلص اخلاصا قال الله تعالى من بين فرث و دم لبنا خالسا فانما خلوص اللب ان لا يكون فيه شوب من الفرث و الدم • و قال الفضيل بن عياض ترك العمل لاجل الناس رياء و العمل لاجلهم شرك و الاخلاص الخلاص من هذين و ايضا فيها الاخلاص ان لا تطلب لعملك شاهدا غير الله • وقيل الاخلاص تصفية الاعمال من الكدورات • وقيل الاخلاص ستر بين العبد بين وبين الله تعالى لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هو في تميله • و الفرق بين الاخلاص و الصدق الصدق اصل و هو الاول و الاخلاص فرع و هو تابع و فرق آخر ان الاخلاص لا يكون الا بعد الدخول في العمل •

التخلص عند البلغاء يطلق على اتيان المادح اسمه في المدح كما في جامع الصنائع • وعلى

الانتقال مما انتتم به الكلام الى المقصود مع رعاية المناسبة قال في الاتقان في فصل المناسبة بين الايات و يقرب من الاستطراد او حتى لا يكاد ان يفترقا حسن التخلص وهو ان ينتقل مما ابتدئ به الكلام الى المقصود على وجه سهل يختلف اختلاسا دقيق المعنى بحيث لا يشعر السامع بالانتقال من المعنى الاول الا قد وقع الثاني بشدة الالتيام بينهما • و قد غلط ابو العلاء محمد بن غانم في قوله لم يقع منه في القرآن شيين

لما فيه من التكلف وقال ان القرآن انما ورد على الاقتضآت التي هي طريقة العرب من الانتقال الى غير ملائم وليس كما قال ففيه من التخلصات العجيبة ما يحير العقول وانظر الى سورة الاعراف كيف ذكر الانبياء والقرون الماضية والامم السابقة ثم ذكر موسى الى ان قص حكاية السبعين رجلا ودعائه لهم ولسائر امته بقوله واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة وجوابه تعالى عنه ثم تخلص بمناقبة سيد المرسلين بعد تخلصه لامته بقوله قال عذابي اميب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين من صفاتهم كيت وكيت وهم الذين يتبعون الرسول النبي الامي واخذني صفاته الكريمة وفضائله وفي سورة الشعراء حكى قول ابراهيم ولا تخزني يوم يبعثون فتخلص منه الى وصف المعاد بقوله يوم لا ينفع مال ولا بنون الى آخرة وفي سورة الكهف حكى قول ذى القرنين في السد فاذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا فتخلص منه الى وصف حالهم بعد دكته الذي هو من اشراط الساعة ثم النفخ في الصور ثم ذكر الحشر ووصف مال الكفار والمؤمنين • وقال بعضهم الفرق بين التخلص والاستطراد انك في التخلص تركت ما كنت فيه بالكلية واقبلت على ما تخلصت اليه وفي الاستطراد تمر بذكر الامر الذي استطردت اليه مرورا كالبرق الخاطف ثم تتركه وتعود الى ما كنت فيه كانك لم تقصد وانما عرض عروضا • قيل وبهذا يظهر ان ما في سورة الاعراف والشعراء من باب الاستطراد لا التخلص لعوده في الاعراف الى قصة موسى عليه السلام بقوله ومن قوم موسى الى آخرة وفي الشعراء الى ذكر الانبياء والامم • ويقرب من حسن التخلص الانتقال من حديث الى آخر تنشيطا للسامع مفصلا بهذا كقوله تعالى في سورة ص بعد ذكر الانبياء هذا ذكر وان للمتقين لحسن مآب فان هذا القرآن نوع من الذكر فلما انتهى ذكر الانبياء وهو نوع من التنزيل اراد ان يذكر نوعا آخر وهو ذكر الجنة واهلها ثم لما فرغ قال هذا وان للطاغين لشر مآب فذكر النار واهلها • قال ابن الاثير في هذا المقام من الفصل الذي هو احسن من الوصل وهي علامة وكيدة بين الخروج من كلام الى آخره يقرب ايضا منه حسن المطلب • قال الزنجاني والطبيي وهوان يخرج الى الغرض بعد تقدم الوسيلة كقوله اياك نعبد و اياك نستعين • قال الطبيي ومما اجتمع فيه حسن المطلب وحسن التخلص قوله تعالى حكاية عن ابراهيم فانهم عدولي الارب العالمين الذي خلقتني فهو يهديني الى قوله رب هب لي حكما والحقني بالصالحين انتهى ما في الاتقان •

فصل الضار المعجمة * الانخفاض بالفاء عند اهل الهيئة هو مقابل الاستعلاء كما يجيء

في فصل الواو من باب العين •

فصل الطاء المهملة * المخروط هو عند المهندسين يطلق على معان • منها المخروط المستدير

القام وهو جسم تعليمي احاط به سطح مستدير ابي دائرة و سطح منوبري مرتفع من محيط ذلك السطح المستدير متصائفا الى نقطة بحيث لو ادبر خط مستقيم و اصل بين محيط ذلك السطح

المستدير وبين تلك النقطة ماسة في كل الدورة اي ماس ذلك الخط ذلك السطح وقولنا مرتفع صفة كاشفة لقولنا صنوبري • و بعبارة اخرى هو جسم احد طرفيه دائرة و الآخر نقطة و يحصل بينهما سطح تفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط المستقيمة الواصلة بينهما اي بين محيط الدائرة و تلك النقطة • وعرف ايضا بانه جسم يحدث من ادارة مثلث قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • و ليس المراد بالحدوث الحدوث بالفعل كما هو المتبادر بل الحدوث من حيث التوهم اذ الخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه في الوجود و لا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه و على هذا يحمل كل ما وقع في عباراتهم مما يشعر بحدوث الخط من حركة النقطة و السطح من حركة الخط و الجسم من حركة السطح • ثم تلك الدائرة تسمى بقاعدة المخروط و تلك النقطة برأس المخروط و ذلك السطح المستدير اي الصنوبري بالسطح المخروطي و الخط الواصل بين تلك النقطة و مركز القاعدة بسهم المخروط و محورة فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالمخروط قائم و الا فمائل • و اما ما قيل في تعريف المخروط المذكور من انه ما يحدث من ادارة خط موصل بين محيط دائرة و نقطة لا تكون على تلك الدائرة الى ان يعود على وضعه الاول ففيه ان حركة الخط المذكور انما تحدث سطحاً مخروطياً لا جسماً مخروطياً لما تقرر عندهم من ان حركة الخط تحدث شكلاً مسطحاً لا جسماً • ومنها المخروط المستدير الناقص و هو المخروط المستدير التام المقطوع عنه بعضه من طرف النقطة التي هي رأسها • و بالجملة فاذا قطع المخروط المستدير التام بسطح مستويوازي القاعدة كان القسم الذي يلي القاعدة مخروطاً مستديراً ناقصاً و اما القسم الذي يلي الرأس فمخروط تام لصدق تعريفه عليه • ومنها المخروط المضلع و هو جسم تعليمي احاط به سطح مستو ذو اضلاع ثلثة فصاعداً هو اي ذلك السطح قاعدة ذلك الجسم و احاط به ايضا مثلثات عددها مسار بعدد اضلاع القاعدة و رؤسها اي رؤس تلك المثلثات جميعاً عند نقطة هي رأسه اي رأس ذلك الجسم فان كانت تلك المثلثات متساوية الساقات فالمخروط قائم و الا فمائل • ومنها المخروط الذي يكون شبيهاً للمستدير او المضلع بان يكون رأسه نقطة و قاعدته لا تكون دائرة ولا شكلاً مستقيماً الاضلاع بل سطحاً يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي و منه ما يكون رأسه نقطة و قاعدته سطحاً يحيط به خطوط بعضها مستقيم و بعضها مستدير وهذه المعاني كلها مما يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و غيره • أعلم ان المخروط ما خوذ من قولهم رجل مخروط الوجه او مخروط اللحية اذا كان فيه او فيها طول بلا عرض كذا قيل ثم اقول اطلاق المخروط على هذه المعاني بالاشتراك اللفظي لا المعنوي اذ لا يتحقق ههنا مفهوم مشترك بين الكل فان غاية ما يمكن ههنا ان يقال ان المخروط هو الذي يكون في احد جانبيه في الطول سطح و في الآخر نقطة و هذا المفهوم ليس بجامع لعدم مدته على المخروط المستدير

الناقص وليس بمانع ايضا اذ لا ينحصر في تلك الاقسام المذكورة كما يشهد به التأمل .

الخط بالفتح و التشديد لغة تصوير اللفظ بحروف هجائه المعبر عنه بالفارسية بنوشتن وعند الصوفية هو ما قال في كشف اللغات خط در اصطلاح صوفيان اشارت بحقيقت محمدي است من حيث هي شامل خفا وظهور وكمون وبروز است ونيز گفته اند كه خط عبارت است از عالم ارواح كه اقرب مراقب وجود است بغييب هويت در تجرد و بى نشاني . وعند بعض المتكلمين هو الجوهر المركب من جواهر فردة بحيث لا يكون له الاطول ويسمى ايضا بالخط الجوهري وقد سبق في لفظ الجسم في فصل الميم من باب الجيم و يجيى ايضا في لفظ المقدار . وعند الحكماء و المهندسين عرض هو كم متصل له طول فقط اي مقدار له طول فقط . وفي اشكال التأسيس الخط طول بلا عرض و قال شارحه كان المراد به ما له طول فقط . ثم الخط اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلة و جذر ثلثة و اما مركب و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين ايضا كثلة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس . و ايضا الخط اما مستقيم او محدب فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين اللتين هما طرفاه فان النقطتين يمكن ان يوصل بينهما بخطوط غير متناهية العدد فما كان منها بحيث لا يمكن ان يوجد اقصر منها فهو المستقيم ولا يكفي في ذلك ان يكون اقصر بالفعل لجواز ان تكون الخطوط الواصلة بالفعل و يمكن ان يوصل بينهما اقصر منه فلا تكون تلك الخطوط مستقيمة . و عرف ايضا بانه الذي بعده مساو للبعد الذي بين طرفيه وهذا الرسم قريب من الاول و بانه الذي يستتر طرفه ما عداه اذا وقع في امتداد شعاع البصر و المحدب بخلاف المستقيم . والخط اذا اطلق فالمراد منه عندهم هو الخط المستقيم . و اسماء الخط المستقيم عشرة الضلع و الساق و مسقط الحجر و العمود و القاعدة و الجانب و القطر و الوتر و السهم و الارتفاع و تفسير كل في موضعه . ثم الخط المحدب قسمان مستدير و يسمى فرجاريا ايضا لحصوله بحركة رأس الفرجار و منحني و يسمى غير فرجاري ايضا فالمستدير خط توجد في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة من تلك النقطة اليه اي الى ذلك الخط . و رسم ايضا بانه الذي يتوهم حدوثه من حركة نقطة حول نقطة ثابتة حركة تكون بحيث لا يختلف البعد بسبب تلك الحركة بينهما اي بين النقطتين و بانه الذي يتوهم حدوثه من ادارة خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود على وضعه الاول و يسمى الخط المستدير دائرة ايضا مجازا تسمية للحال باسم المحل . وقد يطلق الخط المستدير على ما فيه انحاء مطلقا فيشتل محيطات القطاعات المختلفة و الخط المنحني ما لا يكون كذلك اي لا يكون مستديرا بالمعنى الاول فهو ما يوجد فيه انحاء ما هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و شرح خلاصة الحساب . و الخط المقسوم على نسبة ذات وسط و طرفين هو الذي تكون نسبته الى اعظم قسميه كنسبة اعظم قسميه الى اصغرهما هكذا في صدر المقالة السادسة من تحرير اقليدس .

خط الاستواء • خط السميت • الخط المدير (١٣٣٩) خط المركز المعدل • خط المشرق والمغرب
خط الظل • خط التقويم

خط الاستواء هو عند اهل الهيئة دائرة عظيمة حادثة على سطح الارض عند توهنا معدل النهار قاطعا للعالم فهي في سطح معدل النهار وهذه الدائرة تنصف الارض بنصفين شمالي وجنوبي فالشمالي ما كان في جهة القطب الذي يلي بنات النعش و الجنوبي ما يقابله • ومن خواصه ان معدل النهار يسامت ابدا رؤس سكانه والشمس تسامت رؤسهم في كل سنة مرتين مرة في اول الحمل ومرة في اول الميزان و يسمى افقه افق الفلك المستقيم وافق الكرة المنتصبة لاستقامة كرة الفلك هناك وانتصابها في الحركة فان حركة الفلك هناك دولاوية ولما كان افقه منصفاً للمعدل والمدارات اليومية على زوايا قوائم اعتدل الليل والنهار كمية هناك ابدا ولهذا سميت به • والفصول هناك ثمانية صيفان وخريفان وشتآن وربيعان ومدة كل فصل شهر ونصف فالشمس اذا وصلت احدي الاعتدالين كان مبدأ الصيف لمرور الشمس على سمت رؤسهم و اذا وصلت احدي الانقلابين كان في غاية بعد عن سمت الرأس فكان مبدأ شتائهم و اذا بلغت الاعتدال الآخر كان صيفا آخر و اذا نزلت الى الانقلاب الآخر كان شتاء آخر و بين كل صيف و شتاء خريف و بين كل شتاء و صيف ربيع فمن اول الحمل الى نصف الثور صيف ومن نصف الثور الى اول السرطان خريف وهكذا • وقد يطلق خط الاستواء على خط المشرق والمغرب ايضا كما سيجيى •

خط السميت هو عندهم الخط الواصل بين نقطتي السميت • و خط سميت القبلة عندهم يجيى في فصل الشتاء من باب السين •

الخط المدير عندهم هو الخط الخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير و يجيى في لفظ المعدل في فصل اللام من باب العين مع بيان مركز الخط المدير •

خط المركز المعدل هو عندهم خط يخرج من مركز العالم الى المركز التدوير منتهيا الى فلك البروج •

خط المشرق والمغرب عندهم هو الخط الواصل بين نقطتي المشرق والمغرب و يسمى خط الاعتدال ايضا • و في شرح الجغيني للقاضي و يسمى ايضا خط الاعتدال والاستواء انتهى وهذا الخط و خط نصف النهار يخرجان في سطوح الرخامات المعمولة لمعرفة الارتفاعات •

خط الظل و يسمى قطر الظل ايضا وهو عندهم الخط الواصل بين رأس المقياس ورأس الظل •

خط التقويم و يسمى بالخط التقويمي ايضا هو عندهم خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب منتهيا الى سطح الفلك الاعلى •

خط نصف النهار عندهم و هو الخط الواصل بين نقطتي الشمال والجنوب سمي به لانه في سطح دائرة نصف النهار • وبعبارة اخرى هو الفصل المشترك بين سطحي الافق ونصف النهار • وقد يطلق على الفصل المشترك بين سطح الارض ودائرة نصف النهار لكونه في سطح نصف النهار ايضا و يسمى خط الزوال ايضا اذ هو اي الزوال يعرف به والمعنى الاول هو المشهور هكذا يستفاد

من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • وفي شرح الجفميني الخط الواصل بين نقطتي الجنوب والشمال يسمى خط نصف النهار وخط الزوال وخط الجنوب والشمال انتهى •

خط الوسط ويسمى الخط الوسطي ايضا يجيى تفسيره في لفظ الوسط في فصل الطاء من باب الوار •

الخلط بالفتح وسكون اللام هو عند الاطباء جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولاً و يسمى كيموساً ورطوبة اولى ايضا واما ما سماه البعض بالكيلوس فهو غلط كما في بحر الجواهر • فقولهم جسم جنس والرطب فصل يخرج العظم واللحم والغضروف اذ الرطب هو سهل القبول للتشكل والاتصال والانفصال بحسب الطبع • وقولهم سيال اي من شأنه ان ينبسط متسفلة بالطبع حتى لوخلي و طبعه كان اسهل النفوذ الى البدن يخرج مثل الدماغ والنخاع والشحم ولا يخرج البلغم الزجاجي والجصي لانهما رطبان سيالان طبعاً وايضا المراد التشبيه بالزجاج والجص في اللون والطبع لا في القوام وكذا الحال في عدم خروج السوداء الرمادية ولا يغني هذا القيد من الرطب للفرق بينهما في الرمل والمراد بالاستحالة تغير الصورة النوعية بقريضة الى فخرج الكيلوس لبقاء الغذاء فيه يعرفه القائي والمراد بالغذاء ما يتناوله الحيوان لاغتذاء وهو الغذاء بالقوة فلا يرد ما يسيل من القرع والانبيق اذا وضعنا اللحم فيه للتقطير والصواب ان يكون بدله الكيلوس ولهذا قيل الخلط جسم رطب سيال يتكون من الكيلوس اولاً اذ الغذاء يطأ على الغذاء بالفعل ايضا ولا بد في التعريف من الاحتراز عن الالفاظ المشتركة ويمكن ان يجاب بان الغذاء عند الاطلاق يتبادر منه الغذاء بالقوة فلا محذور • وقولهم اولاً يخرج الرطوبة الثانية والمني عند البعض ولا يخرج الخلط المتولد من خلط لانه يستحيل اليه الغذاء اولاً في الجملة اذ ما من خلط الا ويمكن ان يحصل من الغذاء اولاً بخلاف الرطوبة الثانية فانها لا تحصل من الغذاء الا بتوسط الخلط • وقيل المراد بالاستحالة الثانية فساد الصورة الخلطية فالخلط ما لم تفسد صورته الخلطية فهو يعد في الاستحالة الاولى ولا يخفى ما فيه • ولو قيل الخلط جسم يستحيل اليه الكيلوس لكن اخصر واحسن • وأنواع الاخلات اربعة استقرأ الدم والصفراء والبلغم والسوداء وكل واحد منها ينقسم الى طبيعي وغير طبيعي والطبيعي من كل خلط هو ما تولد في الكبد وما لا يتولد فيها لا يسمى طبيعياً عند الاطباء • وفي بحر الجواهر الخلط المحمود ويقال له الخلط الطبيعي ايضا هو الذي من شأنه ان يصير جزءاً من جوهر المغتذي وحده او مع غيره والخلط الرديى هو الذي ليس من شأنه ذلك انتهى • وكيفية تولد الاخلات ان الغذاء بالقوة اذا ورد على المعدة وتأثر من حرارتها و حرارة ما يليها من الاعضاء كالقلب والكبد والطحال استحال فيها الى جوهر شببيه بماء الكشك الثخين اي الغليظ في بياضه وقوامه وملاسته وهو الذي يسمى كيلوساً بلسان السريانية و ينجذب الصافي منه الى الكبد فيندفع من طريق العروق المسماة بماساريقا وينطبخ في الكبد فيحصل منه شئ كالرغوة اي

الزبد وشيى كالرسوب وقد يكون معها شيى محترق ان افترط الطبخ وشيى فح ان قصر الطبخ والرغوة هي الصفراء الطبيعية والرسوب هي السوداء ويسميا جالينوس خلطا اسود والمحترق لطيفه صفراء غير طبيعية وكثيفه سوداء غير طبيعية والشيى الفح منه هو البلغم طبيعيا كان او غيره واما المصفى من هذه الجملة فضجاء فهو الدم •

الخياطية فرقة من المعتزلة اصحاب ابي الحسن بن خياط قالوا بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا وان ارادة الله تعالى كونه قادرا غير مكروه ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهمة * الاختراع قد سبق في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة ويجيى ايضا في لفظ التكوين في فصل النون من باب الكاف والمخترع عند اهل العروض اسم بحر ويجيى في لفظ المتقارب في فصل الباء من باب القاف •

الخلع بالفتح وسكون اللام فى اللغة النزاع ومنه خالعت المرأة زوجها اذا امتدت منه بمل كذا في فتح القدير • وفي جامع الرموز الخلع بالضم فى المرأة وبالفتح في غيرها كما فى الاختيار لكن فى المغرب انه بالضم اسم وانما قيل ذلك لان كلا منهما لباس لصاحبه فاذا فعلا ذلك فكانهما بزعا لباسهما وفى الشرع اخذ المال بازاء ازالة ملك النكاح والاولى قول بعضهم ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع لاتحاد جنسه مع المفهوم اللغوي والفرق بخصوص المتعلق والقيد الزائد ولا بد فيه من زيادة قولنا ببديل كما انه لا بد من زيادة قولنا بلفظ الخلع فى الاول وكذا في قول بعضهم ازالة ملك النكاح ببديل فان الصحيح ان يقال هو ازالة ملك النكاح ببديل بلفظ الخلع فان الطلاق على مال ليس هو الخلع بل هو في حكمه في وقوع البيئونة لامطلقا • اعلم ان القول بلفظ الخلع انما هو باعتبار الاكثر والا فالفا الخلع والتطليق والمباينة والمباراة والبيع والشراء كما فى النتنف وصورته بالعربية ان تقول الزوجة خالعت نفسي منك بكذا فقال الزوج خلعت وبالفارسية خويشتن را از تو بكابينى كه مراست برتور نفقه عدت خريدم بيلك طلاق فقال فروختم بتو باين شرطها هذا • ثم استعمال لفظ الخلع فى الطلاق البائن مجاز كما في التحفة وفى النتنف انه حقيقة في كليهما • وفى الفصولين ان الخلع بعوض وغير عوض متعارف والاستعمال فيهما اكثر من ان يحصى فينبغي ان يقال الخلع لفظ زال به ملك النكاح هذا كله هو المستفاد من فتح القدير وجامع الرموز • وعند السبعية هو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية كما يجيى في فصل العين من باب السين • وعند الاطباء هو خروج العظم عن موضعه بخروجا تاما ويطلق ايضا على استحالة جوهرية تتبدل بها من صورة الى

الانخلاع • المخلع • الخريف • الخزف • الخسوف (٣٣٩) الخف • الخفة • الخفيف • التخفيف

صورة أخرى وعلى الفالج الذي عم شق البدن وشق الوجه كما في بحر الجواهر •

الانخلاع مصدر من باب الانفعال وهو عند الأطباء زوال العضو عن موضعه كما في بحر الجواهر •

المخلع عند أهل العروض هو المذال كما في بعض الرسائل العربية ويجيء شرحه في فصل

اللام من باب الذال المعجمة • والمخلع اسم مفعول من التخليع على ما في الصراح وتخليع نوعي ست از تصرفات در عروض و مخلع آن بيت كه درو اين تصرف كرده باشند •

فصل الفاء * الخريف بالراء المهملة هو فصل من الفصول الأربعة من السنة ويجيء في لفظ

الفصل في فصل اللام من باب الفاء •

الخزف بفتح الخاء والراء المعجمة هو السعال • والخزفي هو النوع الرابع من أنواع جرب العين

كذا في بحر الجواهر وأنواع جرب العين تطلب من كتب الطب •

الخسوف هو الكسوف وقيل بالفرق بينهما ويجيء ذكره في لفظ الكسوف في فصل الفاء

من باب الكاف •

الخف بالضم والتشديد لغة موزة وشرعا الذي يستر الكعب وامكن به السفر كما في المحيط

أو المشي به فرسخا وما فوقه كما في الهداية • والجرموق بالضم ما يلبس فوق الخف لحفظه من الطين ونحوه على المشهور لكن في المجموع أنه الخف الصغير كذا في جامع الرموز في فصل المسح على الخفين •

الخفة بالكسر هي ضد الثقل وهما من الكيفيات الملموسة وقد سبق ذكرها مع بيان التخفيف

المطلق والإضافي في لفظ الثقل في فصل اللام من باب التاء المثلثة •

الخفيف ضد الثقيل وقد سبق • وعند أهل القوافي هو الشعر المنهوك كما في بعض الرسائل العربية

و المنهوك يجيء في فصل الكاف من باب النون • وعند أهل العروض هو اسم بحروزه فاعلاتن مستفعلن

فاعلاتن مرتين كذا في عنوان الشرف • ودر جامع الصنائع گوید بحر خفيف دو وزن نبشته شده يکي تام

دوم مجزؤ اول جميع اجزاء بر اصل مثاله • شعر • ز خفيف ار طلب کني مثلي را تو وزن کن •

فاعلاتن مفاعلاتن مفاعلاتن • دوم دو جزء بر اصل ويکي محذوف مثاله • شعر • ز خفيف آن نمونه

کش بسخن • فعلاتن مفاعلاتن فعلى انتهى •

التخفيف هو ضد التشديد ومنه ان المخففة والنون الخفيفة وقد يطلق على اسكان الحرف ايضا

كما في فتح البارئ وقد مر في لفظ التثقيل ايضا في فصل اللام من باب التاء المثلثة • وتخفيف

الهمزة عند الصرفيين يطلق على تغيير الهمزة بالقلب أو الحذف أو الاسكان كما يجيء في لفظ الاعلال في

في فصل اللام من باب العين • والهمزة المخففة تسمى همزة بين بين كما في الصراح ويجيء في لفظ

التسهيل في فصل اللام من باب السين المهملة •

الخلف بالفتح وسكون الهمزة عند المنطقيين هو القياس الاستثنائي الذي يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه ويقابله القياس المستقيم وإنما قيل يقصد ليخرج القياس الاستثنائي المتصل الذي استثنى فيه نقيض التالي فإنه ليس قياس الخلف إذ لم يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه وإن لزم ذلك فيه هذا هو الخلف مطلقاً • وأما الخلف المستعمل في العكس فهو فرد مخصوص من هذا المطلق وهو ضم نقيض العكس مع الأصل بنفسه إن كان بسيطاً وبجزئيه أو باحدهما إن كان مركباً لينتج محالاً وهو يعبر عن الموجبات والسوالب لا أنه يعبر عن فرد منها لما تقرر من عدم جريانه في عكس اللادوام الخاصيتين الجزئيتين السالبتين مثلاً المطلوب أن عكس قولنا كل إنسان حيوان بعض الحيوان إنسان فقلنا إذا صدق كل إنسان حيوان صدق بعض الحيوان إنسان ولا يصدق نقيض العكس وهو لا شيء من الحيوان بإنسان ونضمه مع الأصل وهو قولنا كل إنسان حيوان فنقول كل إنسان حيوان ولا شيء من الحيوان بإنسان ينتج لا شيء من الإنسان بإنسان وهو محال لأنه سلب الشيء عن نفسه • أعلم أن القياس منحصر في الاقتراني والاستثنائي فوجب رد هذا القياس وتحليله إلى ذلك وقد اختلفوا فيه فقيل هو قياس مركب من قياسين أحدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي متصل مستثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم نعم قد يفترق بيان الشرطية إلى دليل فتكثر القياسات • وقد يقال إن الاقتراني مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر لازم له ومن حملية صادقة في نفس الأمر مثلاً إذا كان المطلوب لاشيء من ج ب فنقول لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج ب ومعنا حملية صادقة وهي كل ب آ ونجعلها كبرى الاقترانية فينتج لو لم يصدق هذا لصدق بعض ج آ ونجعلها مقدمة للاستثنائي ونقول لكن ليس بعض ج آ إذ هو محال بدليله صدق هذا حق • وقيل في تكملة الحاشية الجالية ويمكن إرجاعه إلى استثنائيين بأن يقال لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه حقاً لكن كون نقيضه حقاً باطل فعدم كون المطلوب حقاً باطل أما الملازمة فلكونها بديهية وأما بطلان اللازم فلأنه لو كان نقيضه حقاً لكان محالاً واقعاً لكن وقوع المحال باطل وهذا التقرير انسحب بعده من الاستثنائي ووافق بما اعتبره في تفسيره من إبطال النقيض • وانت تعلم أن الحكم بشيء من الرجوعات المذكورة لا يصح على إطلاقه لجواز أن يكون بطلان النقيض بديهياً أيضاً في بعض المطالبات فيبين بابطال نقيضه بقياس واحد استثنائي إلا أن يقال اعتبر فيه اصطلاحاً إبطال النقيض بمعنى بيان بطلانه بالدليل فليتنامل انتهى • فائدة • إنما سمي الخلف خلفاً لأن المتمسك به يثبت مطلوبه بابطال نقيضه فكانه يأتي مطلوبه من خلفه أي من ورائه ويؤيده تسمية القياس الذي ينساق إلى مطلوبه ابتداءً أي من غير تعرض لإبطال نقيضه بالمستقيم كأن المتمسك به يأتي مطلوبه من قدامه على وجه الاستقامة •

وقيل سمي خلفا اي باطلا لانه ينتج الباطل على تقدير عدم حقيقة المطلوب لانه باطل في نفسه هذا كله خلاصة ما في كتب المنطق وما ذكره التفتازاني في حاشية العضدي • والخلف بالضم خلاف المفروض • والخلف بفتحين بمعنى پس آينده و يجيى الفرق بينه وبين السلف في فصل الفاء من باب السين • الخلفية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرامان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله و حكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك كذا في شرح المواقف الخلافة بالكسر شرعا هي الامامة وقد سبق في فصل الميم من باب الالف • وبعض الصوفية قال بالخلافة قسمان خلافة صغرى وهي الامامة والرياسة الظاهرية وخلافة كبرى وهي الامامة والرياسة الباطنية كما كان لعلي رض هكذا في مرآة الاسرار فالخليفة هو الامام • وفي جامع الرموز الخليفة شرعا هو الامام الذي ليس فوقه امام •

الاختلاف لغة ضد الاتفاق قال بعض العلماء ان الاختلاف يستعمل في قول بني على دليل والخلاف فيما لا دليل عليه كما في بعض حواشي الارشاد ويؤيده ما في غاية التحقيق منه ان القول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له خلاف لا اختلاف وعلى هذا قال المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في آخر بحث الافعال الناقصة المراد بالخلاف عدم اجتماع المتخالفين وتأخر المخالف والمراد بالاختلاف كون المتخالفين معاصرين منازعين والحاصل منه ثبوت الضعف في جانب المخالف في الخلاف فانه كمخالفة الاجماع وعدم ضعف جانب في الاختلاف لانه ليس فيه خلاف ما تقرر انتهى • وعند اطباء هو الاسهال الكائن بالادوار واختلاف الدم عندهم يطلق تارة على السحج وتارة على الاسهال الكبدي كذا في حدود الامراض • وعند اهل الحق من المتكلمين كون الموجودين غير متمثلين اي غير متشاركين في جميع الصفات النفسية وغير متضادين اي غير متقابلين ويسمى بالتخالف ايضا فالمختلفان والمتخالفان موجودان غير متضادين ولا متمثلين فالامور الاعتبارية خارجة عن المتخالفين اذ هي غير موجودة وكذا الجواهر الغير المتمثلة لامتناع اجتماعها في محل واحد اذ لا محل لها وكذا الواجب مع الممكن • واما ما قالوا الاثنان ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية اي في جميعها فالمثلان والافان امتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان فلم يريدوا به حصر الاثنين في الاقسام الثلاثة فخرج الامور الاعتبارية لاختلاف قيد الوجود فيها وايضا تخرج الجواهر الغير المتمثلة والواجب مع الممكن اما خروجها عن المثليين فظ واما خروجها عن المتخالفين فلما مر واما خروجها عن الضدين فلاخذ قيد المعنى فيهما بل يريدون به ان الاثنين توجد فيهما الاقسام الثلاثة • وقيل التخالف غير التماثل فالمتخالفان عنده موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية بان يقال الاثنان ان اشتركا في اوصاف النفس فمثلان والا فمختلفان

والمختلفان اما متضادان او غيره ولا يضر في التخالف الاشتراك في بعض صفات النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات و كالقيام بالحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها والعرضية والجوهرية وهل يسمى المتخالفان المتشاركان في بعض اوصاف النفس او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى و المنازعة في اطلاق الاسم و يجيء في لفظ التماثل • أعلم ان الاختلاف في مفهوم الغيرين عائد ههنا اي في التماثل والاختلاف فانه لابد في الاتصاف بهما من الاثنيية فان كان كل اثنين غيرين تكون صفاته تعالى متصفة باحدهما وان خصا بما يجوز الانفكاك بينهما لا تكون متصفة بشيى منهما • ثم أعلم انه قال الشيخ الاشعري كل متمثلين فانهما لا يجتمعان وقد يتوهم من هذا انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما و حينئذ ينقسم اثنان قسمة ثنائية بان يقال الاثنان ان امتنع اجتماعهما فهما متضادان و الافتخالفان ثم يقسم المتخالفان الى المتمثلين وغيرها و الحق عدم وجوب ذلك ولادخولهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما وتخالفهما كما في المتضادين بل للزوم الاتحاد و رفع الاثنيية فهما نوعان متباينان و ان اشتركا في امتناع الاجتماع و اما الثاني فلان المثليين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين • فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا اندراج اذ ليس امتناع اجتماعهما لذاتييهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته رافعة للاثنيية منها حتى لو فرض عدم استلزامهما لرفع الاثنيية لم يستحل اجتماعهما ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بناء على عدم ذلك الاستلزام و ايضا المراد بالمعنيين في حد الصدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم • وعند الحكماء كون الاثنيين بحيث لا يشتركان في تمام المهيبة وفي شرح المواقف قالت الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام المهيبة فهما مثلان و ان لم يشتركا فهما متخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرها انتهى • و الفرق بين هذا وبين ما ذهب اليه اهل الحق واضح واما الفرق بينه وبين ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان التخالف غير التماثل فغير واضح فان عدم الاشتراك في تمام المهيبة و عدم الاشتراك في الصفات النفسية متلازمان ويؤيده ما في الطوالع و شرحه من ان كل شئيين متغايران • وقال مشائخنا اي مشائخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما من الآخر فهما غيران و الا فصفة و موصوف او كل و جزء على الاصطلاح الاول و هو ان كل شئيين متغايرين ان اشتركا في تمام المهيبة فهما المثلان كزيد و عمر فانهما قد اشتركا في تمام المهيبة التي هي الانسان و انهما مختلفان و هما اما متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة العارضين للجسم او متساويان ان صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق

او متداخلان ان صدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فان صدق الآخر على جميع افراده فهو الاعم مطلقاً والا فهو الاعم من وجه او متباينان ان لم يشتركا في الموضوع والمتباينان متقابلان وغير متقابلين انتهى • وقال السيد السند في حاشية ان اعتبر في الاشتراك في الموضوع امكان الاجتماع فيه في زمان واحد لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور المتحدة الموضوع الممتعة الاجتماع فيه داخلاً في التساوي لخروجه عن مقسمه وان لم يعتبر ذلك يكون السواد والبياض مع كونهما متضادين مندرجين في المتلاقيين لا في المتباينين فلا تكون القسمة حقيقية فالاولى ان يجعل اعتبار النسب الاربع قسمة براسها و اعتبار التقابل و عدمه قسمة اخرى كما هو المشهور •

الاختلاف الاول عند اهل الهيئة هو التعديل الاول ويسمى بالتعديل المفرد ايضاً •

الاختلاف الثاني عند هم هو التعديل الثاني ويسمى باختلاف البعد الا بعد والاقرب ايضاً

وباختلاف البعد الاقرب ايضاً و باختلاف المطلق ايضاً كما في الزيجات •

الاختلاف الثالث عندهم هو التعديل الثالث ويجيء الكل في فصل اللام من باب العين •

اختلاف الممر عندهم قوس من فلک البروج فيما بين درجة الكوكب ودرجة ممره ويجيء في

لفظ الدرجة في فصل الجيم من باب الدال •

اختلاف المنظر عندهم هو التفاروت بين الارتفاع الحقيقي و الارتفاع المرئي وهو قوس من دائرة

الارتفاع من الجانب الاقل بين موقعي الخططين المارين بمركز الكوكب المنتهيين الى سطح الفلك الاعلى

الخارج احدهما من مركز العالم و الآخر من منظر الابصار و الزاوية الحادثة من تقاطع الخططين عند مركز

الكوكب يسمى زاوية اختلاف المنظر وينعدم هذا الاختلاف عند كون مركز الكوكب على سمت الرأس

و يبلغ غاية عند كونه على الافق الحسي و الارتفاع المرئي ناقص عن الحقيقي بمقدار هذه الزاوية و هذا

هو اختلاف المنظر في دائرة الارتفاع • وقد يكون اختلاف المنظر في الطول و العرض لانا اذا اخرجنا

دائرتي عرض تمران بطرفي الموضع المرئي و الموضع الحقيقي من الكوكب في دائرة الارتفاع فالقوس

الواقعة من منطقة البروج بين تقاطعي الدائرتين العرضيتين المذكورتين من الجانب الاقل هو اختلاف

المنظر في الطول فان اختلفت القوسان الواقعتان من العرضيتين بين طرفي الخططين المذكورين و منطقة

البروج فمجموعهما او تفاضل بينهما على اختلاف المذهبين اختلاف المنظر في العرض و ان شئت

التوضيح فارجع الى تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي •

المختلف بفتح اللام على انه مصدر ميمي كما في شرح الفخبة هو عند المحدثين ان يوجد حديثان

متضادان في المعنى بحسب الظاهر فيجمع بينهما بما ينفي التضاد كذا في الارشاد الساري شرح البخاري •

وفي خلاصة الخلاصة رفع الاختلاف ان توجد احاديث متضادة بحسب المعنى ظاهراً فيجمع بينهما او يرجع

احدهما والمختلف قسمان الأول ما يمكن الجمع بينهما فيتعين المصير اليه ويجب العمل بهما والثاني ما لا يمكن فيه ذلك وهو ضربان الأول ما علم ان احدهما ناسخ والآخر منسوخ والثاني ما لا يعلم فيه ذلك فلا بد من الترجيح ثم التوقف انتهى • والظاهر من هذا ان المختلف بكسر اللام وانه اعم من الأول وجودا والمختلف على صيغة اسم المفعول • وفي اصطلاح اهل العربية هو اللفظ الذي اختلف فيه ائمة اللغة في انه في الاصل عربي أو عجمي مثل طست بالسين المهملة كذا في شرح نصاب الصبيان •

الخوف بالفتح وسكون الواو ترسيدين وعند اهل السلوك هو الخيفاء من المعاصي والمناهي والتام منها قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم انا اخوفكم لله تعالى وادحي الى داود خفني كما يخاف السبع الفأر وقال من خاف الله خافه كلشيئ ومن خاف غير الله خوفه الله من كلشيئ كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر •

الخيفاء بالفتح وسكون المثناة التحتانية يقال فرس خيفاء اذا كان احدى عينيه زرقاء والاخرى سوداء وعند اهل البديع هي الرسالة او القصيدة التي تكون حروف احدى كلمتيها منقوطة باجمعها وحروف الاخرى غير منقوطة باجمعها وهكذا يستفاد من المطول وحاشيته للسيد السند ومثاله في الفارسي هذا البيت • شعر • دادة بخشش همه بي عالم • كرده پيشش دعا بني آدم • وهي ليس من علم البديع وان ذكرها البعض فيه بمثل ما عرفت في لفظ الحذف •

فصل القاف * الخرقه بالكسر وسكون الراء المهملة پاره جامه وجامه كه ازپارها دوخته باشند كما في المنتخب • ونزد صوفيه جامه ايست كه صوفيان مي پوشند وآن دو قسم است يكي آنكه مشايخ بعد تربيت تمام مرسالك را بهوشانند واین را خرقه ارادت وتصوف گویند دوم آنكه در اول قدم سالك را بهوشانند تا از برکت آن از معاصي باز ماند واین را خرقه تبرك وخرقه تشبه گویند • مرید در خرقه تشبه مرید رسمي است و در خرقه تصوف مرید حقيقي است كذا في مجمع السلوك •

الخارق في عرف العلماء هو الامر الذي يخرق بسبب ظهوره العادة وهو على الصحيح ينقسم باعتبار ظهوره الى ستة اقسام لان الخارق اما ظهر عن المسلم او الكافر والأول اما ان لا يكون مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون وحينئذ اما مقرون بدعوى النبوة وهو المعجزة اولاً وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ظاهراً من النبي قبل دعواه وهو الارهاص اولاً وهو الكرامة والثاني اعنى الظاهر على يد الكافر اما ان يكون موافقاً لدعواه وهو الاستدراج اولاً وهو الاهانة • ومنهم من ربح القسمة وادخل الارهاص في الكرامة فان مرتبة الانبياء لا تكون ادنى من مرتبة الاولياء وادخل الاستدراج في الاهانة فان معنى الاستدراج هو ان يقربه الشيطان الى فساد على التدريج حتى يفعله سواء وافق ذلك غرض مرتكبه او لم يوافق وعاقبة ذلك حسرة وندامة فقد آل الامر

الى الاحانة • و السحر ليس من الخوارق لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعمد ظهور مثله من مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة به ترتب ذلك بطريق جري العادة الاقرب ان شفاء المرضى بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق وكذلك الطلسم والشعبدة وهذا هو الحق • وقيل الحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرائط ليست مقدورة للبشر كالوقت والمكان ونحوهما • وفيه انه لا يشترط في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرائطه مقدورة بل يكفي ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا • ولانه يلزم كون حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر هكذا يستفاد من شرح العقائد النسفية في بيان كرامات الاولياء • وقيل اطلاق الخارق على السحر على سبيل المجاز • وقال الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة الكهف اذا ظهر فعل خارق للعادة على يد انسان فذلك اما ان يكون مقرونا بالدعوى اولا اما القسم الاول فتلك الدعوى اما ان تكون دعوى الاهمية او دعوى النبوة او دعوى الولاية او دعوى السحر وطاعة الشياطين فهذه اربعة الاول ادعاء الالهية ويسمى هذا الخارق الذي يظهر من المتأله بالابتلاء كما في الشرائع المحمدية وجوز اصحابنا ظهور الخارق على يده من غير معارضة كما نقل عن فرعون من ظهور الخوارق على يده وكما نقل ذلك عن الدجال واما جاز ذلك لان شكله وخلته تدل على كذبه وظهور الخوارق على يده لايفضي الى التبليس والثاني ادعاء النبوة وهذا على ضربين لانه اما ان يكون المدعي صادقا او كاذبا فان كان صادقا وجب ظهور الخوارق على يده وهذا متفق عليه بين كل من اقر بصحة نبوة الانبياء وان كان كاذبا لم يجز ظهور الخوارق على يده وبتقدير ان يظهر وجب حصول المعارضة واما الثالث وهو ادعاء الولاية فالقائلون بكرامات الاولياء اختلفوا في انه هل يجوز ادعاء الكرامة ثم انها تحصل على وفق دعواه ام لا واما الرابع وهو ادعاء السحر وطاعة الشياطين فعند اصحابنا يجوز ظهور الخوارق على يده وعند المعتزلة لا يجوز • اما القسم الثاني وهو ان تظهر الخوارق على يد انسان من غير شئ من الدعوى فذلك الانسان اما ان يكون صالحا مرضيا عند الله او يكون خبيثا مذنباً فالاول هو القول بكرامات الاولياء وقد اتفق اصحابنا على جوازه وانكرتها المعتزلة الا ابا الحسن البصري وصاحبه محمود الخوارزمي واما الثاني وهو ان تظهر الخوارق على يد بعض من كان مردودا عن طاعة الله تعالى فيجوز ايضا وهذا هو المسمى بالاستدراج • ثم قال اعلم ان من اراد شيئا فاعطاه الله تعالى مراده لم يدل ذلك على كونه وجبها عنده تعالى سواء كانت تلك العطية على وفق العادة او على خلافها بل قد يكون ذلك اكراما للعبد وقد يكون استدراجا ومعنى الاستدراج ان يعطيه الله كل ما اراد في الدنيا ليزداد غيّه وضلاله وجهله وعناده فيزداد كل يوم بعدا من الله وذلك لما تقرر في العلوم العقلية ان تكرار الانفعال سبب لحصول الملكة الراسخة فاذا مال قلب العبد الى الدنيا ثم اعطاه الله مراده

فحينئذ يصل الى المطلوب و يزيد حصول اللذة و الميل و زيادته توجب زيادة السعي و لا يزال تتقوى كل من هاتين الحالتين درجة فدرجة الى ان تتكامل و تحصل غاية البعد فصاحب الاستدراج يستأنس بذلك و يظن انه انما وجد تلك الكرامة لانه كان مستحقا لها فحينئذ يستحقر غيره و ينكر عايه و يحصل له امر من مكر الله و غفلة فاذا ظهر شيى من هذه الاحوال على صاحب الكرامة دل ذلك على انها استدراج فان صاحب الكرامة لا يستأنس به بل يصير خوفه من الله اشد و حذره من قهره اقوى و ان كان بحسب الواقع كرامة له ولذا قال المحققون اكثر الانقطاع من حضرة الله تعالى انما وقع في مقام الكرامات فلا جرم ترى المحققين يخافون من الكرامات كما يخافون من اشد البلايا و هذا هو الفرق بين الكرامة و الاستدراج • أعلم ان للاستدراج اسماء كثيرة في القرآن احدها الاستدراج قال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون و ثانيها المكر و مكروا و مكر الله و ثالثها الكيد ان كيدي متين و رابعها الخدع يخادعون الله و هو خادعهم و خامسها الاملاء انما نملي لهم ليزدادوا اثما و سادسها الاهلاك حتى اذا فرحوا اخذناهم بغتة انتهى •

الخفقاء بفتح الخاء و الفاء هو حركة اختلاجية تعرض للقلب بسبب ما يؤذيه قال القرشي و لا نعني بالاختلاجية هنا ما هو المفهوم من لفظ الاختلاج و هو حركة تعرض للقلب بسبب ما يحتبس فيها من الريح الى ان يحدث لذلك الريح مسلك يخرج منه بل يزيد بها حركة ارتعادية كالحركة التي تعرض للاعضاء عند النافض و كما ان تلك الحركة تحدث بسيلا المادية الردية العفنة على الاعضاء و ترتد لدفعها كذلك حركة الخفقاء تعرض لوصول مؤذ الى القلب فيرتد لدفعه ارتعادا متتابعا كذا في بحر الجواهر •

الخلقة بالكسر و سكون اللام في اللغة آفرينش كما في الصراح • و اختلف العلماء في تفسيرها ف قيل هي مجموع الشكل و اللون و هي من الكيفيات المختصة بالكميات و قيل الشكل المنظم الى اللون و قيل كيفية حاملة من اجتماعها كذا في شرح المقامد •

الخلق بالفتح و سكون اللام آفريدن و آفرينش و آفريده شدگان • و در اصطلاح ساكن عالميست كه موجود بماده و مدت باشد مثل افلاك و عناصر و مواليد ثلاثة يعنى جمادات و نباتات و حيوانات كه اين را عالم شهادت و عالم ملك و عالم خلق نامند • و خلق جديد در اصطلاح صوفيه عبارتست از اتصال امداد وجود از نفس حق در ممكنات كذا في لطائف اللغات •

الخلق بضمين و سكون الثاني ايضا في اللغة العادة و الطبيعة و الدين و المروءة و الجمع الاخلاق • و في عرف العلماء ملئة تصدر بها عن النفس الانفعال بسهولة من غير تقدم فكر و روية و تكلف فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خلقا و كذا الراسخ الذي يكون مبدأ للانفعال النفسية بمصر

و تأمل كالبخيل اذا حاول الكرم و كالكرم اذا قصد باعطائه الشهرة و كذا ما تكون نسبتة الى الفعل و الترتك على السواء كالقدرة و هو مغاير للقدرة بوجه آخر ايضا و هو انه لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما يجب ذلك عند الاشاعة في القدرة فما قال المحقق التفتازاني في المطول في بحث التشبيه من ان الخلق كيفية نفسانية تصدر عنها الافعال بسهولة اي تصدر عن النفس بسببها لانفعال بسهولة مبني على عدم التحقيق هكذا ذكر ابو القاسم في حاشية المطول • ثم الخلق ينقسم الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال و رزيلة هي مبدأ لما هو نقصان و غيرها ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما • وتوضيحه ان النفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن و تدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلث احدها القوة التي بها تعقل ما يحتاج اليه في تدبيره و تسمى بالقوة العقلية و النطقية و الملكية و النفس مطمئنة و تعبر عنها ايضا بقوة هي مبدأ ادراك الحقائق و الشوق الى النظر في العواقب و التمييز بين المصالح و المفسد و تأديتها القوة التي بها تجذب ما ينفع البدن و يلايمه من المأكّل و المشارب و غير ذلك و تسمى بالقوة الشهوانية و البهيمية و النفس الامارة و ثانیها ما تدفع به ما يضر البدن و يؤلمه و تعبر عنها ايضا بماهي مبدأ الاقدام على الاهوال و الشوق الى التسلط و الترفع و تسمى قوة غضبية سبعية و نفسا لوامة • قيل و الظاهر ان اطلاق النفس على هذه القوى الثلاث من باب اطلاق اسم المحل على الحال ثم صار حقيقة عريضة • ثم أعلم ان لكل واحدة من هذه القوى احوال ثلاث طرفان و وسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى و الرزيلة هي الاطراف و غيرها ما ليس شيئا منهما اي من الوسط و الاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلاثة هي الاوساط من احوال هذه القوى • و الرزائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط • و ثلاثة أخرى من قبيل التفريط و كلا طرفي كل الامور مذموم • فمن اعتدال احوال القوة الملكية تحدث الحكمة و هي هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجبرزة التي هي افراط هذه القوة و هي استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي كالمتشابهات و على وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع و بين البلاهة و الغباوة التي هي تفريطها و هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة و الوقوف عن اكتساب العلوم النافعة • و الحكمة هي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة و هي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالها و ما عليها المشار اليه بقوله تعالى و من يؤتي الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هكذا في التلويح • وقد عرفت في لفظ الحكمة ان الحكمة بهذا المعنى ليست من اقسام علم الحكمة و الظن بانها من انواعه باطل • و من اعتدال القوة الشهوانية تحدث العفة و هي هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور و الخلاعة الذي هو افراطها و هو الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب و بين الخمود الذي هو تفريطها و هو السكوت عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل و الشرع ففي العفة تصير الشهوانية منقادة للناطق • و من اعتدال الغضبية تحدث الشجاعة و هي هيئة للقوة الغضبية

متوسطة بين التهور الذي هو افراطها و هو الاقدام على ما لا ينبغي وبين الجبن اى الحرز عما ينبغي الذي هو تفريطها ففى الشجاعة تصير السبعية مفقادة للناطقة ليكون اقدامها على حسب الدراية من غير اضطراب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا و اذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة و اليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها • و الحكمة فى النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها الاثنى بها ومقصدها المتوجه اليه وفى السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشتراط التوسط فى افعالها كيلا تستبعد الناطقة في هوائها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة لاصطياد فان انقاد السبع و البهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعام و البهيمة الى العلف و اهلك الكل و اما ان هذه النفوس الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية يختلف فيها هكذا يستفاد من شرح المواقف و التلويح •

الخلق العظيم عند السالكين هو الاعراض عن الكونين و الاقبال على الله تعالى بالكلية • و قال الواسطي الخلق العظيم ان لا يخاصم ولا يخاضع قال العطاء هو ان لا يكون له اختيار ولا اعتراض بالشدائد والمحن كذا في مجمع السلوك و الخلق العظيم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم المشار اليه في قوله تعالى انك لعلى خلق عظيم على ما قالت عايشة رضي الله عنها هو القرآن يعنى ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقول صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى الله عنه والخلق جميعا وهذا غريب جدا هكذا في نور الانوار •

علم الاخلاق هو علم السلوك وقد سبق فى المقدمة وهو من انواع الحكمة العملية ويسمى تهذيب الاخلاق والحكمة الخلقية ايضا كما مر في بيان تقسيم الحكمة فى المقدمة ايضا •

الخنق بالضم وتخفيف النون عند اطباء وهو ورم في عضلات الخنجر والنفخ وهو موضع بين اللهاة وشوارب الخنجر و اردوة الكلبى وهو الذي يخرج صاحبه دائما الى فتح فمه وولع لسانه كذا في بحر الجواهر وفي الموجز هو امتناع النفس او البلع او تعسرها انتهى والظاهر ان هذا تعريف بالحكم •

الاختناق على وزن الافتعال فى اللغة خفه كردن وفى الطب هو امتناع نفوذ النفس الى الرية والقلب او تعسره • واختناق الرحم هي سعي الرحم بالتقلص الى فوق او ميلها بالاسترخاء الى احد الجانبين وقيل هذه علة شبيهة بالصرع والغشي تنوب كنوائبه لاستحالة المادة الى كيفية سمية تلدغ الدماغ عند ارتفاعها اليه وتؤذيه وتحصل من ذلك حركة تشنجية وتؤذى القلب ويحصل له من ذلك

غشي متواتر وهذه العلة تعرض للنساء اللواتي يحبس فيهن الطمط و المنى كذا في بحر الجواهر •

فصل اللام • الخجل بالفتح و سكون الموحدة في اللغة قطع اليد و الرجل كما في المنتخب

وَعِنْدَ اهل العروض هو الجمع بين الخجل و الطي كما في بعض رسائل العروض العربي و هكذا في جامع الصنائع قال خجل جمع ميان خبن وطي است پس مستفعلى فعلتن گردد بجهار متحرك و يك ساكن در آخر • و در منتخب ميگويد خجل رفتن سين وفا است از كلمه مستفعلى در بحر بسيط •

الخذلان بفتح الخاء و سكون الذال المعجمتين كما في المنتخب و بكسر الخاء كما في الصراح

بمعنى گذاشتن و عِنْدَ الاشاعة هو خلق قدرة المعصية في العبد • و عِنْدَ المعتزلة هو منع اللطف كذا في تهذيب الكلام و يجيى في لفظ اللطف في فصل الفاء من باب اللام •

الخزل بفتح الجيم او الخاء و سكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو اجتماع الاضمار و الطي

فمتفاعلى يصير بالاضمار مستفعلى و بالطي مفتعلى هكذا في بعض رسائل العروض العربي و جامع الصنائع و عنوان الشرف و الخزل في اللغة القطع و المناسبة بين المعنيين ظاهرة •

الاختزال في اللغة القطع و عِنْدَ اهل المعاني يطلق على نوع من الحذف و قد سبق

في فصل الفاء من باب الحاء •

الخلة بالضم و التشديد في اللغة المحبة و عند السالكين اخص منها و هي تخلل مودة في القلب

لا تدع فيه خلاء الاملاته لما تخلله من اسرار الهية و مكنون الغيوب و المعرفة لاصطفائه عن ان يطرقة نظره لغيره و من ثم قال النبي صلى الله عليه و سلم لو كنت متخذا خليلا غير ربي لاتخذت ابا بكر خليلا و بالجملة فهي تخلية القلب عما سوى المحبوب و اختلفوا في ان مقام المحبة ارفع ام مقام الخلة فقال قوم المحبة ارفع لخبر البيهقي انه تعالى قال ليلة الاسراء يا محمد سَلْ تُعْطَ فقال يا رب انك اتخذت ابراهيم خليلا و كلمت موسى تكليما فقال الم اعطاك خيرا من هذا الى قوله و اتخذتك حبيبا و لان الحبيب يصل بلا واسطة بخلاف الخليل قال تعالى في نبينا فكان قاب قوسين او ادنى و في ابراهيم وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الارض • و قال قوم الخلة ارفع و رجحه جماعة متأخرون كالبدري الزركشي و غيره لان الخلة اخص من المحبة اذ هي توحيدها فهي نهاية و من ثم اخبر نبينا صلى الله عليه و آله و سلم بان الله اتخذه خليلا و نفى ان يكون له خليل غير ربه مع اخباره بحبه لجماعة من الصحابة و ايضا فانه تعالى يحب التوابين و المتطهرين و الصابرين و المقسطين و المتقين و خلته خاصة بالخليلين • قال ابن القيم و ظن ان المحبة ارفع و ان ابراهيم خليل و محمد احبيب غلط و جهل و رد ما احتج به الاولون مما مر به انما يقتضي تفضيل ذات محمد على ذات ابراهيم مع قطع النظر عن وصف المحبة و الخلة و هذا لانزاع فيه انما النزاع في الافضلية المستندة الى احد الوصفين و الذي قامت عليه الادلة استنادها الى

وصف الخلّة الموجودة في كل من الخليلين فخلّة كل منهما افضل من محبته كذا في فتح المبين شرح الاربعين للنووي • وفي الصكائف الخلّة من مراتب المحبة وتعريفه تخلية القلب عما سوى المحبوب واین را پنج درجه است اول معانده محب در هر مجلس که نشیند از اغیار چشم زند و از دیو و مردم تمام اندیشمند شود دوم صدق سوم اشتهار و تشهیر درین مقام آن است که از آینیت بیرون آید و متی و کیف را ترك دهد شهرة و خمول را فرقی نداند چهارم شکوی است كما قال يعقوب عليه السلام انما اشكوبني و حزني الى الله پنجم حزن و كان عليه السلام دائم الحزن • ودر لطائف اللغات میگوید که خلّت در اصطلاح صوفیه عبارت است از تحقیق عبد بحیثیتی که حق درو تجلی کند •

الاخلال بكسر الهمزة عند اهل المعاني هو ان يكون اللفظ ناقصا عن اصل المراد غير وافي ببيانه كقول الشاعر • شعر • والعيش خير في ظلا • ل النوك ممن عاش كدا • النوك الحمق والكداي المكود والمتعوب فان اصل مراده ان العيش الناعم في ظلال النوك خير من العيش الشاق في ظلال العقل و لفظه غير وافي بذلك فيكون مخلا كذا في المطول في بحث الاجاز و الاطناب •

التخلخل عند الحكماء يطلق على معان وكذا التكاثر الذي يقابله تقابل التضاد • منها ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر و هو التخلخل الحقيقي و يقابله التكاثر الحقيقي و هو انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه شيء من اجزائه او من جسم غريب كما في الاندراج وها حينئذ من انواع الحركة في الكم فبقيد الزيادة في حد التخلخل خرج التكاثر و الذبول و الهزال و الانتقاص الصناعي و رفع الورم لان الكل انتقاص و بقيد من غير ان ينضم اليه خرج النمو و السمن و الانتفاش و ايضا في الانتفاش تباعد الاجزاء لا ازدياد حجم الجسم فتأمل • و فيه بحث و هو ان كل واحد من الورم و الاجزاء الزائدة الصناعية اما ان يكون بانضمام الغير اولا فعلى الاول يختل حد السمن و على الثاني يختل حد التخلخل و يمكن الجواب بان كل واحد منها ليس على نسبة طبيعية اصلا بخلاف السمن و التخلخل فانهما قد يكونان كذلك فلا اختلال في حد احدهما و حاصل تعريف التخلخل هو ازدياد اجزاء الجسم على نسبة طبيعية في الجملة من غير انضمام الغير و الذي يدل على ثبوت التخلخل و التكاثر هو ان الماء اذا انجمد صغر حجمه و اذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال و هو التكاثر ثم ازداد بلا انضمام و هو التخلخل • و منها الانتفاش بالفاء و هو ان تباعد الاجزاء بعضها عن بعض و يتداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش و يقابله التكاثر بمعنى الاندماج و هو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وها بهذين المعنيين من الحركة في الوضع فان الاجزاء

بحسب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض . وفي بحر الجواهر ان اطلاق التخلخل و التكاثف على المعنى الاول حقيقة و على الثاني مجاز . ومنها رقة القوام و يقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام و هما بهذين المعنيين من الحركة في الكيف و ظاهر كلام لمواقف يدل على ان الاطلاق على المعنيين الاولين باشتراك اللفظ و على الثالث مجاز و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و شرح المواقف في مباحث الحركة .

الخال برادر مادر و نشان سیاه که بر رویا بر عضو باشد مقدار دانۀ کنجد و در اصطلاح سالکان اشارت بنقطه و حدثت من حيث الخفا که مبدأ و منتهای کثرت است منه بدء و اليه يرجع الامر كله چه خال بواسطه سیاهی مشابه هویت غیبیه است که از ادراک و شعور محتجب است و مخفی لا یرى الله الا الله و لا يعرف الله الا الله . و صاحب طارقه فرموده است که خال عبارت از ظلمت معصیت است که میان انوار طاعت بود چون نیک اندک بود خال گویند و اگر خوب رؤی را ذره بد خوئی بود آنرا نیز خال گویند و سبب زینت شمردند . و بندگی شیخ جمال فرموده است که خال عبارت از نقطه روح انسانی است کذا فی کشف اللغات . و قیل خال نزد صوفیه وجود محمدی را گویند یعنی هستی عالم کذا فی بعض الرسائل .

الخیال بالفتح و تخفیف المثناة التحتانیة فی اللغة بمعنی پندار و شخص و صورتی که در خوابی دیده شود یا در بیداری تخیل کرده شود کما فی المنتخب و عند الحكماء يطلق على احدى الحواس الباطنة و هو قوة تحفظ الصور المرتسمة فی الحس المشترك اذا غابت تلك الصور عن الحواس الباطنة و محله مؤخر التجويف الاول من التجاويف الثلاثة للدماغ عند الجمهور . و قال فی شرح الاشارات كان الروح المصبوب فی البطن المقدم هو آلة للحس المشترك و الخيال الا ان ما فی مقدم ذلك البطن اعنى التجويف الاول اخص بالحس المشترك و ما فی مؤخره اخص بالخیال و استدلوا على وجود الخيال باننا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم نشاهد مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع الحكم بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك و ان شئت تمام التحقيق فارجع الى شرح المواقف و غيره . قال الصوفية الخيال اصل الوجود و الذات الذي فيه كمال ظهور المعبود الا ترى الى اعتقادك بالحق و ان له من الصفات و الاسماء ما له آين و آين محل ذاك فعلم ان الخيال اصل جميع العوالم لان الحق هو اصل الاشياء و ذلك المحل هو الخيال فتثبت ان الخيال اصل العوالم باسرها الا ترى الى النبي صلى الله عليه و سلم كيف جعل هذا المحسوس مناما و المنام خيال حيث قال الناس نيام فاذا ما توا انتبهوا يعني تظهر عليهم الحقائق التي كانوا عليها في دارا لدنيا فيعرفون انهم كانوا نياما لان بالموت يحصل الانتباه الكلي فاذا

الغفلة منسجبة على اهل البرزخ و اهل المحشر و اهل الجنة و النار الى ان يتجلى عليهم الحق في الكتيب الذي يخرجون اليه اهل الجنة فيشاهدون الله تعالى و هذه الغفلة هي النوم فكل العوالم اصلها خيال و لاجل هذا يقيد الخيال بمن فيها من الاشخاص فكل امة من الامم مقيدة بالخيال في اي عالم كانت فاهل الدنيا مقيدون بخیال معاشهم او معادهم و كلا الامرین غفلة من الحضور مع الله فهم نائمون و الحاضر مع الله هو المنتبه و على قدر حضوره مع الله يكون انتباهه من النوم ثم اهل البرزخ نائمون لكن اخف من نوم اهل الدنيا فهم مشغولون بما كان منهم و ما هم فيه من عذاب او نعيم و هذا نوم لانهم غافلون عن الله و كذلك اهل القيمة فانهم لو وقفوا بين يدي الله للمحاسبة فانهم مع المحاسبة لا مع الله و هذا نوم لانه غفلة عن الحضور لكنهم اخف فوما من اهل البرزخ و كذلك اهل الجنة و النار فان هولاء مع ما تمنعوا به و هولاء مع ما تعذبوا به و هذا غفلة من الله لكنهم ايضا اخف نوما من اهل المحشر فلا انتباه الا لاهل الاعراف و من في الكتيب فقط فانهم مع الله و على قدر تجلى الحق عليهم يكون الانتباه حاصل له و من حصل له في الدنيا بحكم تقديم ما تأخر لاهل الجنة في الكتيب فتجلى عليه الحق فعرفه فهو يقظان و لذا اخبر سيدنا ان الناس نيام فاذا عرفت ان اهل كل عالم محكوم عليهم بالنوم فاحكم على تلك العوالم جميعها انها خيال لان النوم عالم الخيال كذا في الانسان الكامل • و در كشف اللغات ميگویند و نیز خیال عالم مثال را گویند و آن برزخ است میان عالم ارواح و اجسام حضرت جنید فرموده اند اني وجدت سبعين ولياً يعبدون الله بوهم و خيال • و عبادت بوهم و خيال آنرا گویند که بغیر تمکین و استقامت مشاهده و معاینه حق حقیقه الیقین باشد که خواص را بود و نه آن وهم و خيال که مستولي بر عوام است نعوذ بالله منها • و خيال نزد شعراء آنست که ایراد الفاظ مشترك مشتمل بر دو معنی بود یکی حقیقی دوم مجازی و مراد مجازی باشد و شرط آنست که مجاز اصطلاحی باشد و یا ایراد لطیفه و یا ضرب مثلی و ازینها هر یکی مشتمل بر دو معنی باشد از جهت حقیقت و مجاز و مراد مجاز بود و بر معنی حقیقی خیال رود یعنی در یک جانب صورت معنی معاینه نماید و در طرف دوم خیال نموده شود و همان معنی مراد باشد و این خیال بر دو نوع است یکی خیال لطیف دوم خیال دلاویز خیال لطیف آنست که مجاز اصطلاحی آرد مثاله • شعر • چون سبزه بر آن لعل لب یاردمید • جانم بلب از هوای آن سبزه رسید • تا ریش کشیده است شدم زو کشته • گوئی که برای کشتنم ریش کشید • درین رباعی ریش کشیدن دو معنی دارد حقیقی که معلوم است و مجازی که اصطلاحی است تاکید فعل یعنی ظاهر است و معلوم است و مراد همین است و بر معنی حقیقی خیال می رود • و خیال دلاویز آنست که لطیفه آمیز باشد و یا ضرب مثلی بود مثاله • شعر • آن شیر فروش روی زیبا دارد • وز چرب زبانی همه شکر بارد • هر جا که یکی کودک خوش می بیند • در حال بر شیر فرو می آرد • لفظ شیر فرو می آرد دو معنی دارد یکی اصطلاحی

و آن مثل است و دوم مفهوم کلمات که معنی حقیقی است و خیال بر آن می‌رود و آن لطیف مشهور است مثال دیگر • شعر • فقاعی من که هست افزون بجمال • خوبی و لطافت است او را بکمال • افسوس همین که هر که دانگیش دهد • فقاع بنام او کشاید در حال • درین رباعی ضرب المثل است و یکی معنی حقیقی و آن کشادن فقاع و بر آن گمان رود و دیگری معنی مجاری مصطلح که مراد است تفاخر است کذا فی جامع الصنائع و فرق در خیال و ایهام و تخییل عن قریب مذکور می شود •

الخیالات عدد الاطباء هي الوان تحس امام البصر كأنها مبنوثة فی الجوهر کذا فی بحر الجواهر • و فی الموجز هي اشكال ذوات الوان ترى فی الجوهر المآل واحد •

الخیالی تطلق على الصورة المرتسمة فی الخيال المتأدية اليه من طرق الحواس و قد يطلق على المعدوم الذي اخترعته المتخیلة و ركبته من الامور المحسوسة ای المدركة بالحواس الظاهرة و بقوفا من الامور المحسوسة خرج الوهمي بمعنى ما اخترعته القوة المتخیلة اختراعا صرفا على نحو المحسوسات و بهذا المعنى يستعمل فی باب التشبيه كما فی قول الشاعر • شعر • كان محمر الشقيق اذا تصوب او تصعد • اعلام يا قوت نشرن على رماح من زبرجد • فان الاعلام الياقوتية المنشورة على الرماح الزبرجدية مما لا يدركه الحس لان الحس انما يدرك ما هو موجود فی المادة حاضرة عند المدرك على هیئات محسوسة مخصوصة به لكن مادته التي يتركب هو منها كالاعلام و الياقوت و الرماح و الزبرجد كل منها محسوس بالبصر هكذا يستفاد من المطول و الاطول فی باب التشبيه •

التخیل عند الحكماء هو ادراك الحس المشترك الصور و قد سبق فی لفظ الاحساس فی فصل السین من باب الحاء • و يعرف ایضا بحركة النفس فی المحسوسات بواسطة المتصرف و یجیی فی لفظ الفكر • و تخیل نزد شعراء آنست که شاعر چیزی را در ذهن تخیل کند بسبب تعقل بعضی اوصاف آن که دران صورت بندد و این را تصور نیز گویند مثاله • شعر • چو در پیش ستون شه بار داده • ستون پیشش بیک پا ایستاده • کذا فی جامع الصنائع •

المتخیلة عند الحكماء هي المتصرفه اذا استعملتها النفس بواسطة الوهم و یجیی فی فصل الفاء من باب الصاد المهملة فی لفظ المتصرفه •

التخییل و هو مصدر من باب التفعیل و يطلق على تصور وقوع النسبة و لا وقوعها من غیر تردد و لا تجویز هكذا ذكر ابو الفتح و المولوي عبد الحكيم فی مبحث التصور و التصديق و على ایهام كما یجیی فی فصل المیم من باب الواو و على قسم من الاستعارة كما یجیی • و در جامع الصنائع گوید تخییل آنست که لفظ مشترک مشتمل معانی آورده شود چنانچه سیاق ترکیب بریک معنی تام حاکی بود و مراعات نظیر کرده آید و بسبب طوق نظیر گمان بر معنی دوم رود و آن معنی تام نباشد و این صنعت

نزد يك ايها و خيال است و فرق آنست كه در خيال يك معني كه مجاز مصطلح و لطيفه آميز و يا ضرب المثل مراد باشد و بر معني حقيقي خيال رود و در ايها هم هردو معني تام است ليكن يك قريب دوم بعيد و بعيد بسبب سياق تركيب باشد و مراد معني بعيد بود و اينجا همان يك معني تام بود الا آنكه بسبب طوق نظير كمان بر معني دوم رود و ثابت نباشد و اين صنعت در غايت دلاويز است مثاله • شعر • كوكب ار نور ماه پاره ازو • دف خورشيد در حراره ازو • لفظ حرارت دو معني دارد يكي گرمي دوم دف زدن معروف كه در شاديها باشد و اينجا مراد معني اول است و همين معني تام است و ليكن بسبب ذكر دف كمان بر حراره ميروند و آن معني تام نيست و بسبب طوق نظير دلاويز است مثال ديگر • شعر • صد كره طول صفش از مردم • ليك در عرض بيشتر ز انجم • لفظ عرض دو معني دارد يكي مناسب طول دوم لشكر و اين معني دوم كه تمام است مراد است و معني اول كه مناسب طول است مراد نيست •

المخيلات بفتح الياء المشددة عند المنطقيين هي القضايا التي يخيّل بها فتتأثر النفس قبضا او بسطا فتنفّر او ترغب سواء كانت مسلمة او غير مسلمة صادقة او كاذبة و اسباب التخيل كثيرة بعضها يتعاق باللفظ و بعضها بالمعنى و بعضها بغير ذلك كما اذا قيل الخمر ياقوتية سيالة انبسطت النفس و رغبت في شربها و اذا قيل العسل مرة مهوعة انقبضت و تنفرت عنه كذا في شرح الشمسية •

الاخالة عند الاصوليين هي المناسبة و تسمى تخريب المناط ايضا و يجيى في فصل الباء الموحدة

من باب النون •

فصل الميم * الختام بالكسر و تخفيف المثناة الفوقانية عند الصوفية اسم مقام و قد سبق في

لفظ الانسان في فصل السين من باب الالف •

خاتم در اصطلاح صوفيه عبارت است از كسى كه قطع كرده باشد مقامات را و رسیده بود بنهايت

كمال كذا في لطائف اللغات •

الخواتيم جمع خاتم بكسر التاء و هي عند اهل الجفر الحروف السبعة المنفصلة التي لا تتصل

في الكتابة بحروف اخرى و هي آ د ذ ر ز و لا هكذا في بعض رسائل الجفر •

المختم هو المقطع و يجيى في فصل العين من باب القاف •

الخدمة بالكسر و سكون الدال المهمة عند الاطباء على قسمين خدمة مهينة و خدمة مؤدية و الخدمة

المهينة غايتها تهيئة المادة و اعدادها لقبول فعل المخدم و لذلك يتقدم فعلها فعل الرئيس كالرئة للقلب و المعدة للكبد و الخدمة المؤدية غايتها تادية ما فعل فيه المخدم الى الاعضاء القابلة كالشرائين للقلب

و الاوردة للدماغ و مجرى المنى للانثيين كذا في بحر الجواهر و يجيى في لفظ القوة و الاعضاء ايضا •

خادم العلوم هو المنطق و قد سبق في المقدمة •

الاستخدام بالخاء و الذال المعجمتين من خدمت الشيء قطعته و منه سيف مخدوم و يروى بالخاء المهملة و الذال المعجمة ايضا من خدمت اي قطعت و يروى بالمعجمة و المهملة ايضا من الخدمة هكذا ذكر السيد السند في حاشية المطول و هو عند اهل البديع من اشرف انواع البديع و كذلك التورية و البعض فضله على التورية ايضا و لهم فيه عبارتان احدهما ان يوتى بلفظ له معنيان فاكثر مراداه احد معانيه ثم يوتى بضميره مراداه المعنى الآخر و هذه طريقة السكاكي و اتباعه و الآخري ان يأتي المتكلم بلفظ مشترك ثم بلفظين يفهم من احدهما احد المعنيين و من الآخر الآخر و هذه طريقة بدر الدين بن مالك في المصباح و مشى عليها ابن ابي الاصبع و مثله بقوله تعالى لكل اجل كتاب الآية فلفظ كتاب يحتمل الامد المختوم و الكتاب المكتوب فلفظ اجل يخدم المعنى الاول و يحو يخدم الثاني • قيل و لم يقع في القرآن على طريقة السكاكي • قال صاحب الاقتان و قد استخرجت انا بفكري آيات على طريقة السكاكي منها قوله تعالى لقد خلقنا الانسان من سلاله من طين فان المراد به آدم عليه السلام ثم اعاد الضمير عليه مراداه ولده فقال ثم جعلناه نطفة الآية و منها قوله لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسوكم ثم قال قد سألها قوم من قبلكم اي اشياء آخر لان الاولين لم يسألوا عن الاشياء التي سألوا عنها الصحابة فنهوا عن سؤالها و منها قوله تعالى اتى امر الله فامر الله يراد به قيام الساعة و العذاب و بعنة النبي صلى الله عليه و آله و سلم و قد اريد بلفظ الامر الاخير كما روي عن ابن عباس و اعيد الضمير عليه في تستعجلوه مراداه قيام الساعة و العذاب انتهى فعلم من هذه الامثلة ان المراد بالمعنيين اعم من ان يكونا حقيقيين او مجازيين او مختلفين و قد صرح بذلك في حواشي المطول • و قال صاحب المطول الاستخدام ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بضميره المعنى الآخر او يراد باحد ضميريه احد المعنيين ثم بالضمير الآخر معناه الآخر فالاول كقوله • شعر • اذا نزل السماء بارض قوم • رعيناه و ان كانوا غضابا • اراد بالسماء الغيث و بالضمير الراجع اليه من رعيناه النبات و الثاني كقوله • شعر • فسقى الغضا و الساكنيه و ان هم • شبة بين جوانح و ضلوع • اراد باحد الضميرين الراجعين الى الغضا و هو المجرور في الساكنيه المكان و بالآخر و هو المنصوب في شبة النار اي اوقدوا بين جوانحي نار الغضا يعني نار الهوى التي تشبه بنار الغضا انتهى •

الخرم بالفتح و سكون الراء عند اهل العروض حذف الحرف الاول من الجزء كذا في عنوان الشرف و في بعض رسائل العروض العربي الخرم اسقاط اول متحرك من التود المجموع اذا كان الجزء صدر البيت فان كان ذلك في فعولن سالما فهو النظم و ان كان في مفاعلن سالما فهو العصب و الخرم يعم الكل انتهى • و في رسالة قطب الدين السرخسي الخرم اسقاط اول التود المجموع • و در عروض سيفي مى آرد كه خرم انداختن ميم مفاعيلن است و چون فاعيلن كلمه غير مستعمل باقي ماند بجايش مفعولن نهند و آن ركن كه درو خرم واقع شود آنرا اخرم گویند • و در منتخب ميگویند خرم رفتن فاي

فعولن وميم مفاعيلن فانظر في العبارات من الاختلافات •

الخزمية وهم اصحاب التناسخ والاباحة وهو اسم السبعية ويجيى في فصل العين من باب السين •
الخزم بالفتح وسكون الزاء المعجمة عند اهل العروض هو زيادة حرفين او ثلاثة احرف او اربعة فقط على الحرف الاول كذا في عنوان الشرف وفي بعض رسائل العروض العربي الخزم بالزاء المعجمة زيادة تلحق اول البيت تسقط في التقطيع وذلك اما بحرف كـ او في قوله • شعر • و اذا انت جازيت امرء السوء فعله • اتيت من الاخلاق ما ليس راضيا • واما بحرفين كـ قد في قوله • ع • قد فاتني اليوم حديثك مالت مدركه • واما بثلاثة احرف كنحن في قوله • شعر • نحن قتلنا سيد الخزرج سعد بن عباد • رميناه بسهمين فلم يخطى فواده • واما باربعة احرف كاشدد في قوله • شعر • اشد حيازيمك للموت ان الموت ملائكا • ولا تجزع من الموت اذا حل بواديك • والخزم غير الاول قديم كقوله • شعر • الفخر اوله جهل و آخره حقد • اذا تذكرت الاقوال والكلم • فخزم بحقدن في الوسط • واما الخرم بالراء المهملة فجائز في اول البيت وفي اول الابتداء في البيت المقفى او المصراع وكذا في غيرهما على راي انتهى كلامه • ودر جامع الصنائع كويد خزم بخا و زاي معجمتين آنست كه در اول بيت حرفى تا سه زياده كند و آن زيادت اگر از وزن افتد بالاتفاق جائز است و در وزن محسوب نيست و حرفى كه در حشوبيت افتد و خارج از وزن باشد وزن بگردد آنرا نيز اخفش خزم خواند و جائز مي دارد و خليل درست نمي دارد •

المخضرم على صيغة اسم المفعول من الرباعي المجرد وقيل على صيغة اسم الفاعل منه فهو اما بفتح الراء المهملة او بكسرها وقبلها ضاك معجمة والمخضرمون الجمع وهو عند المحدثين من ادرك الجاهلية صغيرا كان او كبيرا في حيوته صلى الله عليه وسلم والاسلام في حيوته صلى الله عليه وسلم او بعده ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم او رآه لكنه غير مسلم • وخصه ابن قتيبة بمن ادرك الاسلام في الكبر ثم اسلم بعد النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم بمن اسلم في حيوته كزيد بن وهب فانه اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقبض النبي صلى الله عليه وسلم واسلم وهو في الطريق وقد عدّ لهم مسلم عشرين نفرا كابى عمر الشيباني وعمر بن ميمون وغيرهما • قال النووي وهم اكثر والمخضرمون ليسوا من الصحابة ولم يذهب ابن عبد البر الى كونهم صحابة وان توهم بذلك بعض ثم اشتقاقه اما من قولهم لحم مخضرم لا يدري من ذكر او انثى لترددهم بين الطبقتين اي بين الصحابة للمعاصرة وبين التابعين لعدم الروية لا يدري من ايتهمهم او من خضرموا آذان الابل اي قطعوها وذلك لان اهل الجاهلية كانوا يخضرمون آذان الابل لتكون علامة لاسلامهم ان اغير عليها او حوربوا فكانهم خضرموا لذلك فعلى هذا يحتمل ان يكون المخضرم بكسر الراء كما حكى عن بعض اهل اللغة ويحتمل ان يكون بالفتح لانه اقتطع عن الصحابة وان عاصر لعدم الروية • قال ابن خلكان قد سمع مخضرم بالحاء المهملة وبكسر الراء • قال العراقي وهو غريب هكذا

يستفاد من شرح النخبة وشرحه في تعريف التابعي وفي شرح الالفية للعراقي • وذكر ابو موسى المدني ان اهل الحديث يفتكرون الرأ • قال صاحب المحكم رجل مخضرم اذا كان نصف عمره في الجاهلية ونصفه في الاسلام فيقتضى هذا ان حكيم بن حزام ونحوه مخضرم وليس كذلك من حيث الاصطلاح • وقال ابن حبان و الرجل اذا كان ستون سنة في الاسلام وستون في الجاهلية يدعى مخضرمًا كابي عمر الشيباني فذلك يدل على انه اراد ممن ليس له صحبة انتهى • وقيل المخضرمون جماعة تكون في عصر النبي عليه السلام ولم يعرف هل لقوه ام لا هكذا يستفاد من شرح النخبة في تعريف المدلس •

الخام عند الاطباء يطلق على بلغم طبيعي اختلفت اجزأه في الرقة والغلظة و يطلق ايضا على ما يرسب في القارورة رقيق الاجزاء غير متين وقد يطلق على شيء فح غير طبيخي فهو خلاف المطبوخ كذا في بحر الجواهر •

فصل النون * الخبن بالفتح و سكون الموحدة عند اهل العروض اسقاط الثاني الساكن من الجزء وذلك الجزء يسمى مخبونًا فحذف السين من مستفعِلن مثلاً يسمى خبنًا والباقي بعده وهو متفعِلن يسمى مخبونًا ولعدم استعماله يوضع موضعه مفاعلن فيقال مفاعلن مخبون مستفعِلن هكذا يستفاد من عروض سيفي و عنوان الشرف • وفي بعض رسائل العروض العربي الخبن اسقاط الثاني الساكن اذا كان ثاني السبب والقيد الاخير احتراز عن الساكن في فاع لاتن في المضارع فانه لا يجوز الخبن فيه ولهذا اعتبر فاع وتدا مفروقًا وكتب مفصولًا •

الختن بفتح الخاء والمثناة الفوقانية كل زوج ذات رحم محرم منه كزوج البنات والاخت والعمة ونحوهن وكذا محارم الأزواج لان الكل يسمى ختنًا قيل هذا في عرفهم وفي عرفنا لا يتناول الا ازواج المحارم كذا في الهداية والكافي • وفي القاموس انه الصهر • وفي المغرب انه عند العرب كل من كان من قبل المرأة كالاخ والاب • وعند العامة زوج البنات كذا في جامع الرموز •

الخشونة بالفتح وضم الشين المعجمة المخففة مقابلة للملاسة عند المتكلمين والحكماء فان الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمها بان يكون بعض الاجزاء ناتيًا وبعضها غائرًا فهما على هذا من باب الوضع دون الكيف • وهما عند الحكماء كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء والا استواء المذكورين • وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم كذا في شرح المواقف في الملموسات •

المخشن بكسر الشين عند الاطباء دواء يجعل اجزاء سطح العضو مختلفة الوضع في الارتفاع والانخفاض بعد الملاسة الطبيعية او العارضية عن مادة لزجة كذا في الموجز في فن الادوية •

فصل الواو * الخلا بالفتح والمد كما في المنتخب هو عند المتكلمين امتداد موهوم مفروض

فى الجسم او في نفسه صالح لان يشغله الجسم و يغطي عليه بعده الموهوم و يسمى ايضا بالمكان و البعد الموهوم و الفراغ الموهوم و حاصله البعد الموهوم الخالي عن الشاغل و هذا شامل للخلاء الذي لا يتناهي و هو الخلاء خارج العالم و للخلاء الذي بين الاجسام و هو ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان و ليس بينهما ما يما سهما فيكون بينهما بعدا مفروضا موهوما ممتدا فى الجهات الثلاث صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل و اطلاق الخلاء على هذا المعنى اكثره و قيل الخلاء اخص من الممكن فان المكان هو الفراغ المتوهم مع اعتبار حصول الجسم فيه و الخلاء هو الفراغ الموهوم مع اعتبار ان لا يحصل فيه جسم كما مر في لفظ الحيز في الزاء المعجمة من باب الحاء المهملة و حاصله المكان الخالي عن الشاغل • و عند بعض الحكماء هو البعد المجرد الموجود فى الخارج القائم بنفسه سواء كان مشغولا ببعد جسمي او لم يكن قال اذا حل البعد الموجود في مادة فاجسم تعليمي و الا اي و ان لم يحل في مادة فخلاء اي فبعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يملأ او غير مشغول به فانه في نفسه خلأ و يسمى بعدا مفطورا و فراغا مفطورا و مكانا ايضا هكذا في شرح المواقف في آخر مبحث المكان و اوسطه و هكذا في حواشي الخيالي فالخلأ بهذا المعنى جوهر فانهم قد صرحوا بجوهرية البعد المجرد حتى قالوا اقسام الجوهر ستة لا خمسة هكذا ذكر السيد و يجيب في لفظ المكان ايضا في حاشية شرح حكمة العين • قال ملا فخر في حاشية شرح هداية الحكمة و ان شئت تعريف الخلاء الشامل للمذهبيين فقل الخلاء هو البعد المجرد عن المادة سواء كان بعدا موهوما اي مكانا خاليا عن الشاغل كما هو رأي المتكلمين او بعدا موجودا في الخارج كما هو رأي بعض الحكماء و هم المشائيون انتهى • اعلم ان الخلاء جوزة المتكلمون و منعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح و اما القائلون بانه البعد المجرد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بمعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود من جسم شاغل له فيكون حينئذ خلأ بمعنى البعد المجرد الموجود فقط و منهم من جوزة فهو لا المجوزون و افقوا المتكلمين في جواز المكان الخالي عن الشاغل و خالفوه في ان ذلك المكان بعد موهوم فيكون حينئذ خلأ بمعنى البعد الموجود و بمعنى المكان الخالي عن الشاغل ايضا فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض و هذا الخلاف انما هو في الخلاء داخل العالم و اما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه فالنزاع فيه انما هو في التسمية فانه عند الحكماء عدم محض و نفي صرف يثبتته الوهم و يقدره من نفسه و لا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا و لا خلأ و عند المتكلمين هو البعد الموهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم * تنبيه * من القائلين بالخلأ اي البعد المجرد الموجود من جوز ان لا يملأ جسم و منهم من لم يجوز و الفرق بين هذا المذهب و مذهب من قال ان المكان هو السطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب

بعدا موجودا مجردا في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني و اما على القول بالسطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس • فائدة • قال ابن ذكريا في الخلء قوة جاذبة للجسام ولذلك يحتبس الماء في السراقات و ينجذب في الزراقات • وقال بعضهم فيه قوة دافعة للجسام الى فوق فان التخلخل الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلء في داخله يفيد ذلك الجسم خفة دافعة الى فوق • والجمهور على انه ليس في الخلء قوة جاذبة ولا دافعة و هو الحق هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف •

خالي السير نوعيت است از اتصال كما يذكر في فصل اللام من باب الواو •

الخلوة عند بعض الصوفية هي العزلة وعند بعضهم غير العزلة فالخلوة من الاغيار والعزلة من النفس و ما تدعو اليه و يشغل عن الله فالخلوة كثيرة الوجود والعزلة قليلة الوجود فعلى هذا العزلة اعلى من الخلوة • قيل العزلة من الاغيار فعلى هذا تكون الخلوة اعلى كذا في مجمع السلوك • وفي خلاصة السلوك الخلوة ترك اختلاط الناس و ان كان بينهم • وقال حكيم الخلوة الانس بالذكر و الاشتغال بالفكر • وقال عالم هي الخلوة عن جميع الاذكار الا عن ذكر الله تعالى •

فصل الياء • الاخفاء لغة السترو في اصطلاح القراء نطق حرف بصفة هي بين الظهار و الادغام عاربة من التشديد مع بقاء الغنة في الحرف الاول و يفارق الادغام بانه بين الظهار و الادغام وبانه اخفاء الحرف عند غيره لا في غيره بخلاف الادغام • اعلم انه يجب الظهار في النون الساكنة و التنوين عند حروف الحلق نحو من آمن و يجوز الادغام عند حروف يرملون نحو من وآل و الاقلاب بالميم عند حرف واحد وهو الباء الموحدة نحو من بعد و الاخفاء عند باقى الحروف كذا في الدقائق المحكمة و الاتفاق •

الخفي لغة المستتر وعند الاصوريين من الحنفية لفظ استتر المراد منه لانفس الصيغة بل لعارض و القيد الاخير احتراز عن المشكل و المجل و المتشابه كآية السرقة خفيت في حق الطرار و النباش فان معنى السارق لغة هو آخذ مال الغير على سبيل الخفية و هو اشتبه في حقهما لاختصاصهما باسم آخر لان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى كما هو الاصل كذا في التلويح و غيره من كتب الاصول • والروح الخفي و يسمى بالاخفى ايضا يجيى في لفظ الروح في فصل الحاء من باب الواو •

* باب الدال *

فصل الالف • الداء في اللغة بمعنى درد و بيماري الادواء الجمع و داء عضال درد سخت و داء دفين بيماري كه معلوم نباشد و قولهم به داء ظبي معناه ليس له داء كما لاداء بالظبي • ويطلق في الطب ايضا على كل عيب باطن يظهر منه شيء او لا يظهر منه شيء و اد من البخل اي اشد كذا في بحر الجواهر •

داء الاسد • داء الثعلب • داء الحية (٤٩٠) داء الفيل • داء الكلب • العلم الادنى
الدابة • دابة الارض • التدبير

داء الاسد هو الجذام سمي به لان وجه صاحبه يشبه وجه الاسد وقيل لانه يعرض للاسد كثيرا وقد سبق في فصل الميم من باب الجيم •

داء الثعلب بالثاء المثناة والعين المهملة قال العلامة هو تساقط اشعار الرأس لمواد صفراوية او مرة سوداء مخالطة لها فترمي شعرة و يتساقط جميعه •

داء الحية بالحاء المهملة هو مرض يحصل في الرأس لمواد سوداوية او بلغم مالح فيتساقط منه الشعر و ينسلخ جلده كالحية والفرق بينه وبين داء الثعلب ان تساقط الشعر في داء الحية يكون معوجا ملتويا شبيها بالحية وفي داء الثعلب بخلافه قال الشيخ نجيب الدين داء الثعلب و داء الحية هما تساقط الشعر و هما يحدثان في جميع البدن الا ان حدوثهما يكون في الرأس والحية و الحاجبين اكثر و يكونان على الاستدارة و غيرها •

داء الفيل هو عندهم زيادة في القدم والساق لكثرة مايفزل اليها من الدم السوداوي او الدم الغليظ او البلغم اللزج وقد يتقرح وقد لا يتقرح سمي به لان رجل صاحبه هذا المرض يشبه رجل الفيل اولان هذا المرض يعرض للفيل غالبا • قال الاقسرائي والفرق بينه وبين الدوالي وان كانا من مادة واحدة ان الدوالي لم يغتذ فيه الرجل بالمادة الردئة بعد و لم يظهر العظم الا في العروق •

داء الكلب هو الجنون المبعي الذي يكون معه غضب مختلط بلعب و عبث كما هو من طباع الكلاب ولذا سمي به تشبيها لصاحبه بالكلب في هذه الاخلاق وقيل انما سمي به لان صاحبه اذا عض انسانا قتله كالكلب هذا كله من بحر الجواهر •

العلم الادنى هو العلم الطبيعي وقد سبق في المقدمة •

فصل الباء الموحدة * الدابة بالفتح والتشديد في الاصل اسم لكل ما يدب على الارض من الحيوان اي يتحرك عليها ثم خصت في العرف بماله قوائم اربع كالفرس كذا في جامع الرموز ثم خصت بما يركب وتحمل عليه الاحمال نحو الفرس والابل والبغل ثم خصت بالفرس يقال لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم •
دابة الارض از علامات قيامت است و آن حيوانی است كه كوه صفا را شكافته در مكه بيرون آيد و در آن وقت مردم بمنى ميرفته باشند و گویند سه جا ظاهر شود سه بار و با او خاتم سليمان وعصای موسی باشد و موسی را عصا زند و بخاتم بر روي كافر مهر كند پس نقش می شود كه اين كافر است كذا في المنتخب و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الكلام والتفاسير •

فصل الجيم * التدبير بالموحدة مصدر من باب التفعيل مأخوذ من الديداج بمعنى جعل الشيء ذا ديباج اي ذا حمن وزينة كما في حواشي المطول وهو عند اهل البدیع ان يذكر المتكلم الوانا يقصد بها التورية والكناية كقوله تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود

قال ابن ابي الاصمعي المراد بذلك والله اعلم الكناية عن المشتبه والواضح من الطرق ان الجادة البيضاء وهي الطريقة التي كثر السلوك عليها جدا وهي اوضح الطرق وابينها ودونها الحمراء ودون الحمراء السوداء كانها في الخفاء والالتباس ضد البياض والطرف الأدنى في الخفاء السوداء والاحمر بينهما على وضع اللون في التركيب وكانت الوان الجبال لا تخرج عن هذه الثلاثة والهداية وكل علم نصب للهداية منقسمة الى هذه القسمة فالآية الكريمة منقسمة كذلك فحصل فيها التدبير كذا في الاتقان • وهذا مثال تدبير الكناية واما مثال تدبير التورية على ما في المطول فقول الحريري فمد اغبر العيش الاخضر و ازور المحبوب الاصفر اسود يومى الابيض و ابيض فودى الاسود فالمعنى القريب للمحبوب الاصفر هو الانسان الذي له صفرة والبعيد هو الذهب وهو المراد ههنا فيكون تورية هذا فقد اعتبر صاحب الاتقان التدبير صنعة على حدة واعتبره صاحب التلخيص من انواع الطباق قال صاحب المطول لما كان هذا داخلا في تفسير الطباق لما بين اللونين من التقابل صرح المصنف بانه من اقسام الطباق وليس قسما من المحسنات المعنوية برأسه وقال وتفسيره بان يذكر المتكلم في معنى من المدح او غيره الوانا لقصد الكناية او التورية والمراد بالوان ما فوق الواحد ومآل التفسيرين واحد •

المديح عند الحديثين هو رواية القرينين والمتقاربين في السن واسناد احدهما من الآخر كرواية كل من ابي هريرة وعائشة رضي الله عنهما عن الآخر وكرواية تابعي عن تابعي آخر كالزهري وعمرو بن عبد العزيز وكذا من دونهما كذا ذكر القسطلاني في الارشاد الساري في شرح النخبة وشرحه ان يروي كل من القرينين عن الآخر فهو اي النوع الذي يقال له المديح وهو اخص من رواية الاقران فكل مديح اقران وليس كل اقران مديحا واذا روى الشيخ عن تلميذه صدق ان كان كل منهما يروي عن الآخر فهل يسمى مديحا فيه بحث اي تردد والظاهر لا لانه من رواية الاكابر عن الاصاغر والتدبير مأخوذ من ديباجتي الوجه فيقتضي ان يكون ذلك مستويا من الجانبين فلا يجيى فيه هذا • والمديح بضم الميم وفتح الدال المهملة وتشديد الموحدة و آخره جيم انتهى • والباء الموحدة هل هي مفتوحة او مكسورة والظاهر الفتح على ان المديح مصدر ميمي كما قيل في المختلف على مامر •

الدرجة بفتح الدال والراء المهملتين في اللغة بايه ومرتبته الدرجات والدرج جمع ومنه درجة الدواء وهي مرتبة في التأثير وتجيى في لفظ الدواء في فصل الواو من هذا الباب • وعند اهل الجفر وارباب علم التفسير تطلق على حرف من حروف سطر التفسير كما في بعض الرسائل • وعند اهل الهيئة تطلق على جزء من ثلثمائة وستين جزء من اجزاء منطقة الفلك الثامن فهي ثلث عشر البرج • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفميني اعلم ان اجزاء دائرة البروج تسمى درجا اذ الشمس كانها تصعد فيها وتهبط واجزاء سائر الدوائر تسمى اجزاء بالاسم العام هذا هو الاصل ثم انهم توسعوا فسموا اجزاء

الدرجة • درجة الكوكب • درجة طلوع الكوكب (١٥٧٢) درجة غروب الكوكب • درجة مرور الكوكب

مناطق الافلاك مطلقا درجات تشبيها باجزاء منطقة البروج سوى اجزاء معدل النهار فانها تسمى اجزاء وازمانا ولا تسمى درجات الا تجوزا و اجزاء الدوائر التي لم تعتبر هي مفهومها الحركة لا تسمى درجا الا تجوزا انتهى • وعلى الاطلاق المجازي يحصل ما ذكره السيد الشريف في شرح الملخص من ان القوم قد قسموا محيط كل دائرة بثلاثمائة وستين قسما متساوية يسمى كل واحد منها جزء ودرجة واختاروا هذا العدد للسهولة في الحساب اذ تخرج منه الكسور التسعة صحيحة الا السبع ثم جزؤوا كل درجة بستين قسما متساوية وسموا كل واحد منها دقيقة وقسموا كل دقيقة ايضا بستين وسموا كل واحد منها ثانية وهكذا اعتبروا الثوانى والرابع والخامس ومانوقها وقسموا ايضا قطر كل دائرة بمائة وعشرين قسما متساوية وان كان القياس يقتضي تقسيمه بمائة واربعة عشر وكسر ولما كان الكسر يوجب صعوبة في الحساب جبروه بالزيادة واختاروا المائة والعشرين لانه تخرج منها الكسور التسعة صحيحة الا السبع والتسع انتهى كلامه • فقولهم محيط كل دائرة اي كل دائرة عظيمة مفروضة على الافلاك الكلية والجزئية او غيرها كسطح الارض وحجرة الاسطراب و هل تسمى اقسام القطر المذكورة درجا كما تسمى اجزاء ام لا الظاهر عدم تسميتها درجا الا تجوزا اذ قد يقال درجات جيب هذه القوس كذا ودقائقها و ثوانيتها كذا ونحو ذلك كما يقال درجات سهم القوس كذا •

درجة الكوكب عندهم هي مكانه من فلك البروج كما ذكر السيد الشريف في شرح الملخص • وتسمى ايضا بدرجة تقويم الكوكب وبدرجة طوله كما يستفاد من شرح التذكرة لعبد العلي البرجندي • درجة طلوع الكوكب عندهم هي درجة من فلك البروج تطلع من الافق مع طلوع الكوكب • درجة غروب الكوكب درجة من فلك البروج تغرب مع غروب الكوكب و المراد من طلوع الكوكب طلوعه من جانب المشرق اذا لا اعتبار لطلوعه من جانب المغرب في بعض المواضع وهكذا الحال في غروب الكوكب •

درجة مرور الكوكب درجة من فلك البروج تمر بدائرة نصف النهار مع مرور الكوكب بها • قال عبد العلي البرجندي ينبغي ان يقال بشرط ان لا يتوسط بين الكوكب وتلك الدرجة قطب البروج والتقييد بنصف النهار ليس بشرط بل أية دائرة تكون من دوائر الميول حكمها حكم نصف النهار • ثم قال المراد بالكوكب مركزة وبالدرجة جزء من فلك البروج و اطلاق الدرجة على كل من الاجزاء المذكورة على سبيل التشبيه والتجوز • ثم اعلم ان الكوكب اي مكانه الحقيقي ان كان على احدى نقطتي الانقلابين او كان على نفس منطقة البروج فدرجة الكوكب هي درجة مروره بنصف النهار وان كان ذا عرض على غير نقطتي الانقلابين فلا يكون كذلك فانه ان كان ما بين اول السرطان وآخر القوس وصل الى دائرة نصف النهار بعد درجته ان كان شمالي العرض وقبل درجته ان كان جنوبي العرض و ان كان

فيما بين اول الجدي وآخر الجوزاء فأحكم على الخلف والقوس من تلك البروج بين درجة الكوكب ودرجة مرة تسمى اختلاف الممر والقوس من معدل النهار بين درجة الكوكب ودرجة مرة لا تسمى تعديل درجة الممر وقس على هذا حال درجة طلوع الكوكب بالقياس الى درجته اي اذا كان الكوكب عديم العرض او على احدى نقطتي الانقلاب بين درجته هي درجة طلوعه واذ ليس فليس وان شئت الزيادة فارجع الى شرح التذكرة وشرح الملخص ونحوهما من كتب الهيئة ودرج السواد عند هم يجيب في لفظ المطالع في فصل العين من باب الطاء •

الاستدراج هو في الشرع امر خارق للعادة يظهر من يد الكافر او الفاجر موافقا لدعواه كذا في مجمع البحرين وفي الشرائع المحمدية الاستدراج هو الخارق الذي يظهر من الكفار واهل الاهواء والفساق وسخن مشهور آنست كه امر خارق عادت كه از مدعي رسالت واقع شود اكر موافق دعوى و ارادة او باشد معجزة خوانند و اگر مخالف دعوى و قصد او باشد اهانت نامند چنانچه از مسيلمه كذاب صادر شده بود كه وقتى تابعانش گفتند كه محمد رسول خدا در چاهى خوي خود انداخت آبش بجوش آمد تا آنكه تا لب چاه برآمد تو نيز آنچنان كن پس او در چاهى تف خود انداخت آبش فرو رفت تا آنكه خشك شد و آنچه از غير نبي صادر شود پس اكر مقرون بكمال ايمان وتقوى ومعرفت واستقامت باشد كرامت گويند و آنچه از عوام مومنان از اهل صلاح وقوع يابد آنرا معونت شمارند و آنچه از فاسقان وكافران صدور يابد استدراج خوانند كذا في مدارج النبوة من الشيخ عبد الحق الدهلوي • وقد سبق في لفظ الخارق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة وعند اهل المعاني هو الكلام المشتمل على اسامع الحق على وجه لا يورث مزيد غضب المخاطب سواء كان فيه تعريف او لا ويسمى ايضا المنصف من الكلام نحو قوله تعالى ومالي لا عبد الذي فطرني اي مالك ايها الكفرة لا تعبدون الذي خلقكم بدليل قوله واليه ترجعون ففيه تعريف لهم بانهم على الباطل ولم يصرح بذلك لكلا يزيد غضبهم حيث يريد المتكلم لهم ما يريد لنفسه كذا في المطول و حواشيه في بحث ان ولو في باب المسند •

المدرج اسم مفعول من الادراج وهو عند المحدثين الحديث الذي يقع فيه او في اسناده تغير بحسب اندراج شيعي وهو على قسمين القسم الاول مدرج المتن وهو ان يقع في المتن كلام منه اي يذكر الراوي صحابيا كان او غيره كلاما لنفسه او غيره فيرويه من بعده متصلا بالحديث من غير فصل يتميز به عنه فيتوهم من لا يعرف حقيقة الحال انه من الحديث فتارة يكون في اوله وتارة في اثنائه وتارة في آخره وهو الاكثر والقسم الثاني مدرج الاسناد وهو الحديث الذي يقع التغير في سياق اسناده وهو اقسام الاول ان تروى الجماعة الحديث باسناد مختلف فيرويه عنهم راو فيجمع الكل على اسناد واحد من تلك الاسانيد ولا يبين الاختلاف والثاني ان يكون المتن عند راو الا بعضا منه فانه عنده باسناد آخر

فيرويه راو عنه تاما بالاسناد الاول ومنه ان يسمع الحديث من شيخه الا طرفا منه فيسمعه عن شيخه بواسطة فيرويه عنه تاما والثالث ان يكون عند الراوي متنان مختلفان باسنادين مختلفين فيرويهما راو عنه مقتصرا على احد الاسنادين او يروي احد الحديثين باسناده الخاص به لكن يزيد فيه من المتن الآخر ما ليس في الاول والرابع ان لا يذكر المحدث متن الحديث بل يسوق اسناده فقط فيعرض له عارض فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن بعض من سمعه ان ذلك الكلام هو متن ذلك الاسناد فيرويه عنه كذلك • اعلم انهم قالوا الادراج باقسامه حرام لما فيه من التدليس والتلبيس وان كان بعضه اخف من بعض هكذا ذكر في شرح النخبة وشرحه • والمدرج من القراءة هو ما زيد في القراءة على وجه التفسير كقراءة سعيد بن وقاص وله اخ واخت من ام كذا في الاتقان •

المدرج اسم مفعول من التدريج كما هو الظاهر عند المهندسين شكل مسطح كثير الاضلاع له درجات كدرجات السلم كذا في شرح خلاصة الحساب • وعند اهل البديع قسم من الاعنات در مجمع الصنائع كويد داخل اعنات است آنچه آن را مدرج گویند و آن چنان بود که پیش از حرف روي درجات حروف را نگاهدارند چنانچه اگر قافیه مثلا بر الف و نون باشد در چند بیت حرف میم را درجه سازند چون زمان و همان و دمان و غمان پس در چند بیت حرف واو را لازم گیرند چون توان و جوان و روان پس در درجه سیوم حرف بارا نگاهدارند چون شبان و جبان و زبان و علی هذا القیاس •

الاندماج سبق ذكره في لفظ التخليل •

الادمج بتخفيف الدال كما يستفاد من المطول حيث قال الادمج من ادمج الشيء في الثوب اذا لفه فيه • وفي جامع الصنائع ذكر انه بتشديد الدال وليس هذا ببعيد ايضا لان الادمج بتشديد الدال الدخول في الشيء والاستتار فيه كما ذكر في بعض كتب اللغة وكلا المعنيين يناسبان المعنى الاصطلاحي لتقار بهما وهو اي المعنى الاصطلاحي الذي هو اصطلاح اهل البديع ان يضمن كلام سيق لمعنى مدحا كان او غيره معنى آخر وهذا المعنى الآخر يجب ان لا يكون مصحاحا به ولا يكون في الكلام اشعار بانه مسوق لاجله فهو اعم من الاستنباع لشموله المدح وغيره واختصاص الاستنباع بالمدح كقول ابي الطيب • شعر • اقلب فيه اجفاني كاني • اعد بها على الدهر الذنوبا • فانه ضمن وصف الليل بالطول الشكاية من الدهر يعني لكثرة تقلبي لجفاني في ذلك الليل كاني اعد على الدهر ذنوبه ثم المراد بالمعنى الاخر الجنس اعم من ان يكون واحدا كما مر او اكثر كما في قول ابن نباتة • شعر • ولا بد لي من جهلة في وصاله • فمن لم يخل اودع الحلم عنده • فقد ادمج ثلاثة اشياء الاول وصف نفسه بالحلم والثاني شكاية الزمان بانه لم يجد فيهم صديقا و لذلك استغفم عنه منكرا لوجوده كما يشعر به قوله فمن لم يخل الثالث وصف نفسه بانه ان جهل فواصل المحبوب لا يستمر على جهله بل يودع حلمه قبل ذلك عند حديق احين

ثم يسترده بعد ذلك كما ينبغي عنه قوله اودع هذا ما قالوا وايضا فيه ادماج رابع وهو وصف نفسه بأنه لا يميل الى الجهل بالطبع واما يجهل لوصال المحبوب للضرورة لانه لابد منه وادماج خامس وهو ان لا يفعله الامرة واحدة كما اشار اليه بقوله جهلة هذا خلاصة ما في المطول وشرح الابيات المسمى بعقود الدرر •

فصل الرء المهمة • التدبير بالموحدة لغة التصرف او التفكير في عاقبة الامور وعند الاطباء

التصرف في الاسباب باختيار ما يجب ان يحتعمل نوعا ومقدارا ووقتا في الستة الضرورية وكثيرا ما اراد به بقرط التصرف في الغذاء خاصة من جهة اللطافة والغلظة والقلة والكثرة وغيرها وقد يطلق على الحفنة ماخوذا من الدبر • تدبير الروح هو اصلاح جوهره الذي لا يحصل الا بفعلين احدهما ترويع حاصل بالانبساط و ثانيهما تنقية حاصلة بالانقباض كذا في بحر الجواهر • والتدبير عند اهل الشرع اعتاق المملوك بعد الموت بلا فصل • وقيل عتقه بعد الموت وتعليق العتق بالموت فالمملوك مدبر بالفتح والمالك مدبر بالكسر • والمدبر بالفتح نوعان مطلق وهو من علق عتقه بمطلق موت المولى ومقيد وهو من علق عتقه الى مدة غلب موتها قبلها كما تقول انت حر ان مت الى مائتي سنة كذا في جامع الرموز • وفي فتاوى عالمكير نقلا عن البدائع المقيد هو ان يعلق عتق عبده بموته موصوفا بصفة او مشروطا بشرط نحو ان يقول ان مت من مرضي هذا او من سفري هذا فانت حر ونحو ذلك مما يحتمل ان يكون موته على تلك الصفة و يحتمل ان لا يكون كذلك وكذا اذا ذكر مع موته شرطا آخر يحتمل الوجود والعدم فهو مدبر مقيد •

تدبير المنزل من انواع الحكمة العملية وقد سبق في المقدمة وتسمى ايضا بعلم تدبير المنزل

والحكمة المنزلية •

الادبار عند المنجمين عبارة عن كون الكوكب في زائل الوند وكونه في الوند يسمى اقبالا وكونه

في مائل الوند يسمى توسط كذا في كفاية التعليم •

الداعر وهو الفاسق المنتهك الذي لا يبالي بما صنع كذا في النخيرة •

السدبر على انه فاعل من التدبير عند المنجمين قد مر ذكره في لفظ الحد في فصل الدال المهمة

من باب الحاء المهمة •

الدبور بالفتح بادی که از جانب مغرب وزد سوي مشرق و صبا بالعكس كما في كشف اللغات •

و در اصطلاح صوفيه صولت دماغيه بهواي نفس و استيلاي آن بحيثيتي که صادر شود از شخص چيزي که

مخالف شرح است و مقابل اوست صبا که عبارت از قبول است كذا في لطائف اللغات •

الدينار بالكسر من دخر وجهه اي اشرق اصله دنار بتشديد النون فا بدل النون الاولى ياء لئلا يلتبس

بالمصادر التي تحيي على فعال بالكسر نحو كذاب • وقيل إنه معرب دين آراي جادت به الشريعة وهي

في الأصل اسم لمضروب مدور من الذهب وفي الشريعة اسم لمنقار من ذلك المضروب كذا في جامع الرموز. وفي شرح خلاصة الحساب الدينار يقسم ستة اقسام يسمى كل قسم دانقا ويقسم كل دانق باربعة طساسيج و تقسم كل طسوج الى اربعة شعيرات وقد تقسم الشعيرة الى ستة اقسام يسمى كل قسم خردلا وقد يقسم الطسوج الى ثلاثة اقسام يسمى كل قسم حبة وبعضهم يقسم الدينار الى ستين قسما يسمى كل قسم حبة فالحبة على هذا تكون سدس العشر .

الدار عند الفقهاء اسم للعرمة التي تشتمل على بيوت وصحن غير مسقف كذا في البرجندي في فصل لا يجوز بيع المشتري قبل قبضه ويجوز في لفظ المنزل وان لم يبق هذا البناء فلا يزول عنه اسم الدار وتحقيقه يطلب من فتح القدير من باب اليمين في الدخول والسكنى كما قيل . شعر . الدار دار وان زالت حوائطها والبيت ليس ببيت وهو مجذور هذا خلاصة ما في حاشية السيد الشريف . اعلم ان الدار اسم للعرمة عند العرب والعجم وهي تشتمل ما هو في معنى الاجناس لانها تختلف اختلافا فاحشا باختلاف الاغراض والجيران والمرافق والمحال والبلدان والبناء وصف فيها والمراد بالوصف ليس صفة عرضية قائمة بالجواهر كالبياض والسواد بل يتناولها ويتناول ايضا جوهرها قائما بجوهر آخر يزيد قيامه به حسنا وكمالا ويورث انتقاصه عنه قبحا ونقصانا كما يقال الذرع وصف في الثوب والدار يقال لما ادير عليه الحائط ويشتمل جميع ما يحتاج اليه من المنافع والمرافق حتى الاسطبل وبيت البواب وبيوت الدواب . والبيت ما يبات فيه وهو ما يدير عليه الجدار من الجوانب الاربع مع السقف . والمنزل بين الدار والبيت اى ما يشتمل الحوائج الضرورية مع ضرب من القصور يعني يكون فيه المطبخ وبيت الخلاء ولا تكون فيه بيوت الدواب ولا بيت البواب وامثال ذلك هكذا في كليات ابي البقاء . ودار الاسلام عندهم ما يجري فيه حكم امام المسلمين من البلاد . ودار الحرب عندهم ما يجري فيه امر رئيس الكفار من البلاد كما في الكافي . وفي الزاهدي انها ما غلب فيه المسلمون وكانوا فيه آمنين و دار الحرب ما خانوا فيه من الكافرين ولا خلاف في انه يصير دار الحرب دار الاسلام باجراء بعض احكام الاسلام فيها واما ميرورتها دار الحرب نعوذ بالله فعنده بشروط احدها اجراء احكام الكفر اشتها را بان يحكم الحاكم بحكمهم ولا يرجعون الى قضاة المسلمين ولا يحكم بحكم من احكام الاسلام كما في الحرة وثانيها الاتصال بدار الحرب بحيث لا تكون بينهما بلدة من بلاد الاسلام يلحقهم المدد منها وثالثها زوال الامان الاول اى لم يبق مسلم ولا ذمي آمننا الا بامان الكفار ولم يبق الامان الذي كان للمسلم باسلامه وللذمي بعقد الذمة قبل استيلاء الكفرة وعندهما لا يشترط الا الشرط الاول . وقال شيخ الاسلام والامام الاسبيجاني ان الدار محكومة بدار الاسلام ببقاء حكم واحد فيها كما في العمادي فتاوى عالمكبر وفتاوى قاضيخان وغيرها فالاحتياط ان يجعل هذه البلاد دار السلام والمسلمين وان كانت للملأعنين واليد في الظاهر لهؤلاء الشياطين كذا في جامع الرموز .

الدور بالفتح لغة الحركة وعود الشيء الى ما كان عليه كما في بحر الجواهر و الدور و الدورة عند المهندسين و اهل الهيئة و المنجمين هو ان يعود كل نقطة من الكرة الى الوضع الذي فارقه و بهذا المعنى يقال الفلك الاعظم تتم دورته في قريب من اليوم بليلته و الشمس تتم دورتها في ثلثمائة و خمسة و ستين يوما و كسر و الزحل يتم دورته في ثلثين سنة و نحو ذلك و اما ما يقال دور الفلك في الموضع الفلاني دولابي و في الموضع الفلاني رحوي مثلا فالمراد بالدور فيه الحركة كما لا يخفى هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص للقاضي • و في بحر الجواهر الدورة عبارة عن حركة القمر من مقارنة جزء من اجزاء فلك البروج الذي فيه الشمس الى رجوعه الى الجزء الذي فيه الشمس انتهى • اقول هذا انما يصلح تعريفا لدورة القمر بالقياس الى الشمس فيكون اخص من التفسير الاول لا بالقياس الى الجزء الذي كان فيه الشمس كما لا يخفى اذ القمر بهذه الحركة عاد الى الموضع الذي فارقه و هو مقارنة الشمس و ان لم تقع هذه المقارنة الثانية في الجزء الذي وقعت المقارنة الاولى فيه • و دور الكبيسة و الدور العشري و الدور الاثنا عشري و الدور الستيني و الدور الرابع عند المنجمين قد سبقت في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف • و در زيج الخ بيكي مي آرد اما ادوار چنانست كه دورى نهاده اند مدت آن چهار هزار و پانصد و نود سال بقدر مجموع عطايای عظمای كواكب آفتاب را هزار و چهارصد و شصت و يكسال و زهرة را يكهزار و صد و پنجاه و يكسال عطارد را چهارصد و هشتاد سال و قمر را پانصد و بيست سال و زحل را دويست و شصت و پنج سال و مشتري را چهارصد و بيست و نه سال و مريخ را دويست و هشتاد سال و چون اين مدت بگذرد باز نوبت بآفتاب رسد و در مبدأ تاريخ ملكي پانصد و هشتاد سال از سالها آفتاب گذشته بود انتهى كلامه • و در كشف اللغات ميگويد دور قمری اين دور آخر ادوار همه ستارگانست و دور هر ستاره هفت هزار سال است هزار سال تنها عمل آن ستاره و شش هزار سال ديگر بشاركت شش ستاره ديگر و آدم عليه السلام در دور قمری بود انتهى • اقول اطلاق لفظ الدور على ما ذكرت بناء على ان فيه عودا الى الحالة السابقة كما لا يخفى وكذا الحال في دور الحيات الا ان الدور في الدور القمري بمعنى العهد و الزمان • و در مدار الافاضل ميگويد دور بالفتح معروف و عهد و زمان گویند دور هر ستاره هزار سال است و در آخرين قمری است كه درو بعرف خاتم النبیین شد • و الدور عند الحكماء و المتكلمين و الصوفية توقف كل من الشيئين على الآخر اما بمرتبة و يسمى دورا مصرحا و صريحا و ظاهرا كقولك الشمس كوكب نهاري و النهار زمان كون الشمس طالعة و اما باكثر من مرتبة و يسمى دورا مضمر و خفيا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج و التدريج و قوع الشيء في زمان و الزمان مقدار الحركة و الدور المضمر فحش اذ في المصرح يلزم تقدم للشيئ على نفسه بمرتبتين و في المضمر بمراتب فمراتب التقدم تزيد على مراتب الدور بواحد

دائما وفي العضدي التوقف ينقسم الى توقف تقدم كما للمعلول على العلة والمشروط على الشرط والتوقف من الطرفين بهذا المعنى دور و محال ضرورة استلزامه تقدم الشيء على نفسه و الى توقف معية كتوقف كون هذا ابنا لذلك على كون ذلك اباله و بالعكس وهذا التوقف لا يمتنع من الطرفين و ليس دورا مطلقا و ان كان يعبر عنه بدور المعية مجازا فالمعتبر في الدور الحقيقي هو توقف التقدم انتهى •

اعلم ان الدور هو توقف كل واحد من الشيئين على الآخر فالدور العلمي هو توقف العلم بكون كل المعلومات على العلم بالآخر و الاضا في المعى هو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون احدهما الا مع الآخر و الدور المساوي كتوقف كل من المتضايقين على الآخر و هذا ليس بمحال و انما المحال الدور التوقفي التقدمي و هو توقف الشيء بمرتبة او بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة او بمراتب فاذا كان التوقف في كل واحد من الشيئين بمرتبة واحدة كان الدور مصححا و ان كان احدهما او كلاهما بمراتب كان الدور مضمرا مثال التوقف بمرتبة كتعريف الشمس بانه كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس و مثال التوقف بمراتب كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بالمنقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بانه الاثنان و الدور يكون في التصورات و التصديقات و المصادرة مخصصة بالتصديقات و المصادرة كون المدعى عين الدليل اي كون الدليل عين الدعوى او كون كون الدعوى جزء الدليل اي احدى مقدمتي الدليل او عين ما يتوقف عليه الدليل او عين ما يتوقف عليه مقدمة الدليل او جزء ما يتوقف عليه مقدمة الدليل هكذا في كليات ابي البقاء • فائدة • قالوا الدور يستلزم التسلسل بيان ذلك ان نقول اذا توقف آ على ب و ب على آ كان آ مثلا موقوفنا على نفسه وهذه و ان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور و لا شك ان الموقوف عليه غير الموقوف فففس آ غير آ فهناك شيئا آ ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس آ ليست الا آ وحينئذ يتوقف نفس آ على ب و ب على آ فيتوقف نفس نفس آ على نفسها يعني على نفس نفس آ فتتغايران لما مر ثم نقول ان نفس نفس آ ليست الا آ فيلزم ان يتوقف على ب و ب على نفس نفس آ وهكذا نسوق الكلام حتى تترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور • وفيه بحث و هو ان توقف الشيء على الشيء في الواقع يستلزم المغايرة لا توقف الشيء على الشيء على تقدير تحقق الدور و الا لازم ههنا هو هذا فلا يصح قوله فنفس آ غير آ والجواب ان تحقق الدور يستلزم توقف الشيء على نفسه في الواقع اذ من المعلوم انه ان تحقق الدور في الواقع تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع و توقف الشيء على الشيء في نفس الامر مطلقا يستلزم المغايرة بينهما في الواقع اذ من البين انه ان تحقق توقف الشيء على نفسه في الواقع فتتحقق المغايرة بينهما في الواقع فتتحقق الدور في الواقع يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه في الواقع نعم يتجه انه لا يمكن الجمع بين صدق ما لزم من الدور وبين ما هو في نفس الامر

فصدق قولنا نفس آ مغايرة لا لا يجمع صدق قولنا نفس آ ليست آ هكذا في حواشي شرح المطالع .
والدور في الحميات عند الأطباء عبارة عن مجموع النوبة عن ابتداء اخذها الى زمان تركها وزمان تركها
اي مجموع النوبة وزمان الترك وقد يطلق الدور على زمان النوبة من ابتداء اخذها الى زمان تركها .
والنوبة عندهم زمان اخذ الحمى قالوا دور المواظبة اي البلغمية اربعة وعشرون ساعة ومدة نوبتها
اثنتا عشرة ساعة ودور السوداوية ثمانية واربعون ساعة ومدة نوبتها اربع وعشرون ساعة كذا في بحر الجواهر .
الدوران بفتحين عند الأصوليين من مسالك العلّة اي من طرق اثبات كون العلة علة و هو
ترتيب الحكم على الوصف اي العلة بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف ويسمى الطرد .
وقيل ترتيبه عليه وجودا وعدمه بان يوجد الحكم في جميع صور وجود الوصف و بعدم عند عدمه ويسمى
الطرد والعكس كالتركيب مع السكر فان الخمر يحرم اذا كان مسكراً وتزول حرمة اذا زال اسكاره بصيرورته
خلاً بخلاف بقية اوصاف الخمر كالرقة واللون والذوق والرائحة فانه لا تزول حرمة بزوال شيء
من تلك الاوصاف هكذا يستفاد من التلويح وعلى الاصطلاح الاخير ما وقع في بعض الكتب الوجود
عند الوجود هو الطرد والعدم عند عدمه هو العكس والمجموع هو المسمى بالدوران انتهى • وقد يطلق
الطرد مرادفاً للدوران على كلا الرأيين يدل عليه ما وقع في التلويح في بحث المناسبة الملازمة هي
المناسبة وانها تقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملازمة وتأثير او وجوده عند
وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين انتهى • فائدة • قد اختلف في افادة الدوران العلّة
اي دلالة عليها فقيل يفيد مجرد الدوران ظناً ومعنى كونه مجرداً ان لا يعقل معه معنى آخر من تأثير
او اخالة او ملازمة او شبه او سير • وقيل يفيد قطعاً • وقيل لا يفيد قطعاً ولا ظناً وتحقيق هذه الاقوال يطلب
من العضدي والتلويح •

الدوار بالضم وتخفيف الواو هو حالة يتخيل لصاحبها ان الاشياء تدور عليه و ان بدنه و دماغه
يدوران فلا يملك ان يثبت ويسكن بل يسقط والفرق بينه وبين الصرع ان الدوار يثبت مدة والصرع
يكون دفعة فيسقط صاحبه كذا في الاقسرائي •

الدائر عند اهل الهيئة هو قوس من مدار يومي للكوكب فيدأ بين مركز الكوكب و دائرة الافق بهذا
عرف عبد العلي البرجندي في رسالة فارسية في علم الهيئة حيث قال واز مدار يومي كوكب آنچه ميان
مركز كوكب و افق واقع شود آنرا دائر گویند انتهى وهو على قسمين الدائر بالنهار و الدائر بالليل و كل من
القسمين على صنفين الدائر الماضي و الدائر الباقي و يسمى بالدائر المستقبل ايضاً و هذا اي اعتبار الدائر
مطلقاً بالنسبة الى الكوكب لا بالنسبة الى الشمس فقط هو القياس لكنه غير مشهور ان المشهور اعتباره
بالنسبة الى الشمس فقط* هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و رسالة

فارسية وحاشية الجفميني • فالدائر بالنهار قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها اي الجزء الذي تكون الشمس فيه من اجزاء فلک البروج و بين افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلک من حين وصول الشمس الى الافق في جانب المشرق قد دار بمقدار هذه القوس و بها تعرف الساعات الماضية من النهار و الدائر بالليل قوس من دائرة مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير و افق المشرق فوق الارض سميت به لان الفلک من حين وصول الشمس الى افق المغرب قد دار بمقدار تلك القوس و بها تعرف الساعات الماضية من الليل و نظير الجزء هو الشبيه المقابل له الذي بينه و بين ذلك الجزء نصف الدور و لهذا النظير ايضا مدار و بقدر ارتفاع جزء الشمس انحطاط النظير و بالعكس فاذا انحطت الشمس عن الافق بالليل فبقدر انحطاطها يرتفع النظير عن الافق من جهة المشرق فالقوس الواقعة من مدار النظير بين النظير و افق المشرق هي الدائر بالليل هذا خلاصة ما في الملخص و شروحه • قال عبد العلي البرجندي المناسب بالنسبة الى ما سبق ان يقال الدائر بالليل قوس من دائرة مدار الشمس ما بين جزئها و افق المغرب تحت الارض و لعل المصنف اي صاحب الملخص لاحظ ههنا اعمال الاسطرلاب فان تحصيل قوس الليل في الاسطرلاب يكون من ملاحظة نظير الشمس انتهى • وهذا الذي ذكر هو الدائر بالنهار و الليل الماضيين اذ بهما تعرف الساعات الماضية من النهار و الليل و اما الدائر بالنهار الباقي فقوس من مدار الشمس ما بين جزئها و افق المغرب فوق الارض و اما الدائر بالليل الباقي فقوس من مدار نظير جزء الشمس ما بين ذلك النظير و افق المغرب فوق الارض او يقال هو قوس من مدار الشمس ما بين جزئها و افق المشرق تحت الارض و بالدائر الباقي تعرف الساعات الباقية من النهار او الليل و ان شئت تعريف كل من الدائر بالنهار و الدائر بالليل بحيث يشتمل الدائر الماضي و الباقي فقل الدائر بالنهار قوس من قوس النهار بين الافق و مركز الشمس او مركز الكوكب و الدائر بالليل قوس من قوس الليل بين الافق و مركز الشمس او مركز الكوكب فانه ان كان ذلك الافق شرقيا فهو الدائر الماضي و ان كان غربيا فهو الدائر الباقي هذا في الدائر بالنهار و اما في الدائر بالليل فبالعكس • قال عبد العلي البرجندي مبني جميع ما ذكر على المساهلة و اما بالحقيقة فما دار من المعدل من طلوع الشمس الى بلوغها الى موضع ما فوق الارض هو الدائر بالنهار و ما دار من المعدل من طلوع نظير جزء الشمس الى بلوغ ذلك النظير الى موضع معين فوق الارض هو الدائر بالليل وهذا هو الدائر الماضي و قد يطلق الدائر بالنهار على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى غروب الشمس و الدائر بالليل على ما دار من المعدل من زمان مفروض الى طلوع الشمس و يقال له الدائر الباقي و التفاوت بين هذا و بين ما سبق بقدر مطالع حركة الشمس في ذلك الزمان • ثم اعلم ان اصحاب العمل اي اصحاب الزيجات يعتبرون غالبا في الدائر دائرة نصف النهار مقام دائرة الافق فالقوس من مدار يومي للشمس بين مركزها

و بين التقاطع الاعلى للمدار مع دائرة نصف النهار على توالي حركة المعدل يسمى دائرة ماضيا و على خلاف توالي حركة المعدل يسمى دائرة مستقبلا وفي هذا ايضا مساهلة على قياس مامر • اعلم ان الفاضل عبد العلي البرجندي ذكر في شرح بيست باب لفظ الكوكب مقام لفظ الشمس فكأنه بنى الامر على ما هو القياس في الدائر من عدم اختصاصه بالشمس •

الدائرة عند المهندسين و اهل الهيئة هي سطح مستو احاط به خط مستدير و تعرف ايضا بانها سطح مستوي توهم حدوثه من اثبات احد طرفي الخط المستقيم و ادارته حتى يعود الى وضعه الاول و المراد بالخط المستدير خط توجد في داخله نقطة تكون الخطوط الخارجة منها اليه اي الى ذلك الخط متساوية و تلك النقطة مركز الدائرة و تلك الخطوط انصاف اقطار الدائرة و الخط المستدير محيط الدائرة و يسمى بالدائرة ايضا مجازا • و قيل الامر بالعكس و تحقيق ذلك انه اذا اثبت احد طرفي خط مستقيم و ادير دورة تامة يحصل سطح دائرة سمي بها لان هيئة هذا السطح ذات دورة على ان ميغة اسم الفاعل للنسبة و اذا توهم حركة نقطة حول نقطة ثابتة دورة تامة بحيث لا يختلف بعد النقطة المتحركة عن النقطة الثابتة يحصل محيط دائرة سمي بها لان النقطة كانت دائرة فسمي ما حصل من دورانها دائرة فان اعتبر الاول ناسب ان يكون اطلاق الدائر على السطح حقيقة و على المحيط مجازا و ان اعتبر الثاني ناسب ان يكون الامر بالعكس هكذا حقق الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني • اعلم ان الدوائر المفروضة على الكرة على نوعين عظام و صغار فالدائرة العظيمة هي التي تنصف الكرة والصغيرة هي التي لاتنصفها و الدوائر العظام المبحوث عنها في علم الهيئة هي معدل النهار و دائرة البروج و تسمى بفلك البروج ايضا و دائرة الافق و دائرة الارتفاع و دائرة الميل و دائرة العرض و دائرة نصف النهار و دائرة وسط سماء الرؤية هذه و هي المشهورة و غير المشهورة منها دائرة الافق الحاد و دائرة نصف النهار الحاد •

دائرة البروج عند اهل الهيئة هي منطقة الفلك الثامن سميت بها لقسمة البروج عليها اولا و يسمى ايضا بمنطقة البروج و بدائرة اوساط البروج لمرورها باوساطها و بالدائرة الشمسية لتحرك الشمس دائما في سطحها و يسمى ايضا بطريقة الشمس و بمجرها لذلك و يسمى ايضا بفلك البروج مجازا • و قيل دائرة البروج في الحقيقة دائرة حادثة في سطح الفلك الاعلى من توهم قطع مدار الشمس الكرة العالم كانها مدار الشمس لا منطقة الثامن ولذا سميت بالدائرة الشمسية • وفيه نظر لان تعريفها بمدار الشمس و تسميتها بالمدار الشمسية لا يد لان على انها في الحقيقة حادثة من توهم قطع منطقة خارج المركز لكرة العالم لجواز حدوثها من توهم قطع منطقة الثامن لكرة العالم و لما كانت الشمس تلازم سطح تلك الدائرة عرفت بمدار الشمس و سميت بالدائرة الشمسية • و التحقيق ان منطقة البروج و دائرة البروج و دائرة اوساط البروج قد تطلق على منطقة الفلك الثامن لان البروج قد اعتبرت اولا عليها

و حينئذ تخصص باسم منطقة الحركة الثانية ونطاقها وفلك البروج وقد تطلق على الدائرة الحادثة في الفلك الا على من توهم مدار مركز الشمس بحركتها الخاصة قاطعا للعالم فان البروج مفروضة بالحقيقة على الفلك الا على و حينئذ تخصص باسم الدائرة الشمسية وطريقة الشمس ومجراها . و قد تطلق كل من الاسماء المختصة باحد المعنيين على الآخر لانها في سطح واحد . وبالجماة اطلاق منطقة البروج على منطقة الفلك الثامن باعتبار الاصل لان القدماء لم يثبتوا الفلك الاعظم وعلى الحادثة في سطح الفلك الاعظم في محاذاتها باعتبار الحال فانه بعد اثبات الفلك الاعظم توهم ان منطقة خارج الشمس التي هي في سطح منطقة الثامن قاطعة للعالم فحدثت في سطح الفلك الاعظم دائرة فسميت منطقة البروج لانهم ارادوا اثبات الدوائر في سطحه هكذا يستفاد مما ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وحاشية الجغميني .

دائرة معدل النهار هي عندهم منطقة الفلك الاعظم وتسمى ايضا بفلك معدل النهار والاضافة

الاولى فيهما بيانية وتسمى ايضا دائرة الاستواء والاعتدال سميت بها لتعادل النهار والليل في جميع البقاع عند كون الشمس عليها وتسمى ايضا بالدائرة اليومية لحدوث اليوم بحركتها وبمنزلة الحمل والميزان لمرورها باولهما وبالمدار الاوسط لتوسطها بين المدارات الموازية لها . اعلم ان دائرة البروج والمعدل تتقاطعان على نقطتين متقابلتين على زوايا غير قائمة وتسميان بنقطتي الاعتدال احدهما وهي النقطة التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الشمال عن المعدل اي تقع عنه في جهة القطب الظاهر في معظم المعمورة تسمى بنقطة الاعتدال الربيعي وبالاعتدال الربيعي ايضا لتساوي النهار والليل حينئذ وحصول الربيع في اكثر البلاد وتسمى ايضا بنقطة المشرق كونها في جهة الشرق وبمطلع الاعتدال لان نقطتي الاعتدالين تطلعان منها ابدا وتانيتهما وهي المقابلة للاولى التي اذا فارقتها الشمس حصلت في الجنوب عن المعدل تسمى بنقطة الاعتدال الخريفي والاعتدال الخريفي ايضا ونقطة المغرب ومغرب الاعتدال على قياس مامره . ومنتصف ما بين النقطتين من دائرة البروج في جانب الشمال يسمى بنقطة الانقلاب الصيفي وبالانقلاب الصيفي ايضا لانقلاب الزمان من الربيع الى الصيف في معظم المعمورة حينئذ وفي جانب الجنوب يسمى بنقطة الانقلاب الشتوي وبالانقلاب الشتوي ايضا على قياس مامره وتسمى هاتان النقطتان نقطتي الانقلاب ونقطتي الانقلابين وتسمى نقطتا تقاطعي الدائرة المارة بالانقلاب مع المعدل بنظيرتي الانقلابين وقد تسميان ايضا بانقلابين صرح بذلك العلامة وحينئذ يسمى تقاطعها مع منطقة البروج بنظيرتي الانقلابين والى هذا الاصطلاح مال صاحب المواقف حيث قال ولا بد ان تمر المارة بالاتطاب بغاية البعد بين المنطقتين فمن المعدل بالانقلابين ومن المنطقة بنظيرتيهما ولا يرد تخطية المحقق الشريف في شرحه

الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة • دائرة نصف النهار (٣٧٣) دائرة الارتفاع والانحطاط • دائرة اول السموت
دائرة السموت • دائرة الميل

عليه حيث قال الصحيح عكس ذلك • ثم بهذه النقطة الاربعة تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية ثم
قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلاثة اقسام متساوية فيكون المجموع اثني عشر قسما • وتوهموا ست دوائر عظام
تقاطع على قطبي البروج و يمر كل واحد منها برأسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام و حينئذ يفصل بين
كل قسمين نصف دائرة من تلك الدوائر فتحيط بالاقسام كلها ست دوائر و سموا كل قسم من الاثني عشر برجا •
الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة هي المارة بقطبي معدل النهار و بقطبي البروج و قطبا هذه
الدائرة الاعتدالان •

دائرة نصف النهار هي العظيمة المارة بقطبي العالم و بقطبي الافق اعني ست الرأس و القدم
فقطباها نقطتا المشرق و المغرب سميت به لان حين وصول الشمس اليها هو منتصف زمان النهار حضا
و تسمى بدائرة وسط السماء ايضا • و هذه الدائرة تنصف الافق على نقطتين متقابلتين احدهما نقطة
الجنوب و الاخرى نقطة الشمال و الخط الواصل بين النقطتين يسمى خط نصف النهار و دائرة نصف النهار
الحادثة عظيمة تمر بقطبي العالم و بقطبي الافق الحادث •

دائرة الارتفاع والانحطاط هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بكوكب ما و تسمى بالدائرة السموية ايضا •
دائرة اول السموت هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي نصف النهار سميت بها لان الكوكب
اذا كان عليها لم يكن له سمت و تسمى ايضا بدائرة المشرق و المغرب لمرورها بنقطتيها و تفصل بين النصف
الشامي و الجنوبي من الفلك و قطباها نقطتا الشمال و الجنوب •

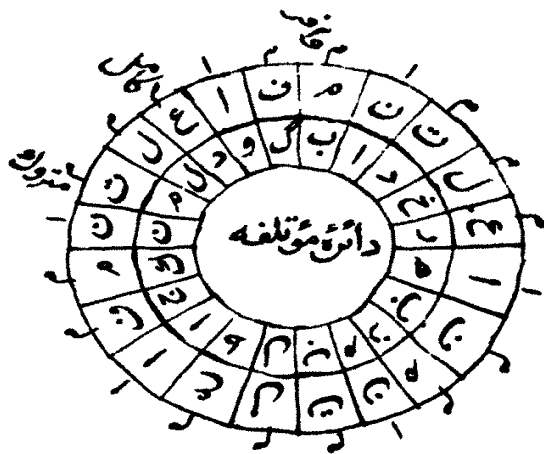
دائرة السموت هي عظيمة تمر بقطبي الافق و بقطبي المنطقة و تسمى ايضا بدائرة وسط سماء
الرؤية و بدائرة وسط سماء الطالع و بدائرة عرض اقليم الرؤية و بدائرة انحراف منطقة البروج من الافق
و تطلق دائرة السموت ايضا على الدائرة السموية و هي دائرة الارتفاع •

دائرة الميل هي عظيمة تمر بقطبي المعدل و بجزء مامن منطقة البروج او بكوكب من الكواكب •
دائرة العرض هي عظيمة تمر بقطبي المنطقة و بجزء مامن المعدل او بكوكب ما و تسمى ايضا
بدائرة الميل الثاني لان الميل الثاني انما يعرف بها • أعلم ان هذه الدوائر منها ما هي متحدة بالشخص
هي المعدل و المنطقة و المارة بالاقطاب و منها ما هي متحدة بالنوع و هي دائرة الميل و العرض و منها
ما لا يتغير في كل بقعة و هي الافق و وسط السماء و اول السموت و منها ما يتغير آنا فآنا كدائرة الارتفاع
و وسط سماء الرؤية و بعضها مفعلا مذكور في موضعه •

دوائر الازمان هي المدارات اليومية كما ستعرف •

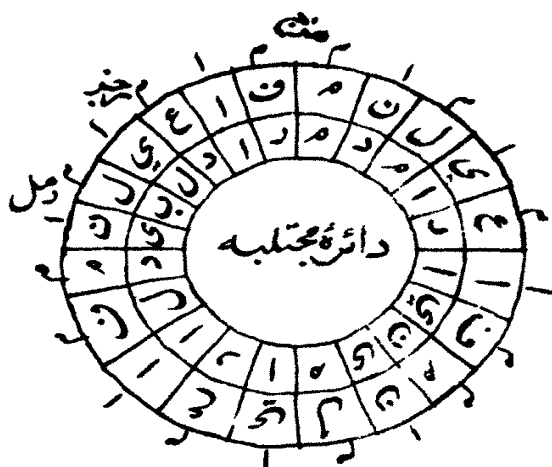
دوائر العروض بدانكه از بعضی عروضیان برای سهولت تفهیم انفکاک بحور از یکدیگر و اختلاط
یکی با دیگر پنج دائرة وضع کرده اند و آنرا دائرة عروض می نامند و برای هر دائرة نامی جدا گانه

دوم دائرة مؤتلفه و وجه تسمیه آن ایتلاف و اتفاق ارکان آن است که هر واحد سباعی است و این دائرة بر بحر وافر و کامل محتوی است باین طریق* که مفاعلتن را سه یا چهار بار بر خط دائرة بنویسند پس اگر از مفا آغاز کنند باین طور که مفاعلتن مفاعلتن مفاعلتن پس بحر وافر بر میخیزد پس اگر سه بار بود وافر مسدس باشد و اگر چهار بار باشد وافر مثنی بود و همچنین بحر کامل و اگر از علتن شروع کنند باین طرز که علتن مفا علتن مفا بروزن متفاعلتن متفاعلتن متفاعلتن پس بحر کامل حاصل می شود و بعضی گفته اند که از دائرة مؤتلفه سه بحر حاصل می توان شد بحر وافر و کامل چنانچه گذشت و اگر از تن ابتدا کنند باین روش که تن مفاعل تن مفاعل تن مفاعل بروزن فاعلاتن فاعلاتن اما این وزن متروک است لهذا برای آن نامی ننهادند * و مخفی مباد که حرف لام در مفاعلتن متحرک است و حرف نون در فاعلاتن ساکن پس منطبق نخواهد شد و مصراعی وضع کرده درین دائرة نوشته اند تا هر سه بحر مرقومه ازان توان خواند و آن مصراع بروزن وافر مسدس این است * ع * بگو دل من کجا طلبم ز بهر خدا و بروزن کامل مسدس چنین است * ع * دل من کجا طلبم ز بهر خدا بگو و بروزن متروک این چنین باشد * ع * من کجا طلبم ز بهر خدا بگو دل و صورت دائرة این است *



سیوم دائرة مجتلبه و وجه تسمیه آن جلب و اخذ ارکان آن از ارکان دائرة اولی است و این دائرة بحر هزج و بحر رجز و بحر رمل را ملتوی است باین وضع که مفاعیلن را سه یا چهار بار بر خط محیط دائرة بنویسند پس اگر از مفا آغاز نمایند باین نمط که مفاعیلن مفاعیلن مفاعیلن پس بحر هزج بر می آید پس اگر سه بار باشد هزج مسدس بود و اگر چهار بار بود هزج مثنی باشد و همچنین بحر رجز و رمل است و اگر از عیلن افتتاح کنند باین نهج که عیلن مفا عیلن مفا بروزن مستفعلتن مستفعلتن مستفعلتن پس بحر رجز ماخوذ می شود و اگر از کن ابتدا سازند باین طرز که کن مفاعی کن مفاعی کن مفاعی بروزن فاعلاتن فاعلاتن پس بحر رمل خارج میگردد و مصراعی فراهم آورده درین دائرة رقم کرده اند تا هر سه بحر مذکوره ازان بیرون توان آورد و آن مصراع بروزن هزج مسدس این است * ع *

مرا دل بی دلّارمی نیار آمد • و بروزن رجز مسدس چنین است • ع • دل بی دلّارمی نیار آمد مرا •
و بروزن رمل مسدس این چنین است • ع • بی دلّارمی نیار آمد مرا دل • و اگر بعد از نیار آمد نگارینا
اغزوده شود جمله مثنی شود و صورت دائره مجتلبه این است •



چهارم دائره مشتبّه وجه تسمیّه آن اشتباه ارکان بعض بحور با بعض دیگر است و این دائره محیط برشش
بحور است اعنی سریع و منسرح و خفیف و مضارع و مقتضب و مجتلبه باین طور که مستفعلی
مستفعلی مفعولات را زیر خط محیط دائره رقم کنند پس اگر از مستفعلی اول آغاز کنند باین طریق
که مستفعلی مستفعلی مفعولات پس بحر سریع برمی آید و اگر از مستفعلی دوم ابتدا نمایند باین وضع
که مستفعلی مفعولات مستفعلی پس بحر منسرح مسدس بیرون می آید و اگر از تفعلی بدایت کنند باین
نمط که تفعلی مفعولات مس تفعلی مس بروزن فاعلاتن مستفعلی فاعلاتن پس بحر خفیف خارج میشود و اگر
از علی دوم افتتاح نمایند باین طرز که علی مفعولات مستف علی مستف بروزن مفاعیلن فاعلاتن مفاعیلن پس
بحر مضارع حاصل میشود و اگر از مفعولات شروع کنند باین روش که مفعولات مستفعلی مستفعلی پس بحر
مقتضب مسدس پیدا میشود و اگر از عولات برخوانند باین وضع که عولات مس تفعلی مس تفعلی مفعولات
بروزن مستفعلی فاعلاتن فاعلاتن پس بحر مجتلبه مسدس مستخرج می گردد و بعضی می گویند
که از دائره مشتبّه هفت بحر خارج می توان شد شش بحر چنانچه مزبور شد و هفتم آن ست که اگر از
علی اول اخذ کنند باین طور که علی مستف علی مفعولات مستف بروزن مفاعیلن مفاعیلن فاعلاتن
بحر قریب صورت می پذیرد و مصراعی ترتیب داده درین دائره نگارش نموده اند تا هر هفت بحر
مستظوره از آن استخراج توان کرد و آن مصراع بروزن سریع چنین بود • ع • باده بمن ده تو بقام یکبار •
و بروزن قریب • ع • بمن ده تو بقام یکبار باده • و بروزن منسرح • ع • ده تو بقام یکبار باده بمن •
و بروزن خفیف • ع • تو بقام یکبار باده بمن ده • و بروزن مضارع • ع • بقام یکبار باده بمن ده تو •

المدير بضم اليم عند اهل الهيئة هو فلک خارج المركز لعطارد و حوال فلک آخر خارج المركز

و يجيى في لفظ الفلك في فصل الكف من باب الفاء •

المدار بالفتح جاي كشتن و مركز زمين يعني ميانة زمين كما في كشف اللغات هو عند اهل الهيئة دائرة حادثة من حركة اية نقطة تفرض على الكرة المتحركة بالحركة الوضعية فان الكرة اذا تحركت على نفسها حركة وضعية اي من غير ان تخرجها عن مكانها فمن كل نقطة تفرض عليها سوى القطبين ترسم دائرة فتلك الدائرة مدار لتلك النقطة التي حصلت من حركتها ولذا سميت به فعلى هذا المراد بالدائرة محيطها فمن المدارات ما هو عظيم كالمنطقة و لذا سمي معدل النهار مدارا يوميا و مدارا اوسط و منها ما هو صغير وهو ما سوى المنطقة من الدوائر الموازية لها وفي صفيحة الاسطرلاب ترسم مدارات ثلثة لهدا و هو مدار رأس الحمل و الميزان و الآخران منها مدار رأس السرطان و مدار رأس الجدي • و المدارات اليومية و تسمى بمدارات الميول و بدوائر الزمان ايضا هي الدوائر المرسمة بدور الفلك الاعظم من كل نقطة تفرض عليه سوى قطبيه فان كانت تلك النقطة طرف خط خارج من مركز العالم مار بمركز الكوكب فتلك الدائرة الحادثة من حركة تلك النقطة تسمى مدار يوميا لذلك الكوكب • و مدارات العرض و تسمى بالمدارات العرضية و بالمدارات الطولية ايضا هي الدوائر المرسمة من حركات النقاط المفروضة على فلك البروج سوى القطبين فعلى هذا ينبغي ان يجوز تسمية منطقة البروج بالمدار الطولي كما يسمى معدل النهار بالمدار اليومي هذا و المشهور ان المدارات اليومية هي الدوائر الصغار الموازية للمعدل و المدارات العرضية هي الدوائر الصغار الموازية لمنطقة البروج • فائدة • ان اردنا ان نعتبر المدارات العرضية في سطح الفلك الاعلى كما نعتبر منطقة البروج فيه نخرج من مركز العالم خطا مارا بتلك النقطة الى محيط الفلك الاعلى و نفرض تحركه على محيط مدارها في فلك البروج فيحصل مداره في الفلك الاعلى هذا كله هو المستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في حاشية الجعيني و شرح بيدست باب وغيرها •

التدوير عند القراء هو التوسط بين الترتيل و الحدر و سبق في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم • و عند اهل الهيئة عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة لارض مركز في ثخن فلك خارج المركز بحيث تماس محده بنقطة و مقعرة بنقطة أخرى و حينئذ يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك الخارج المركز ولا يتصور لفلك التدوير مقعر لعدم الاحتياج الى مقعرة فهو كرة مصمتة و يتحرك مركزه بحركة الفلك الحامل له و يطلق التدوير ايضا على منطقة التدوير مجازا من قبيل اطلاق المحل على الحال و شكله يجيى في لفظ الفلك •

المدور اسم مفعول من التدوير و قد يطلق في عرف المهندسين على سطح الدائرة • و يطلق عند الشعراء على نظم مخصوص • و در مجمع الصنائع كويد مدور نظميت كه چون در كتابت بطريق دائرة نويسند چند موضع دروي چنان بود كه از هرجا كه آغاز كني بتواني خواند و ابیات دوائر عروض

۱
مستغنی بدو

۲

وفاقی ندیم درگاہان

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله
اللهم صل على محمد وآل محمد
محمّد

۲۰

خدا
آسمان
باد
باران
آتش
زمین
گیاه
حیوان
انسان
ملکوت
جنة
عذاب
جهنم
قیامت
حساب
جزا
عقاب
نسیح
مغفرة
رحمت

الدَّهْرُ بالقَمَحِ وسكون الهاء وفتحها هو الزمان الطويل الامد الممدود و الف سنة كما في القاموس
وقال الراغب انه اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده الى انقضائه يعبر به عن كل مدة كثيرة بخلاف
الزمان غانه يقع على المدة القليلة والكثيرة . وفي المغرب الدهر والزمان واحد و اما الفقهاء فقد اختلفوا فيه
فقال ابو جنيفة رحمه الله لا ادري ما الدهر وما معناه لانه لفظ مجمل ولم يجد نصا على المراد عنه فتوقف

فيه ثم اختلفوا فروى بشر عن ابي يوسف ان التعريف والتكثير سواء عند ابي حنيفة رحمه الله و ذكر في الهداية الصحيح ان هذا في المنكرو اما المعروف فبمعنى الابد بحسب العرف • وعندهما الدهر معروفا ومنكرا ستة اشهر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي في آخر كتاب الايمان •

الدهرية فرقة من الكفار ذهبوا الى قدم الدهر واستناد الحوادث الى الدهر كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله ان هي الاحيوتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر كذا في شرح المقاصد • و ذهبوا الى ترك العبادات رأسا لانها لا تفيد واما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه فما ثم الا ارحام تدفع و ارض تبلع و سماء تقلع و سحب تقشع و هواء تقبع و يسمون بالملاحدة ايضا فهم عبد و الله من حيث الهوة قال عليه السلام ان الدهر هو الله كذا في الانسان الكامل في باب سر الاديان و يجيى في لفظ الشرك ايضا في فصل الكاف من باب الشين المعجمة • وفي كليات ابي البقاء الدهر هو في الاصل اسم لمدة العالم من مبدء وجوده الى انقضائه و مدة الحيوة و هو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند المتكلمين لانه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث و المقارنة اصل اعتباري عدمي و لذا ينبغي ان لا يكون عند من حده من الحكماء بمقدار حركة الفلك و اما عند من عرفه منهم بانه حركة الفلك فانه و ان كان وجوديا الا انه لا يصلح للتأثير و الدهر معروفا الابد بلا خلاف و اما منكر فقد قال ابو حنيفة رحمه الله لا ادري كيف هو في حكم التقدير لان مقادير الاسماء واللغات لا تثبت الا توقيفا • و در ترجمه مشکوة از شيخ عبد الحق دهلوي در شرح حديث يوذيني ابن آدم يسب الدهر و انا الدهر الى آخره مذكور است كه دهر بمعني فاعل و مدبر و متصرف است چون سب كردن دهر را مشعرا بعتقاد فاعليت و تصرف اوست كويا دهر نام فاعل متصرف شد پس فرمود منم دهر يعني دهر را كه فاعل و متصرف اعتقاد ميكنيد آن فاعل و متصرف منم يا مضاف محذوف است اي انا مقلب الدهر چنانچه آخر حديث بران دلالت ميكند اعني بيدي الامر اقلب الليل و النهار • و كرمانى گفته مراد بانا الدهر انا المدهر است اي مقلبه و بعضى گفته اند دهر از اسماي حسناي الهي است و خطابي آنرا منكر شده اما از قاموس صحت آن مفهوم ميشود و با قطع نظر از ان درين مقام جودت معني ندارد مگر آنكه دهر بمعني فاعل و متصرف دارند و وجود ايفا در سب دهر بجهت آنست كه ذم و سب دهر مشعراست به نسبت تصرف باو يا بجهت آنكه سب دهر راجع بجناب الهي ميگردد زيرا كه چون فاعل حقيقي اوست سب بروي راجع ميگردد نعوذ بالله منه كذا قالوا انتهى •

فصل الزاء المعجمة • الدرز بالفتح و سكون الراء المهملة كنارهاي جامه كه بهم دوزند كما

في المنتخب • و درز اكليل نزد اطبا درزيست در پيش سر در موضعي كه تاج بروي نشيند يعنى كناره تاج كه برسوزنند ملاقي موضع اين درز باشد • و در زلامي نزد شان درزيست در پس سر مانند لام يونانيان

واثرين جهت مضمی بدرز لامي گشته • و در زسهمي در زبست ذر اكليل سر میان سر ميرود تا بزاونه در زلامي و وبرا سفودي نیز گویند • و در زقشيري در زبست در بالاي گوش گذرد در برابر در زسهمي کذا في بحر الجواهر و تفصيلها يطلب من كتب التشيريم و يقال لها الشئون ايضا كما في شرح القانونجة •

فصل السین المهملة * الداخس بالخاء المعجمة هو عند الاطباء زرم حار يعرض بالقرب من

الظفار مع وجع شديد و ضربان قوي و تمدد و تسقط الاظفار و ربما احدث الحمى کذا في بحر الجواهر •

التدليس باللام فی اللغة عيب کلا پوشیدن و اختلاط و اشتداد ظلام و عند السبعية هو دعوى موافقة اکابر الدين والدنيا و يجيى في لفظ السبعية في فصل العين من باب السین المهملة • و عند المحدثين هو اسقاط الراوي من اسناد الحديث بحيث يكون السقط من الاسناد خفيا اي غير واضح فلا يدركه الا الائمة الحذاق المطلعون على طريق الحديث و علل الاسناد و ذلك الحديث يسمى مدلسا بفتح اللام و فاعل هذا الفعل يسمى مدلسا بكسر اللام • والمدلس ثلاثة اقسام الاول ان يسقط اسم شيخه الذي سمع ذلك الحديث منه و يرتقي الى شيخ شيخه او من فوقه فيسند ذلك بلفظ لا يقتضي الاتصال بل بلفظ موهم له فلا يقول اخبرنا او ما في معناه بل يقول عن فلان او قال فلان او ان فلانا قال موهما بذلك انه سمعه ممن رواه عنه و انما يكون تدليسا اذا كان المدلس قد عاصر الذي روى عنه او لقيه و لم يسمع منه او سمعه لكن من غيره مثال ذلك ما روي عن علي بن حشرم قال عن ابن عيينة قال الزهري فقیل له أحدثك الزهري فسكت ثم قال قال الزهري فقیل له اسمعت من الزهري فقال لم اسمعه من الزهري ولا ممن سمعه من الزهري حدثني عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وهذا مكروه جدا فلا يقبل ممن عرف بذلك الا ما صرح فيه باتصال كسمعت و الثاني تدليس التسوية بان يسقط الضعيف من الاسناد و صورته ان يروي حديثا عن شيخ ثقة و ذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة فيسقط المدلس الضعيف من السند و يجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني فيستوى الاسناد كله ثقات و هذا اشرف اقسام التدليس لان الثقة الاول قد لا يكون معروفا بالتدليس و يجده الواقف على السند كذلك بعد التسوية فقد روى به عن ثقة آخر فيحكم له بالصحة و في هذا غرور شديد و الثالث تدليس الشيوخ بان يسمى المدلس شيخه الذي سمع منه بغير اسمه المعروف او بكنية او بصفته بما لم يشتهر به كيلا يعرف و هو جائز لقصد تيقظ الطالب و اختباره ليبحث عن الرواة • فائدة • الفرق بين المدلس و المرسل الخفي هو ان التدليس يختص بمن روى عن عرف لقاء اياه فاما ان عاصره و لم يعرف انه لقيه فهو المرسل الخفي • و من ادخل في تعريف التدليس المعاصرة و لو بغير لقي لزمه دخول المرسل الخفي في تعريفه و الصواب التفرقة بينهما و يدل على ذلك اطباق المحدثين على ان رواية المخضرمين كابي عثمان و قيس بن ابي حازم عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم من قبيل الارسال لا من قبيل التدليس و لو كان

المناصرة تكفي في التدليس تكن هؤلاء مدلسين لانهم عاصروا النبي صلى الله عليه وسلم ولكن لم يعرف هل لقوة ام لا • وليس معنى المتضمرين الا جماعة تكون في عصره صلى الله عليه وسلم ولم يعرف هل لقوة ام لا • ومن قال باشتراط اللقي في التدليس الامام الشافعي وابوبكر الرازي وكلام الخطيب في الكفاية يعضده وهو المعتمد هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه والارشاد الساري •

فصل العين • الدافع عند اطباء هو دواء مزيل للمادة من الظاهر الى الباطن بدفع قوي ويتم ذلك بالبرودة وغلظ الجوهر كالقابس • والدافعة هي القوة التي تدفع الفضول كذا في بحر الجواهر • ودفع طبيعت ودفع قوت نزد منجمان از انواع اتصال اند كما يجيء في فصل الام من باب الواو •

فصل الغين • الدماغ بالكسر قال القرشي ان عادة اطباء ان يطلقوا لفظ الدماغ على معان أحدها نفس المخ الذي داخل الحجب وهذا لا حس له وثانيها جميع القحف من المخ وغيره وهذا له حس مما فيه من العصب وثالثها مجموع الرأس والجمع الادمغة كذا في بحر الجواهر •

فصل القاف • الدقة بكسر وتشديد قاف در لغت بمعني باريك شدن است و در اصطلاح بلغا آنست كه كلام بطوري گویند كه معاني باريك انگيزد چنانچه بغموض مفهوم گردد و آن ايهام و تضييل و امثال آن باشد كذا في جامع الصنائع و الانجفين كلام را دقيق نامند • والدقيق عند اطباء اسم المعى الثالث كما في بحر الجواهر • والدقيقة عند المنجمين هي سدس عشر الدرجة وتطلق ايضا على سدس عشر الساعة وهكذا الحال فيما بعدها من المراتب اي الثواني والثوانل وغيرها يعني انها قد تؤخذ من الدرجة وقد تؤخذ من الساعة • ودقائق الحصى كه در زجرات مينويسند عبارت اند از غايات اختلاف نصف قطر تدوير كه مركز تدوير در ابعاد مختلفه باشد يعني ميان بعد ابعد و اقرب و يجيى توضيحه في بيان التعديل الثاني في فصل الام من باب العين المهمة • وحسب الدق قد سبق في فصل الميم من باب الحاء المهمة • و من له حصى الدق يسمى مدقوقا •

التدقيق هو اثبات الدليل بالدليل كما ان التحقيق اثبات المسئلة بالدليل كذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية بديع الميزان فالمدقق اعلى مرتبة من المحقق • ومدقق در اصطلاح صوفيه كاملى است كه حقيقت اشيا كما ينبغي برو ظاهر گشته باشد و اين معني كسى را مينمراست كه از حجت و برهان گذشته بود و بمرتبه كشف الهى رسیده باشد و بعين العيان مشاهده نموده كه حقيقت همه اشيا حق است و بغير از وجود واحد مطلق موجودي ديگر نيست و موجود باشيای ديگر مجرد اضافت بيش نه كذا في لطائف اللغات •

الدائق بالنون معرب دانگ و قد سبق في لفظ المثقال في فصل الام من باب الاء المثلفة •

فصل المكاف • الدرك بالفتح وسكون الراء المهمة وفتحها و هو انصح قال جعفر الشهيد وغيره

تفسير الدرك والخلص والعهد واحد عند ابي يوسف ومحمد رح وهو الرجوع بالنسبة عند الاستحقاق وعند ابي حنيفة رح هذا تفسير الدرك واما تفسير الخصاص فهو تخليص المبيع وتسليمه الى المشتري في كل حال . واما العهد فتطلق على معان على الصك القديم وعلى العقد وعلى حقوق العقد وعلى الدرك وعلى خيار الشرط كذا في فتاوى ابراهيم شاهي في كتاب البيع .

الاستدراك في عرف العلماء يطلق على ذكر شيئين يكون الاول منهما مغنيا عن الآخر سواء كان ذكر الآخر ايضا مغنيا عن الاول كما اذا كان الشيئان متساويين او لم يكن كما اذا ذكر اول الخاص ثم العام كما تقول في تعريف الانسان الناطق الحيوان بخلاف ذكر الخاص بعد العام فانه ليس باستدراك ان الاول ليس مغنيا عن الثاني كما تقول في تعريف الانسان الحيوان الناطق . وهو قبيح الا ان يتضمن فائدة ان حينئذ لا يبقى الاستدراك بالحقيقة هكذا يستفاد مما ذكره المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في تعريف الحال في مقدمة الامور العامة . و يطلق ايضا عند النجاة على دفع توهم ناش من كلام سابق وادائه لكن فاذا قلت جادني زيد مثلا فكانه توهم ان عمرا ايضا جادك لما بينهم من الالف فرفعت ذلك الوهم بقولك لكن عمرا لم يجيء ولهذا يتوسط لكن بين كلامين متغايرين نفيا واثباتا تغايرا لفظيا كما في المثال المذكور او معنويا كما في قولك زيد حاضر لكن عمرا غائب هكذا في الفوائد الضيائية في بحث الحروف المشبهة بالفعل . وفي الضوء شرح المصباح الفرق بين الاستدراك والاضراب ان الاضراب هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه فاذا قلت ضربت زيدا كنت قاصدا للاخبار بضرب زيد ثم ظهر لك انك غلطت فيه فتضرب عنه الى عمرو وتقول بل عمرا ففي الاضراب تبطل الحكم السابق وفي الاستدراك لا تبطله انتهى يعني ان في الاضراب تجعل المعطوف عليه في حكم المسكوت عنه فلا تحكم عليه بشيء لا بنفي ولا باثبات فقد ابطلت الحكم السابق الذي قصدت الاخبار به قبل الاضراب بكلمة بل وليس المراد ببطلان الحكم السابق اثبات نقيض الحكم السابق في المعطوف عليه ويؤيده ما في الاطول من ان معنى الاضراب جعل الحكم الاول موجبا كان او غير موجب كالمسكوت عنه بالنسبة الى المعطوف عليه وما في الاطول من ان معنى الاضراب ان يجعل المتبوع في حكم المسكوت عنه يحتمل ان يلاسه الحكم وان لا يلاسه فنحو جادني زيد بل عمرو يحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه انتهى . اعلم ان الاستدراك بهذا المعنى ان تضمن ضربا من المحاسن يصير من الحسنات البديعة معدودا في علم الهدية قال صاحب الاتفاق شرط كون الاستدراك من الهدية ان يتضمن ضربا من المحاسن زائدا على ما يدل عليه المعنى اللغوي نحو قالت الاعراب آمنة قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فانه لو اقتصر على قوله لم تؤمنوا لكن منصرفا لهم فنفهم ظنوا بالقرار بالشهادتين من غير اعتقاد ايمانا فوجب الهلاعة ذكر الاستدراك ليعلم ان الايمان موافقة القلب واللسان وان افراد اللسان بذلك يسمى اسلاما ولا يسمى ايمانا وزاد

ذلك ايضا بقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم فلما تضمن الاستدراك ايضاح ما عليه ظاهر الكلام من الشكل
معد من المحاسن انتهى • ويطلق الاستدراك على معني آخر ايضا ذكره صاحب جامع الصنائع قال
استدراك آنست كه بلفظي مدح آغاز كند كه پنداشته آيد مگر قدح خواهد كرد و بعده الفاظي آرد
كه بمدح باز گرداند مثاله • شعر • علمت را شكسته سر ز آنست • كه سر او رسيد بر افلاك • و صاحب
مجمع الصنائع اين را مسمى بتدارك نموده •

المستدركة فرقة من النجارية استدركوا على الزعفرانية منهم وقالوا كلام الله تعالى مخلوق
مطلقا و لكننا وفقنا السنة الواردة بان كلام الله تعالى غير مخلوق و قالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى
قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا كذا في شرح المواقف •

التدارك عند البلغاء هو الاستدراك كما عرفت عن قريب •

المتدارك عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب والعجم ووزنه فاعلن ثمانين
مرات • والبعض على انه ما خوذ من المتقارب كذا في عنوان الشرف وغيره • وفي علم القافية يطلق
على قسم من القافية كما يجيى •

الادراك في اللغة اللقاء والوصول وعند الحكماء مرادف للعلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء
عند العقل اعم من ان يكون ذلك الشيء مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا حاملا في ذات
المدرك او في آله • والادراك بهذا المعنى يتناول اقسام اربعة وهي الاحساس والتخييل والتوهم
والتعقل • ومنهم من يخص الادراك بالاحساس وحينئذ يكون اخص من العلم بالمعنى المذكور وقصا
منه هكذا في بحر الجواهر وشرح الطوابع وشرح التجريد • وفي كشف اللغات الادراك دريافتن و در
رسیدن كودك ببلوغ و ميوه بختگي • و در اصطلاح صوفيه ادراك بر دو نوع است ادراك بسيط و هو
ادراك الوجود الحق سبحانه مع الذهول عن هذا الادراك وعن ان المدرك هو الوجود الحق سبحانه
و در ظهور وجود حق سبحانه بحسب ادراك بسيط خفا نيست چرا كه هر جا كه ادراك كني اول
هستي حق مدرك شود اگر چه از ادراك اين ادراك غافل باشي و از غايت ظهور مخفي مانده •
و ادراك مركب و هو عبارة عن ادراك الوجود الحق سبحانه مع الشعور بهذا الادراك وبان المدرك
هو الوجود الحق سبحانه و اين ادراك مركب محل فكر و خطا و صواب است و حكم ايمان و كفر راجع
باين است و تفاضل ميان ارباب معرفت بتفاوت مراتب اين است •

المدرك بكسر الراء قد عرفت معناه وعند الفقهاء من على جميع ركعات مع الامام كذا في الدرر •

فصل اللام * الدبيلة بالموحدة على صيغة التصغير قال الاطباء كل ورم يعرض فامه ان يكون في
داخله موضع ينصب فيه المادة فيسمى دبيلة و الاخص باسم الورم و ما كان من الدبيلات حارا خص

باسم الفرج • قال الآملي الدبيلة ورم كبير مستند ير الشكل يجمع المدّة و قيل هي د مل كبير ذو انواء كثيرة كذا في بهر الجواهر •

الداخل عند اهل الرمل يجيى في لفظ الشكل في فصل اللام من باب الشين المعجمة •

الدخيل بالخاء المعجمة كالكریم عند اهل القوافي هو الحرف المتحرك المتوسط بين الروي والتأسيس • وفي بعض زسائل العروض العربي الدخيل لازم بغير عينه فان لزوم هو عينه كان لزوم ما لا يلزم و يسمى حينئذ المتفق انتهى • و در رساله منتخب تكميل الصناعة گوید تکرار دخیل در قوافی واجب نیست بلکه مستحسن است و کسانیکه رعایت تکرار تاسیس واجب دانند و رعایت تکرار دخیل واجب نمی دانند دخیل را حائل نام نهند •

المدخل اسم ظرف من الدخول و المداخل الجمع و آن نزد اهل جفر بر سه نوع است مدخل كبير و مدخل صغير و مدخل وسيط مدخل كبير عبارت است از مجموع اعداد اسمي بحساب جمل كبير مثلا اعداد حسن بحساب جمل كبير ۱۱۸ باشد پس همین مدخل كبير است و چون مدخل كبير را يکمرتبه منقط گیرند مثلا عشرات را آحاد سازند و مآت را عشرات و همبرين قياس مدخل وسيط حاصل شود مثلا در مثال مذکور بعد انحطاط يکمرتبه يازده حاصل آید و چون بروی هشت که آحاد است زياده کنند نوزده شود پس نوزده مدخل وسيط است زیرا که آحاد قبول انحطاط نمیکنند و چون از مدخل كبير نه نه طرح نمایند آنچه باقي ماند مدخل صغير باشد پس در مثال مذکور مدخل صغير يک باشد و مدخل كبير را عدد كبير نیز گویند چنانچه مدخل وسيط را عدد وسيط و مدخل صغير را عدد صغير • و هر يك از این سه مداخل را مخرجی است که عبارت است از حروف محصله ازان مدخل پس چون مخرج و مدخل كبير در مثال مذکور حاصل کنیم این حروف آید ح ي ق و مخرج مدخل وسيط این حروف آ ي و مخرج مدخل صغير حرف آ باشد این در انواع البسيط گفته • و از بعض رسائل چنان مفهوم می شود که چون مدخل وسيط را يکمرتبه منقط گیرند بطور مذکور مدخل صغير حاصل آید پس مدخل صغير در مثال مذکور ده باشد •

التداخل يطلق على معان الأول كون الشئيين بحيث يصدق احدهما على بعض ما يصدق عليه الآخر سواء كان بينهما عموم و خصوص مطلقا او من وجه و قد سبق في لفظ التخاليف في فصل الفاء من باب الخاء المعجمة و يجيى ايضا في لفظ الماهية في فصل الالف من باب الجيم و الثاني كون العددين بحيث يعد احدهما الآخر كعشرة و عشرين فان العشرة تعد العشرين أي تغنيها إذا القيت منه مرتين فبينهما تداخل و هذان العددان متداخلان و هذا المعنى من مصطلحات المحاسبين و الثالث ان ينفذ احد الشئيين في الآخر و يلاقيه باسمه بحيث يصير جوهرهما واحدا و يسمى بالمداخلة ايضا و الشين اعم من

المادي و المجرد فيدخل تداخل المجردات و ذكر الشئيين لبيان اقل ما يوجد فيه التداخل لا لاحتراز عن الاكثر وقيل هو ان ينفذ احد الشئيين في الآخر و يلاقيه باسره بحيث يصير حجمها واحدا و حينئذ خرج تداخل المجردات . و بعضهم ذكر لفظ الجزء مكان لفظ الشئ ولا يضر في ذلك ان المراد بالجزء هو الشئ و يرد على التعريفين حلول الهيولى في الصورة و اجيب بان اتحاد جوهر الشئيين و حجمهما يستلزم اتحاد الوضع و لوضع للهيولى و لذا عرفه البعض بدخول الجواهر بعضها في بعض بحيث يتحدان في الوضع والحجم . و يخرج من هذا التعريف ايضا تداخل المجردات ان لا حجم للمجردات . ان قلت يخرج من جميع هذه التعريفات تداخل الاعراض قلت لا يضر في ذلك ان هذه تعريفات للتداخل المستحيل و هو تداخل الجواهر بخلاف تداخل الاعراض فانه غير مستحيل . و قيل هو ان يكون احد الجزئين داخلا في الآخر بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر و التداخل بالمعنى الاصطلاحي و الدخول بالمعنى اللغوي فلا دور و المراد بالاشارة الاشارة العقلية فدخل تداخل المجردات و خرج تداخل الاعراض لعدم كون العرض جزءا . نعم اذا اريد بالجزئين الشئان و بالاشارة الحسية لخرج تداخل المجردات و دخل تداخل الاعراض و حلول الصورة في الهيولى و حلول نحو الجسم التعليمي في الجسم الطبيعي . و قيل هو ملاقة احد الشئيين بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما و مقدارهما واحدا و فيه انه لا يشتمل تداخل الجواهر الفردة اذ لا كلية فيها اذ لا تقبل القسمة اصلا و يدفعه انه اراد بتمامه بتمام الآخر لو بدل بقوله بعينه عين الآخر لكان اسلم و اخصر هذا كله خلاصة ما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل ابطال الجزء الذي لا يتجزى .

الدلالة بالفتح هي على ما اصطلم عليه اهل الميزان و الاصول و العربية و المناظرة ان يكون الشئ بحالة يلزم من العلم به العلم بشئ آخر هكذا ذكر الجليلي في حاشية الخياي في بحث خبر الرسول و الشئ الاول يسمى دالا و الشئ الآخر يسمى مدلولاً . و المراد بالشئيين ما بمع اللفظ و غيره فتتصور اربع صور الاولى كون كل من الدال و المدلول لفظا كاسماء الانعال الموضوعة لا لفاظ الانعال على راي و الثانية كون الدال لفظا و المدلول غير لفظ كزيد الدال على الشخص الانساني و الثالثة عكس الثانية كالخطوط الدالة على الالفاظ و الرابعة كون كل منهما غير لفظ كالعقود الدالة على الاعداد . و المراد بالعلمين الادراك المطلق الشامل للتصور و التصديق اليقيني و غيره فتتصور اربع صور اخرى الاولى ان يلزم من تصور الدال تصور المدلول الثانية ان يلزم من التصديق به التصديق بالمدلول الثالثة ان يلزم من تصوره التصديق بالمدلول الرابعة عكس الثالثة . و المراد بالشئ الآخر ما يغاير الشئ الاول بالذات كما في الامثلة السابقة او بالاعتبار كما في النار و الدخان فان كلا منهما دال على الآخر و مدلول له . و يلزم ان اراد به اللزوم في الجملة يصير هذا التعريف تعريفا على مذهب اهل العربية و الاصول فانهم يكتفون باللزوم في الجملة و لا يعتبرون اللزوم

الكلبي فيرجع محصل التعريف عندهم الى ان الدلالة كون الشيء بحالة يلزم اي يحصل من العلم به العلم بشيء آخر ولو في وقت * وما قيل ان الدلالة عندهم كون الشيء بحيث يعلم منه شيء آخر فالمراد منه كونه بحيث يحصل من العلم به العلم بشيء آخر في الجملة لانه المتبادر من علم شيء من شيء عرفا فلا يتوجه انه لا يصدق على دلالة اصلا اذ لا يحصل العلم بالمدلول من نفس الدال بل من العلم به وان اريد به اللزوم الكلبي بمعنى امتناع انفكاك العلم بالشيء الثاني من العلم بالشيء الاول في جميع اوقات تحقق العلم بالشيء الاول وعلى جميع الاوضاع الممكنة الاجتماع معه يصير تعريفا على مذهب اهل الميزان اذ المعتبر عندهم هو الدلالة الكلية الدائمة والمعتبر فيه اللزوم بالمعنى المذكور * وبالجملة اهل الميزان والاصول وغيرهم متفقون في هذا التفسير وان اختلفوا في معناه وهذا مراد الفاضل الجليلي فان قيل قوله يلزم صفة لقوله حالة وليس فيه عائد يعود الى الحالة مع ان الصفة اذا كانت جملة يلزم فيها من عائد الى الموصوف والقول بالتقدير تكلف قلنا العائد لا يجب ان يكون ضميرا بل كون الجملة مفسرة للموصوف يكفي عائدا اذ المقصود هو الربط وبه يحصل ذلك واورد على تعريف المنطقيين انه لا يكاد يوجد دال يستلزم العلم به العلم بشيء آخر بل هو مخيل في نفسه واجيب بان المراد اللزوم بعد العلم بالعلاقة اي بوجه الدلالة اعني الوضع واقتضاء الطبع والعلية والمعلولية او بوجه القرينة كما في دلالة اللفظ على المعنى المجازي الا انه ترك ذكر هذا القيد لشبهة الامر فيما بينهم ولكون هذا القيد معتبرا عندهم * قال صاحب الاطول الصحيح عندهم ان يقال الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر عند العلم بالعلاقة وحيث لا بد من حمل العلم على الالتفات والتوجه قصد احتي لا يلزم تحصيل الحاصل وفهم المفهوم فيما اذا كان المدلول معلوما عند العلم بالدال ولا يرد ان بعض المدلولات قد يكون ملتفتا اليه عند الالتفات الى الدال فلا يتحقق اللزوم الكلبي في الالتفات ايضا والا لزم الالتفات الملتفت لانا لانسلم ذلك لامتناع الالتفات الى شيئين في زمان واحد وهما اباحت تركناها مخافة الاطراب فان شئت الوقوف عليها فارجع الى كتب المنطق * التقسيم * الدلالة تنقسم اولا الى اللفظية وغير اللفظية لان الدال ان كان لفظا فالدلالة لفظية وان كان غير اللفظ فالدلالة غير لفظية وكل واحدة من اللفظية وغير اللفظية تنقسم الى عقلية وطبيعية ووضعية * وحصر غير اللفظية في الوضعية والعقلية على ما وقع من السيد السند ليس على ما ينبغي كيف وامثلة الطبيعية الغير اللفظية كدلالة قوة حركة النبض على قوة المزاج وضعفها على ضعفه وامثالها كنار على علم هذا هو المشهور * ويمكن تقسيم الدلالة اولا الى الطبيعية والعقلية والوضعية ثم يقسم كل منها الى اللفظية وغير اللفظية هكذا ذكر الصادق الحلواني في حاشية الطيبي * فالدلالة العقلية هي دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لاجلها منه اليه * والمراد بالعلاقة الذاتية استلزام

تحقق الدال في نفس الامر تحقق المدلول فيها مطلقا سواء كان استلزام المعلول للعللة كاستلزام الدخان للنار او العكس كاستلزام النار للحرارة او استلزام احد المعلولين للآخر كاستلزام الدخان للحرارة فان كليهما معلولان للنار . وتطلق العقلية ايضا على الدلالة الاتزامية و على التضمنية ايضا كما سيجيى والدلالة الطبيعية دلالة يجد العقل بين الدال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لاجلها منه اليه والمراد من العلاقة الطبيعية احداث طبيعية من الطبائع سواء كانت طبيعة الالفاظ او طبيعة المعنى او طبيعة غيرها عروض الدال عند عروض المدلول كدلالة ا ح ا ح على السعال و اصوات البهائم عند دعاء بعضها بعضا و صوت استغاثة العصفور عند القبض عليه فان الطبيعة تنبعث باحداث تلك الدوال عند عروض تلك المعاني فالرابطة بين الدال و المدلول ههنا هو الطبع هكذا في الحاشية الجالية و حاشية لابي الفتح . وفي شرح المطالع الدلالة الطبيعية اللفظية هي ما يكون بحسب مقتضى الطبع قال السيد الشريف في حاشيته اراد به طبع الالفاظ فانه يقتضي تلفظه بذلك اللفظ عند عروض المعنى له ويَحْتَمِلُ ان يراد به طبع معنى اللفظ لانه يقتضى التلفظ به و ان يراد به طبع السامع فان طبعه يتادى الى فهم ذلك المعنى عند سماع اللفظ لاجل العلم بالوضع . قال المولوي عبد الحكيم الطبع و الطبيعة و الطباع بالكسرى اللغة الحسية التي جبل عليها الانسان وفي الاصطلاح يطلق على مبدأ الآثار المختصة بالشئ سواء كان بشعور اول و على الحقيقة فان اريد طبع الالفاظ فالمراد به المعنى الاول فان صورته النوعية او نفسه يقتضى التلفظ به عند عروض المعنى و ان اريد طبع معنى اللفظ اي مدلوله فالمراد به المعنى الثاني و ان اريد طبع السامع فالمراد به مبدأ الادراك اي النفس الناطقة او العقل انتهى . ثم اعلم انه لا يقدح في الدلالة الطبيعية وجود دلالة عقلية مستندة الى علاقة عقلية لجواز اجتماع الدالتين باعتبار العلاقتين بل ربما يجتمع الدالات الثلاث باعتبار العلاقات الثلاث كما اذا وضع لفظ آح آح للسعال بل نقول كل علاقة طبيعية تستلزم علاقة عقلية لان احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال تحقق المدلول على وجه خاص لكن الدلالة المستندة الي استلزام الدال للمدلول بحسب نفس الامر مطلقا مع قطع النظر من خصوص المادة دلالة عقلية والدلالة المستندة الى الاستلزام المخصوص بحسب مادة الطبيعة طبيعية فلا اشكال . نعم يتجه على ما ذكره في العلاقة الطبيعية من احداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول انه انما يدل على استلزام المدلول للدال و هو غير كاف في الدلالة عندهم لجوزا ان يكون اللازم اعم بل لابد من استلزام الدال للمدلول والالكان مطلق لفظ آح آح مثلا دالا على السعال اينما وقع وكيف وقع و هو باطل بل الدال عليه هو ذلك اللفظ بشرط وقوعه على وجه مخصوص يستلزم السعال . اللهم الا ان يقال المراد عند عروض المدلول فقط اي حصول الدال الذي هو على وجه احداث الطبيعة عند حصول المدلول فقط وحاصله استلزام الدال للمدلول بطريق مخصوص و فيه بعد لا يخفي . قيل حصر

الدلالة الطبيعية في اللفظية كما اختاره السيد الشريف منقوض بدلالة الصخرة على الخجل و الصخرة على الوجع وحركة النبض على المزاج المخصوص منها قال المولوي عبد الحكيم و لعل السيد الشريف اراد ان تصفها للفظ قطمي فان لفظة ا ح لا تصدر عن الوجع و كذا الاصوات الصادرة عن الحيوانات عند دعاء بعضها بعضا لا تصدر عن الحالات العارضة لها بل انما تصدر عن طبيعتها بخلاف ما عدا اللفظ فانه يجوز ان تكون تلك العوارض منبعتة عن الطبيعة بواسطة الكيفيات النفسانية و المزاج المخصوص فتكون الدلالة طبيعية و يجوز ان تكون آثار النفس تلك الكيفيات و المزاج المخصوص فلا يكون للطبيعة مدخل في تلك الدلالة فتكون عقلية • قال الصادق الحلواني في حاشية الطيبي وقد يقال الظاهر ان تسمية الدال بمدخلية الطبع طبيعية على قياس اخريها لا طبيعية و يجاب بان الطبع مخفف الطبيعة فروعى في النسبة حال الاصل • و الدلالة الوضعية دلالة يجد العقل بين الدال و المدلول علاقة الوضع ينتقل لاجلها منه اليه و الحاصل انها دلالة يكون للوضع مدخل فيها على ما ذكرنا فتكون دلالة التضمن و الالتزام وضعية و كذا دلالة المركب ضرورة ان لوضع مفرداته دخلا في دلالة اللفظ على المعنى المجازي داخل في الوضعية لانها مطابقة عند اهل العربية لان اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي بالوضع النوعي كما صرحوا به و اما عند المنطقيين فان تحقق الزوم بينهما بحيث يمتنع الانفكاك فهي مطابقة و الا فلا دلالة على ما صرح به السيد الشريف في حاشية شرح المطالع • و المبحوث عنها في العلوم هي الدلالة الوضعية اللفظية وهي عند اهل العربية و الاصول كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم المعنى منه للعلم بالوضع و عند المنطقيين كونه بحيث كلما اطلق فهم المعنى للعلم بالوضع و تعريفها بفهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع ليس كما ينبغي لان الفهم صفة السامع و الدلالة صفة اللفظ فلا يصدق التعريف على دلالة ما واجيب باننا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ ان فهمه منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة تحمل على اللفظ كالدال و فهم المعنى من اللفظ و ان فهمه منه مركب لا يمكن اشتقاقه منه الا برابط مثل ان يقال اللفظ من فهم منه المعنى الآتري الى صحة قولنا اللفظ متصف بان فهم المعنى منه كما انه متصف بالدلالة نعم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى اوضح في المقصود فاخترناه احسن و اولى واجيب ايضا بان ههنا امورا اربعة الاول اللفظ و الثانى المعنى و الثالث الوضع و هو اضافة بينهما اى جعل اللفظ بازاء المعنى على معنى ان المخترع قال اذا اطلق هذا اللفظ فافهموا هذا المعنى و الرابع اضافة ثانية بينهما عارضة لهما بعد عروض الاضافة الاولى و هي الدلالة فاذا نسبت الى اللفظ قيل انه دال على معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند اطلاقه و اذا نسبت الى المعنى قيل انه مدلول هذا اللفظ بمعنى كون المعنى من فهمه عند اطلاقه و كلا المعنيين لزمان لهذه الاضافة فامكن تعريفها بأيهما كان •

يبقى ان الدلالة ليست كرى اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الإطلاق بل كونه ليعرف يفهم منه المعنى العالم بالوضع عند حضور اللفظ عنده سواء كان بسماعه او بمشاهدة الخط الدال عليه ان يتذكره فالصحيح الاخصر ان يقال هي فهم العالم بالوضع المعنى من اللفظ * تقسيم الدلالة الوضعية في الاطول مطلق الدلالة الوضعية أما على تمام ما وضع له وتسمى دلالة المطابقة بالاضافة وبالدلالة المطابقة بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على مجموع الحيوان الناطق واما على جزئه اى جزء ما وضع له وتسمى دلالة التضمن بالاضافة وبالدلالة التضمنية بالتوصيف ايضا كدلالة الانسان على الحيوان او الناطق واما على خارج عنه اى ما وضع له وتسمى دلالة الالتزام والدلالة التزامية ايضا كدلالة الانسان على الضاحك الا انهم خصوا هذا التقسيم بدلالة اللفظ الموضوع لان الدلالة الوضعية الغير اللفظية على الجزء او الخارج في مقام الافادة غير مقصودة في العادة لانه لا يستعمل الخط ولا العقد ولا الإشارة في جزء المعنى ولا لازمه وكذا دلالة الخط على اجزاء الخط موضوعة بآراء جزء ما وضع له الكل لا محالة ولفظ التمام انما ذكر لان العادة ان يذكر التمام في مقابلة الجزء حتى كانه لا تحسن المقابلة بدونها . وهذه الاسماء على اصطلاح اهل الميزان . واما اهل البيان فيسمون الاولى اى ما هو على تمام ما وضع له دلالة وضعية لان مذهب الوضعية فقط ويسمون الآخرين دلالة عقلية فالدلالة العقلية عندهم هي الدلالة على غير ما وضع اللفظ له وانما سميتا به لانه انضم فيهما الى الوضع امران عقليان وهما توقف فهم الكل على الجزء وامتناع انفكاك فهم الملزوم عن اللازم فالدلالة الوضعية لها معنيان احدهما اعم مطلقا من المعنى الآخر والدلالة العقلية لها معنيان متباينان . وصاحب مختصر الاصول قد خالف التقسيم المشهور فقسم الدلالة اللفظية الوضعية الى قسمين لفظية وهي ان ينتقل الذهن من اللفظ الى المعنى وهي دلالة واحدة لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزئين فيفهم منه الجزآن وهو بعينه فهم الكل فالدلالة على الكل لاتغاير الدلالة على الجزئين ذاتا بل بالاعتبار والاضافة فهي بالنسبة الى كمال معناها تسمى دلالة مطابقة و الى جزئه تسمى دلالة تضمنية و غير لفظية وتسمى عقلية بان ينتقل الذهن من اللفظ الى معناه ومن معناه الى معنى آخر وهذا يسمى دلالة التزام وان شئت توضيح هذا فارجع الى العضدي و حواشيه ثم قال صاحب الاطول ويرد على التقسيم ان اللفظ قد يراد به نفسه كما يقال زيد علم و حينئذ يصدق على دلالة على نفسه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وعلى دلالة على جزئه دلالة على جزء ما وضع له وعلى دلالة على لازمه دلالة على خارج عنه مع انها لا تسمى مطابقة ولا تضمنيا ولا التزاما والجواب ان من قال بوضع اللفظ لنفسه جعل ذلك الوضع ضميا والمتبادر من اطلاقه الوضع القصدي ومن لم يقل بدلالة اللفظ على نفسه ولا باستعمله ووضعه له وهو التكليف ولان كان الاكثرون على خلافه فلا اشكال وهذا سوال مشهور وهو ان تعريف كل من الدلالات الثلاث ينتقض بالآخر اذ يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين الكل والجزء وبين الملزوم واللازم

والتجسس ان عييد السيئمة معتبر اى من حيث انه تمام ما وضع له او جزؤه اولازمه . وهذا وان يدفع الخطل
 فن السد لكنه يخلل به ما اشتهر فيما بينهم ان تقسيم الدلالة الوضعية الى الاقسام الثلاث تقسيم عقلي
 مجزم العقل بمجرد ملاحظة مفهوم القسمة بالانحصار ولا يجوز قصا آخر كيف و دلالة اللفظ الموضوع لمجموع
 المتضايفين على احدهما بواسطة انه لازم جزء آخر ليست دلالة على الجزء من حيث انه جزء بل من حيث
 انه لازم جزء آخر فلا يكون تضمنا ولا التزاما لانه ليس بخارج فخرجت القسمة عن ان تكون عقلية بل
 عن الصحة لانقضاء الحصر ويختل ايضا اشتراط اللزوم الذهني لان اعتبار اللزوم في مفهومه يجعل هذا
 الاشتراط لغوا فان قلت المعتبر في مفهومه مطلق اللزوم و البيان لاشتراط اللزوم الذهني قلت
 يجب ان يعتبر في المفهوم اللزوم الذهني لان مطلق اللزوم لا يصلح ان يكون سببا لدلالة اللفظ على
 الخارج و الا لكان لازم خارجي مدولا . قال ونحن نقول دلالة اللفظ باعتبار كل وضع للفظ على انفراده اما
 على تمام ما وضع له او على جزئه او على الخارج عنه اذ المعنى الوضعي باعتبار الوضع الواحد لا يمكن
 ان يكون الا احدها فالحصر عقلي و التعريفات تامة و الاشتراط مفيد فهذا مراد القوم في مقام التقسيم
 ولم يتنبه المتأخرون فظنوا التعريفات مختلفة فاصحوا بزيادة قيود و اخلوا اخلا كثيرا * فائدة * المنطقيون
 اشترطوا في دلالة الالتزام اللزوم الذهني المفسر بكون المسمى بحيث يستلزم الخارج بالنسبة الى
 جميع الازهان و بالنسبة الى جميع الازمان لاشتراطهم اللزوم الكلي في الدلالة كما سبق و اهل العربية والاصول
 وكثير من متأخري المنطقيين والامام الرازي لم يشترطوا ذلك فالمعتبر عندهم مطلق اللزوم ذهنيا كان او
 خارجيا لاكتفائهم باللزوم في الجملة في الدلالة * فائدة * دلالة الالتزام مجزرة في العلوم والتحقيق ان اللفظ
 اذا استعمل في المدلول الالتزامي فان لم يكن هناك قرينة صارفة عن المدلول المطبقي دالة على المراد
 لم يصح اذ السابق الى الفهم هو المدلول المطبقي اما اذا قامت قرينة معينة للمراد فلاخفاء في جوازه
 فايته التجوز لكنه مستفيض شائع في العلوم حتى ان ائمة المنطقيين صرحوا بتجويزه في التعريفات نعم
 انها مجزرة في جواب ما هو املاحا بمعنى انه لا يجوز ان يذكر فيه ما يدل على المسئول عنه او على
 اجزائه بالالتزام كما لا يجوز ذكر ما دلالة على المسئول عنه بالتضمن لاحتمال انتقال ذهن الى غيره او غير
 اجزائه فلا تتعين الماهية المطلوبة و اجزائها بل الواجب ان يذكر ما يدل على المسئول عنه مطابقة و على
 اجزائه اما بالمطابقة او التضمن فالالتزام مجزور كلا و بعضا و المطابقة معتبرة كلا و بعضا و التضمن مجزور
 كلا معتبر بعضا كذا في شرح المطالع * فائدة * قيل الدلالة لا تتوقف على الارادة لانا قاطعون باننا
 اذا سمعنا اللفظ وكنا عالمين بالوضع نتعقل معناه سواء ارادة اللفظ اولا ولا نعني بالدلالة سوى هذا والحق
 التوقف في دلالة اللفظ الوضعية انما هي بتذكر الوضع و بعد تذكر الوضع يصير المعنى مفهومنا لتوقف
 التذكر عليه فلا معنى لفهمه الاثمة من حيث انه مراد المتكلم و التفات النفس اليه بهذا الوجه نعم

الارادة التي هي شرط اعم من الارادة بحسب نفس الامر ومن الارادة بحسب الظاهر نظهر ان الدلالة تتوقف على الارادة مطلقا مطابقة كانت او تضمننا او التزاما وجعل المطابقة مخصوصة به تصرف من القاصر بموه فهمه كذا في الاطول • و بالجملة فاهل العربية يشترطون القصد في الدلالة فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم فان الدلالة عندهم هي فهم المراد لا فهم المعنى مطلقا بخلاف المنطقيين فانها عندهم فهم المعنى مطلقا سواء اراده المتكلم اولا وقيل ليض المراد ان القصد معتبر عندهم في اصل الدلالة حتى يتوجه ان الدلالة ليصت الا فهم المعنى من اللفظ بل انها غير معتبرة اذا لم يقارن القصد فكأنه لا يكون مدلولاً عندهم فعلى هذا يصير النزاع لفظيا في اعتبار الارادة في الدلالة وعدم اعتبارها هكذا في حواشي المختصر في بيان مرجع البلاغة في المقدمة •

دلالة النص عند الاصوليين هي دلالة اللفظ على الحكم في شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة من اللفظ ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى كذا في التوضيح و تسمى بفهمى الخطاب و بحسن الخطاب ايضا و يجيى في لفظ النص في فصل الصاد من باب النون •

الدال بالتشديد هو الشئ الذي يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وقد يسمى بالدليل ايضا كما يستفاد من الطبيي و قال الصادق الحلواني في حاشيته المتبادر من الدليل عند الاطلاق هو الدليل المصطلح المرادف للحجة لاسيما عند تعريفه بما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر اذ هو المشتهر بهذا التعريف فلا يتبادر الذهن منه الى الدال و ايضا استعمال المدلول في مقابلة الدليل غير شائع انما الشائع استعمال النتيجة في مقابلته واستعمال المدلول في مقابلة الدال و كأنه اراد بالدليل الدليل اللغوي المرادف للدال الاعم من الدليل المصطلح • و الدال عند الاطباء علامة يستدل بها على امر حاضر مثل حرارة الملمس في الحمى كذا في بحر الجواهر •

المدلول هو ما يلزم من العلم بشئ آخر العلم به •

الدليل لغة المرشد وهو الناصب والذاكر وما به الارشاد فيقال الدليل على الصانع هو الصانع لانه نصب العالم دليلا على نفسه او العالم بكسر اللام لانه الذي يذكر للمستدلين كون العالم دليلا على الصانع او العالم بفتح اللام لانه الذي به الارشاد كما في العضدي • وعند الاطباء هو العلامة كما يستدل من حمرة القارورة على غلبة الدم ومن صفرة النار نجية على الصفراء كذا في السديدي شرح الموجز • وفي بحر الجواهر الدليل هو علامة يهتدي بها الطبيب الى المرض وقد يطلق على القارورة لانه يهتدي بها اليه و انما خص الاطباء البول بالدليل تنبيها على ان له مدخلا عظيما في الاستدلال على احوال البدن انتهى • وعند المنجمين هو المزاج كما يجيى في ميم باب الزاد المعجمة • وعند الاصوليين له معنيان احدهما اعم من الثاني مطلقا فالاول الاعم هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو يشتمل

القطعي والظني وهذا المعنى هو المعتبر عند الأكثر والآخرى الثاني الاخص هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وهذا يخص بالقطعي وهو القطعي المسمى بالبرهان • والعلم بمعنى اليقين على اصطلاح المتكلمين والاصوليين والظني يسمى اشارة هكذا ذكر السيد الشريف في حاشية العضدية وهكذا اصطلاح المتكلمين كما في المواقف وشرحه الا انه ذكره معان ثلثة حيث قال الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرفا وان كان تصديقا سمي طريقه دليلا • وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشتمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى الظن بالمطر والقطعي الموصل الى القطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني اشارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة ويسمى برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا والدليل عند الميزانيين منقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل لان الدليل لا يخلو اما ان يكون على طريق الانتقال من الكلي الى الكلي او الى الجزئي فيسمى برهانا وقياسا او من الجزئي الى الكلي فيسمى استقراء او من الجزئي الى الجزئي فيسمى تمثيلا هكذا في حواشي السلم • وذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدية انه قال الآمدي اما الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل • وقيل الذاكره وقد يطلق على ما فيه دلالة وارشاد وهو المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء اوصل الى علم او ظن والاصوليون يفرقون فيخصون الدليل بما يوصل الى علم والا اشارة بما يوصل الى ظن فحده عند الفقهاء ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وعند الاصوليين ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري ثم قال المحقق التفتازاني والا قرب ان اصطلاح الاصول ما ذكره الشارح اي شارح مختصر الاصول وهو عضد الملة والدين وبعد هذا فنشرع في شرح التعريف للدليل بالمعنى الاول فانه يكفيك فنقول اعتبر امكان التوصل اذ الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل فانه لا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجود التوصل يخرج عن التعريف ما لم ينظر فيه احد ابدا والامكان ان اريد به الامكان الخاص يختص التعريف بمذهب الاشعري وان اريد به الامكان الجامع للوجوب والفعل فيشتمل التوصل عادة كما هو مذهب اهل السنة والتوصل توليدا كما هو مذهب المعتزلة والتوصل اعدادا كما هو مذهب الحكماء والتوصل لزوما كما هو مذهب الرازي يصح التعريف على جميع المذاهب المذكورة وحيث كان التوصل اعم من ان يكون الى علم او ظن يتناول التعريف القطعي والظني والمراد بالنظر فيه ما يتناول النظر في نفسه والنظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته للمحكوم عليه وترتب مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم عليه وثانيتهما من الوسط والحال المطلوب اثباته

ويحصل منهما المطلوب الخبري كالعالم فانه دليل على وجود الصانع اذا نظر في احواله كالحديث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع والمقدمات المتفرقة و المترتبة الغير المأخوذة مع الترتيب اذا نظر في انفسها بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجمعا لشروط الانتاج يتوصل بها الى المطلوب الخبري وبالجمله نقوله النظر في نفسه يتناول التصورات المتعددة متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك وقوله و النظر في احواله يتناول المفرد فقط فعلم من هذا ان الدليل عندهم قسمان مفرد و مركب و هو المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب و اما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فهي خارجة عن تعريف الدليل عندهم و اما عند المنطقيين فهي الدليل لا غير فاقول اذا تناول النظر ما يتناول النظر في نفسه و النظر في احواله فيتناول التعريف التصورات المتعددة متفرقة كانت او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب و المقدمات متفرقة او مترتبة كذلك اما اذا اخذت مع الترتيب فهي خارجة عن التعريف لاستحالة النظر فيها اذا النظر هو الترتيب و كذا يتناول المفرد الذي من شأنه اذا نظر في احواله يؤمل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه ايضا يسمى عندهم دليلا رعاية لظاهر ماورد به النصوص فانها ناطقة بكون السموات والارض وما فيها ادلة وبالجمله لو لم يرد العموم فان خص بالنظر في نفسه خرج المفرد مع انه دليل عندهم وان خص بالنظر في احواله خرج المعروف مطلقا بهذا القيد اذ لا يقع الترتيب في احواله فيلزم استدراك قيد الخبري فلا بد من التعميم فاذا عم النظر ظهر تناوله للجميع وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة و صورة اذ الفاسد ليس في نفسه سببا للتوصل ولا آله وان كان قد يفضي اليه فذلك انضاء اتفاقي فلو لم يقيد واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل بكل نظر فيها و ان اقتصر على الاطلاق لم يكن هناك تنبيه على افتراق الصحيح والفساد في ذلك و الحكم بكون الانضاء في الفساد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض او يخص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه و تقييد المطلوب بالخبري لا خراج المعروف و لو قيد المطلوب بالتصوير يصير تعريفا للمعروف وان جرد عن القيدين يصير حدا للمشترك بينهما اعنى الموصل الى المجهول المسمى بالطريق عندهم • وعند المنطقيين له معنئان ايضا احدهما اعم من الثاني كما ذكر السيد الشريف في حاشية العنودي الاول الموصل الى التصديق قياسا كان او تمثيلا او استقراء و الثاني القياس البرهاني وعلى الاول عرف بانه قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر والمراد بالقولين قضيتان معقولتان او ملفوظتان فان الدليل كالتقول و القضية يطلق على المعقول و المسموع اشتراكا او حقيقة ومجازا • و قيل اى مركبان • ويخرج بقوله يكون عنه قول آخر قولان فصاعدا من المركبات التقييدية او منها و من التامة كما يخرج قولان من التامة اذا لم يشتركا في حد اوسط وانما قال فصاعدا ليشتمل القياس المركب • وفي توحيد الضمير وتذكيره في عنه تنبيه على ان الهيئة لها مدخل في

ذلك . قيل انما وصف القول بالآخر لمخرج عنه مجموع آية قضيتين اتفقتا فانه يستلزم احدهما وهذا لا يصح
ههنا اذ لا تكون عنه احدهما . ولما اعتبر حصول القول الآخر سواء كان لازما بينا او غير بينا ولا يكون لازما
يتناول الحد الامارة وغيرها لانه يجمع التمثيل والاستقراء والقياس البرهاني والجدلي والخطابي
والشعري والمغالطي وعلى الثاني عرف بانه قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر اذ هذا يختص
بالقياس البرهاني اذ غير البرهان لا يستلزم لذاته شيئا آخر لانه لا علاقة بين الظن وبين شيء
يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يوصل منه اليه كالغيم الرطب يكون اماراة للمطر ثم
يزول ظن المطر بسبب من الاسباب مع بقاء الغيم بحاله فان قيل قد اطبق جمهور المنطقيين على
اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس اجيب بانهم
زادوا قيما آخر هو تقدير تسليم مقدماته فالاستلزام في الكل انما هو على ذلك التقدير واما بدونه
فلا استلزام الا في البرهان وفساده ظاهر لان التسليم لا مدخل له في الاستلزام فان تحقق اللزوم لا يتوقف
على تحقق اللزوم ولا اللازم ويجيء ايضا في لفظ القياس مع بيان فائدة قيد تقدير التسليم هكذا ذكر
السيد السند في حاشية العصري والظاهر ان هذا التعريف شامل للصناعات الخمس مرادف
للقياس ويؤيده ما ذكر الهداد في حاشية الكافية في تقسيم الكلمة الى الاسم واخويه من ان الدليل
والقياس في اصطلاح المنطقيين بمعنى واحد وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزمت عنها لذاتها
قول آخر انتهى نعم قد يطلق الدليل عندهم على معنى اخص ايضا وهو البرهان كما عرفت ولكن
هذا التعريف ليس تعريفا له وان ذكره في تعريفه . قيل وفي هذا التعريف الثاني بحث
وهو ان فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعة ولا استلزام ذاتيا هناك اذ لا مؤثر الا الله سبحانه
فان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر صرح التعريف الثاني
على راي اصحابه دون الواقع بخلاف الاول فانه صحيح مطلقا اذ لم يذكر فيه الاستلزام الذاتي وان حمل
على الدوام والامتناع العادي فقد عدل به عن ظاهره انتهى يعني ان هذا التعريف صحيح عند من
عرفه به غير صحيح بحسب الواقع ونفس الامر ان اريد بالاستلزام الذاتي ما هو المتبادر منه او معدول به
عن ظاهره ان حمل الاستلزام الذاتي على الدوام فلا يخلو عن الاضطراب اقول صحة التعريف يكفي فيها
انطباقه على مذهب من يقول به وكونه غير مطابق للواقع لا يضره في صحته كما لا يخفى ولذا قال
المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا لا يصح
التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة وان اريد به امتناع الانفكاك في الجملة عقليا كان او عاديا
يصح على راي الاشاعة ايضا انتهى لكن بقي ههنا شيء وهو ان الدليل باصطلاح المنطقيين والحكماء
يبين الدليل باصطلاح المتكلمين والاصوليين فما عرّفه به احد الفريقين كيف ينطبق على مذهب الفريق

الآخر . أقول أما وجه تطبيق هذين التعريفين المذكورين للدليل على مذهب المتكلمين والاصوليين فبان يراد بالقولين القولان الغير المرتبين ويراد بالتكون والاستلزام ما يكون بالنظر الصحيح في انفسهما فيكون هذان التعريفان تعريفين لحد قسمي الدليل عندهم وهو المركب وأما وجه تطبيق تعريف الدليل بانه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى آخره فبان يراد بلفظ ما المقدمات المأخوذة مع الترتيب كانه قيل الدليل مقدمات مترتبة يتوصل بها بسبب النظر الصحيح فيها اي بسبب ترتيبها الى المطلوب الخبري هذا ما عندي وعرف الدليل ايضا بما يلزم من العلم به العلم بشيى آخر والمراد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني بقرينة ان الدليل لا يطلق اصطلاحا الا على الموصل الى التصديق المقابل للمعرف فتخرج المعرفة بالنسبة الى المعرفة والمزوم بالنسبة الى اللازم فان تصور المزوم يستلزم تصور اللازم لا التصديق به والمراد بلزومه من آخر كونه حاصلا منه بان يكون علة له بطريق جري العادة او التوليد او الاعداد بقرينة كلمة من فانه فرق بين اللازم للشيى وبين اللازم من الشيى فتخرج القضية المستلزمة لقضية أخرى كالعلم بالنتيجة فانه يستلزم العلم بالمقدمات المستنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية لكن يرد عليه ما عدا الشكل الاول لعدم لزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لا بينا وهو ظاهر ولا غير بين لان معناه خفاء اللزوم وحيث لا لزوم لاختفاء ان الخفاء انما يتصور بعد وجود اللزوم واجيب بان تفتن كيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفتن كيفية الاندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل حقيقة وهو الشكل الاول وايضا يرد عليه المقدمات التي تحدد منها النتيجة وهي بعينها واردة على تعريفه السابق وهو قولان فصاعدا يستلزم عنه قول آخر اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم ما يكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل فحينئذ لا انتقاض لفقدان النظر لانه عبارة عن الحركتين والحركة الثانية مفقودة في الحدس ثم هذا التعريف اوفق باصطلاح المنطقيين سواء اريد بالعلم التصديق مطلقا او اليقيني لان لزوم العلم بشيى آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو في المقدمات مع الترتيب دون المفرد والمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ويمكن تطبيقه على مذهب المتكلمين والاصوليين ايضا بان يقال المراد باللزوم باللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال العالم حادث وكل حادث فله مانع يستلزم العلم بان العالم له مانع هذا خلاصة ما في الخيالي وحاشيته للمولوي عبد الحكيم . تنبيه . قد علم مما سبق ان الدليل عند الاصوليين والمتكلمين سواء اخذ بحديث يعم القطعي والظني او بحديث يخص بالقطعي او بحديث يخص بالبرهان الاتي ينقسم الى قسمين المقدمات متفرقة او مترتبة لم تؤخذ مع الترتيب والمفردات وان الدليل عند المنطقيين سواء اخذ بحديث يعم القياس وغيره

لو بحثت بختص بالقياس او بحثت بختص بالقياس البرهاني هو القضيةتان مع هيئة الترتيب العارضة لهما لا غير
فالمعنيان المصطلحان متبائنان صدقا ومن زعم تساويهما في الوجود بشرط النظر في المعنى الاصولي لزمه
القول بوجوده اى بوجود المعنى الاصولي في الكواذب • والحاصل ان الدليل عند الاصوليين على اثبات الصانع
العالم مثلا وكذا قولنا العالم حادث وقولنا وكل حادث فله مانع وعند المنطقيين مجموع قولنا العالم حادث
وكل حادث فله صانع هكذا ذكر السيد السند في حاشية العصدي • أعلم انه ذكر في بعض شروح
هداية النحر في الخطبة الدليل في اللغة الهادي والمرشد وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم به العلم
بشيء آخر وعند الفلاسفة عبارة عن مجموع الاقول التي يؤدي تصديقها الى تصديق قول وراء تلك
المجموع وعند الاصوليين عبارة عما يستدل بوقوعه وبشيء آخر من حالاته على وقوع غيره وعلى شيء من
اوصافه على ما صرحوا في موضعه وعند المتكلمين هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم
بمطلوب خبري وعند المنطقيين قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر وهو قياس واستقراء وتمثيل
ويراد منه الحجة انتهى اقول وفيما ذكره نظرفان قوله وفي الاصطلاح ان اراد به اصطلاح النجاة بقريئة ان
الكتاب في علم النحر فلا نسلم ان للنجاة اصطلاحا منفردا في هذا اللفظ مع انك قد عرفت ان مرجع
ذلك التعريف اما الى اصطلاح اهل الميزان او الى اصطلاح المتكلمين او اهل الاصول وان اراد به اصطلاح
العلماء بمعنى انهم جميعا يعرفون بهذا التعريف وان اختلف وجهه فلا يفيد كثير فائدة وايضا لا خفاء في
ان محصل التعريف المنقول عن الفلاسفة هو ان الدليل بمعنى الموصول الى التصديق قياسا كان او غيره
وقد عرفت ان هذا المعنى من مصطلحات اهل الميزان فلا يعرف للفلاسفة اصطلاحا منفردا بل الظاهر
انهم يوافقون في هذا لا هل الميزان • وايضا محصل التعريف المنقول عن الاصوليين هو ان الدليل ما
يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقد عرفت انه لا فرق في الاصطلاح بينهم وبين
المتكلمين لا في هذا التعريف الاعم ولا في التعريف الاخص الذي نسبته ذلك الشارح الى المتكلمين
فالتعويل على ما ذكرناه سابقا * التقسيم * قال المتكلمون الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة
او بعيدة او نقلي بجميعها او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي المخصوص الذي لا يتوقف على السمع
اصلا والثاني النقلي المحض وهذا لا يتصور ان صدق الخبر لا بد منه حتى يفيد العلم وانه لا يثبت الا
بالعقل والثالث اي المركب منهما هو الذي يسميه معاصر المتكلمين بالنقلي لتوقفه على النقل في
الجملة فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق
ولا يخفى ان هذا التقسيم اذا اريد بالدليل المقدمات المترتبة فلا غبار عليه لكن لا يمكن تطبيقه على
مذهب المتكلمين اما اذا اريد به مأخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع لاحكام فلا معنى له
فطريق القسمة ان استلزامه للمطلوب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي كذا في شرح المتناهد ووقع

في عبارة بعضهم تثليث القسمة بطور صحيح نقول مقدمات الدليل القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا للعالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون عقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص بقوله تعالى انقضيت امرى وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها مأخوذاً من النقل وبعضها مأخوذاً من العقل لا من النقل فيشتمل المأخوذة من الحس كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك المأمور به عاص فان المقدمة الاولى يحكم بها العقل ولو بواسطة الحس ولا يتوقف على النقل فلا بأس ان يسمى هذا القسم الأخير بالمركب ثم المطالب التي تطلب بالدليل ثلثة اقسام أحدها ما يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلاً اثباته ولا نفيه نحو جلوس الغراب الآن على المثارة فهذا المطالب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائباً عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده او بعدمه الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال المعاد وثانيها ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع تعالى ونبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فهذا المطالب لا يثبت الا بالعقل لانه لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف على الآخر وثالثها ما عدا هما كالحادث اذ يمكن اثبات الصانع بدونه بان يستدل على وجوده بإمكان العالم ثم يثبت كونه عالماً مرسل للرسول ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم وهذا المطالب يمكن اثباته بالعقل وكذا بالنقل ثم اعلم انهم اختلفوا في افادة النقلية اليقين • فقول لا يفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة • وقيل قد يفيد بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات وهو الحق وتفصيله في شرح المواقف •

الاستدلال في اللغة طلب الدليل وفي عرف الاصوليين يطلق على اقامه الدليل مطلقاً من نص او اجماع او غيرهما وعلى نوع خاص منه ايضاً فقول هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس ولا يتوهم ان هذا التعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء بسبب كونه تعريف بعض انواع منه ببعض بل ذلك تعريف للمجهول بالمعلوم بسبب سبق العلم بالانواع المذكورة في التعريف اذ قد علم تعريف كل من النص والاجماع والقياس في موضعه • وقيل مكان قولنا ولا قياس ولا قياس علة فيدخل في الحد القياس بنفي الفارق المسمى بتنقيح المناط وبالقياس في معنى الاصل وكذا يدخل قياس التلازم المسمى بقياس الدلالة لان نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فالتعريف المأخوذ به هو الاول اى نفي الاعم لانه اخص هكذا في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني وبالجملة للاستدلال في عرفهم يطلق على اقامة الدليل مطلقاً وعلى اقامة دليل خاص فقول هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس ولا قياس هو المأخوذ به وقيل هو ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علة • ثم في العضدي وحاشيته المذكورة ما حاصله ان الفقهاء كثيراً ما يقولون وجد السبب فيوجد الحكم او وجد المانع او فقد الشرط فيعدم الحكم • فقول هذا ليس بدليل انما هو دعوى دليل فهو بمثابة قوله وجد دليل الحكم فيوجد الحكم ولا يكون دليلاً ما لم يعين

وإنما الدليل ما يستلزم الحكم وهو وجود السبب الخاص بوجود المانع أو عدم الشرط الخصوصي • وقيل هو دليل إذ لا معنى للدليل إلا ما يلزم من العلم به العلم بالدلول و قولنا وجد السبب فوجد الحكم ونحوه بحيث يلزم من العلم به العلم بالدلول غاية ما في الباب أن إحدى مقدماته وهو أنه وجد السبب يفتقر إلى بيان والقائلون بأنه دليل اختلفوا فقيل هو استدلال مطلقا لأنه غير النص والجماع والقياس • وقيل هو استدلال أن ثبت وجود السبب أو المانع أو فقد الشرط بغير هذه الثلاثة والأفهم من قبيل ما ثبت به وليس باستدلال بل نص أن ثبت به واجماع أن ثبت به وقياس أن ثبت به وهذا هو المختار لأن حقيقة هذا الدليل هو أن هذا حكم وجد سببه وكل حكم وجد سببه فهو موجود والكبرى بيضة فيكون مثبت الحكم هو ما ثبت به الصغرى فإن كان غير النص والجماع والقياس كان مثبت الحكم غيرها فيكون استدلالا وإن كان أحدها كان هو مثبت الحكم فلم يكن استدلالا • أعلم أنه اختلف في أنواع الاستدلال والمختار أنه ثلاثة الأول التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة ولا كان قياسا وحاصله الأقيسة الاستثنائية والثاني استصحاب الحال والثالث شرع من قبلنا • وقالت الحنفية والاستحسان أيضا • وقالت المالكية والمصالح المرسلة أيضا • وقال قوم انتفاء الحكم لانتفاء مدركه • ونفى قوم شرع من قبلنا • وقوم الاستصحاب • وقال الأمدى منها قولهم وجد السبب أو المانع أو فقد الشرط ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه إلى الاقتراني والاستثنائي وذكر الأشكال الأربعة وشروطها وضروبها والاستثنائي بقسميه والمنفصل باقسامه الثلاثة ثم قال ومنها استصحاب الحال انتهى • ثم أعلم أنه قد عرفت الاستدلال في شرح العقائد بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول أو من المعلول على العلة وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني باسم الاستدلال • وقال المولوي عصام الدين في حاشية شرح العقائد والأولى أن يفسر باقامة الدليل ليشتمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر فإنه ليس الاستدلال به النظر في الدليل انتهى وبالجملته فتعريفه بالنظر في الدليل يختص بمذهب الأصوليين والمتكلمين وتعريفه باقامة الدليل يشتمل مذهب المنطقيين أيضا وفي كشف البزدي الاستدلال هو انتقال ذهن من الأثر إلى المؤثر وقيل بالعكس • وقيل مطلقا وبهذا المعنى قيل الاستدلال بعبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص انتهى إذ النص علة ومؤثر وأثره ومعلوله الحكم كما لا يخفى وبالنظر إلى المعنى الأول وقع في الرشيدية أن المدعي أن شرع في الدليل الأنبي يسمى مستدلا انتهى إذا الدليل الأنبي هو الذي يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة كما عرفت • والتعليل الانتقال من المؤثر إلى الأثر يسمى ذلك الدليل دليلا لمياً وقد يطلق المستدل على المعلول وهو الشارع في الدليل اللمّي وقد يطلق المعلل على المستدل كما ستعرف في لفظ الدعوى •

الدلال بالفتح والتخفيف ناز وكرشمه وحسن وذو اصطلاح سالكن اضطراب وقلق را گویند كه در جلوه

محبوب از غایت عشق و ذوق باطن بسالك میرسد كذا في كشف اللغات •

الدمل بالضم وفتح الميم المشددة و هو بثر كبير دموي صنوبري الشكل احمر اللون مؤلم في الابتداء

الدمامل والدباميل الجمع كذا في بحرالاجواهر وفي الموجز هو من اجناس الخراج •

الدوالي بالفتح وبالواو هو اتساع عروق الساق و القدم لكثرة ما ينزل اليها من الدم السوداوي

او الدم الغليظ او الهلغم اللزج وقد يكون في الصفن ويقال له دوالي الصفن وهي عروق خضرة تمنع

الحركة كذا في بحرالاجواهر والفرق بينه وبين داء الفيل قد مر في فصل الف •

فصل الميم * الدرهم بالكسر وسكون الراء المهملة وفتح الهاء وجاء كسر الهاء ايضا وربما قالوا

دراهم وهولغة اسم لمضروب مدور من الفضة والمشهور ان تدويره في خلافة الفاروق رضي الله عنه

وكان قبله على شبه النواة بلا نقش ثم نقش في زمان ابن الزبير على طرف بكلمة من الله وعلى آخر

بالبركة ثم غير الحجاج فنقش بسورة الاخلاص • وقيل باسمه • وقيل غير ذلك • واختلف في وزنه على

عهده صلى الله عليه وسلم انه وزن عشرة او تسعة او ستة او خمسة اى كل عشرة دراهم خمسة مثاقيل

وهوالاصح ثم انتقل على عهد عمر رضي الله تعالى عنه الى وزن سبعة اى كل عشرة منها سبعة مثاقيل

فكل درهم سبعة اعشار مثقال اى نصف مثقال وخمس مثقال فالدرهم الواحد على وزن سبعة اربعة

عشر قيراطا هي سبعون شعيرة وعلى هذا فالمثقال مائة شعيرة وهذا الوزن هو المعتبر في الزكاة كذا في

جامع الرموز في كتاب الزكاة وفيه في كتاب الطهارة في فصل تطهير الانجاس الدرهم ههنا اى في

تطهير النجاسات غير الدرهم في الزكاة فان المراد منه ههنا مثقال في النجس الكثيف اى ماله

جرم وقدر عرض مقعر الكف • وقيل قدر الكف في النجس الرقيق اى ما لاجرم له وفسر محمد راج

قدرا الدرهم في النوادر بما يكون قدر عرض الكف وفي كتاب الصلوة بالمثقال فوق الفقيه ابو جعفر

بان المراد بالعرض تقدير ما لاجرم له وبالمثقال ما له جرم واختاره عامة المشائخ وهو الصحيح لكن

في البيع الفاسد من النهاية لوصلي ومعه شعر الخنزير وهو زائد على قدر الدرهم وزنا عند بعضهم

وبسطة عند آخرين لم يجز عند ابي يوسف خلافا لمحمد وفي فتاوى الدينار قال الامام خواهر زاده

الخمر تمنع الصلوة وان قلت بخلاف سائر النجاسات هذا وفي الكرماني الدرهم المقدربه اكبر من

النقد الموجود في ايدى الناس في كل زمان لان هذا اوسع وايسر فتختلف دراهم النجاسة باختلاف

اعتبار اهل الزمان انتهى كلام جامع الرموز وبالجمله الدرهم في اللغة اسم لمضروب مدور من الفضة

وفي الشرح يطلق على وزن ذلك المضروب في الزكاة وعلى وزن او سطح في باب النجاسة على

قياس الدينار فانه يطلق لغة على المضروب وشرعا على وزن ذلك المضروب وقد سبق ما يتعلق بهذا

فهي لفظ المثقال و الاطباء يطلقونه على الوزن ايضا كما في بحر الجواهر من ان الدرهم نصف مثقال وخمسة وقيل ست دوانق انتهى و الاخير اصطلاح المحاسبين ايضا كما عرفت في لفظ المثقال • وفي المنتخب درهم شرعي را درهم بغلي نیز گویند زیرا که راس البغل نام ضربی از عجم است که آنرا سکه زد و قدر آن درم در پهنای بقدر میان کف دست می باشد •

الدرخمي عند الاطباء هو مثقال واحد وعند البعض درهم • قال ابن هبل هو درهم ونصف • وقد اورد الاستاذ ابو الفرج بن هند في مفتاح الطب ان الدرهم يشبه ان يكون معربا عن الدرخمي وقد اورد فيه ايضا ان ما يحمله ثلثة اصابع فهو درخميان و ان ما يحمله الكف فهو ست درخميات كذا في بحر الجواهر •

الادغام بالغين المعجمة هو في اللغة ادخال الشيء في الشيء وهو اما مصدر من باب الافعال كما ذهب اليه الكوفيون واما مصدر من باب الافتعال على انه بتشديد الدال كما ذهب اليه البصريون وبالجملة بتخفيف الدال من عبارات الكوفيين وبتشديدها من عبارات البصريين كما في شرح اللباب في بحث العلم وفي اصطلاح الصرفيين والقراء وهو الباء الحرف في مخرجه مقدار الباء الحرفين في مخرجها كذا نقل عن جار الله ونقص بمدية مد بها مقدار الحرفين كالسما وايضا المقصود من الادغام التخفيف ورفع الثقل فلو كان هو عبارة عن الالباء المذكور لعاد الى موضوعه بالنقص ولذا قيل ان الحرف المشدد زمانه اقصر من زمان الحرف الواحد فالاولى في تعريفه ما قيل من انه عبارة عن ادراج الحرف الاول في الثاني والحرف الاول يسمى مدغما والثاني مدغما فيه هكذا في شرح مراح الارواح ضد الادغام الاظهار * التقسيم * الادغام ينقسم الى كبير وصغير فالكبير هو ما كان فيه المدغم والمدغم فيه متحركين سواء كانا مثلين او جنسين او متقاربين سمي به لانه يسكن الاول ويدغم في الثاني فيحصل فيه عملان فصار كبيرا • وقيل سمي به لكثرة وقوعه اذ الحركة اكثر من السكون • وقيل لما فيه من الصعوبة والصغير هو ما كان فيه المدغم ساكنا فيدغم في الثاني فيحصل فيه عمل واحد ولذا سمي به كذا في الاتقان و شرح الشاطبي •

الدوام بالفتح وبالواو عند المنطقيين هو ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه في جميع الازمنة يعني عدم انفكاك شيء عن شيء و الضرورة امتناع انفكاك شيء عن شيء فالدوام اعم من الضرورة وهو ثلثة اقسام الاول الدوام الازلي وهو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه ازلا وابدأ كقولنا كل فلان فلان متحرك بالدوام الازلي والثاني الدوام الذاتي وهو ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه مادام ذات الموضوع موجودة مطلقا كقولنا كل زنجي اسود دائما او مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الازلي والثالث الدوام الوصفي وهو ان يكون الثبوت او السلب مادام ذات الموضوع

بموصوفنا بالوصف العنواني اما مطلقا كقولنا كل امي فهو غير كاتيب مادام اميا و اما مقيدا بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية او بنفي الدوام الذاتي او الازلي • ونسبة بعضها الى بعض و الى الضرورات لا تخفى لمن احاط بما سئذ كره في لفظ الضرورة ان شاء الله تعالى والادوام اما لادوام الفعل وهو الوجودي الادائم كقولنا كل انسان متنفس بالفعل لا دائما ولا شيى منه بمتنفس بالفعل لا دائما ومعناه مطلقة عامة مخالفة للاصل في كيف اي الايجاب والسلب لان الايجاب اذا لم يكن دائما يكون السلب بالفعل والسلب اذا لم يكن دائما يكون الايجاب بالفعل واما لادوام الضرورة وهو الوجودي الاضروري كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا بالضرورة ولا شيى منه بضاحك بالفعل لا بالضرورة ومفهومه ممكنة عامة مخالفة للاصل في كيف فان الايجاب اذا لم يكن ضروريا فهناك سلب ضرورة الايجاب وهو الامكان العام السالب والسلب اذا لم يكن ضروريا فهو سلب ضرورة السلب وهو الامكان العام الموجب كذا في شرح المطالع في بحث الموجهات •

الدائمة المطلقة عند المنطقيين هي قضية موجهة بسيطة حكم فيها بدوام ثبوت المحمول للموضوع او بدوام سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة خارجا او ذهنا كقولنا كل رومي ابيض دائما ولا شيى منه باسود دائما سميت دائمة لاشتمالها على الدوام ومطلقة لعدم تقييد الدوام فيها بوصف او غيره •

فصل النون * الدخان بالضم وفتح الخاء المعجمة في عرف العامة هو الجسم الاسود المرتفع مما احترق بالنار وفي اصطلاح الحكماء اعم من هذا وهو كل جسم مركب من الاجزاء الارضية والنارية سواء كان اسود او غير اسود وجمعه الادخنة والدواخن وقد سبق في لفظ البخار ايضا في فصل الرائ من باب الباء الموحدة •

الدهني عند اطباء دواء في جوهره دهن كاللبوب كذا في الموجز في فن الادوية •
الدهان بالكسر پوست سرخ و در اصطلاح سالكان عبارتست از سرخي كه ادراك هيچ مدركى بدو نرسد كذا في كشف اللغات •

الدين بالفتح وسكون المثناة التحتانية شرعا مال واجب في الذمة بالعقد او الاستهلاك او الاستقراض ويجيى في لفظ القرض في فصل الضاد المعجمة من باب القاف ويطلق ايضا على المثلي ويقابله العين وبهذا المعنى وقع في تعريف الاجارة كما مر • والدين حقيقة وصف في الذمة عبارة عن شغل الذمة بمال وجب بسبب من الاسباب ويطلق على المال الواجب في الذمة مجازا لانه يؤل الى المال في المال ثم الدين باعتبار السقوط وعدمه على قسمين الاول الدين الصحيح وهو الدين الثابت بحيف لا يسقط الا بالاداء او البراء كدين القرض ودين المهر ودين الاستهلاك و امثالها والثاني الغير الصحيح وهو ما يسقط بغير الاداء و البراء بسبب آخر مطلقا مثل دين بدل الكتابة فانه يسقط

يتمتع العبد المكاتب نفسه ثم الدين مطلقا ينقسم باعتبار وجوب الاداء وعدمه على قسمين الأول الحال وهو ما يجب ادائه عند طلب الدائن ويقال له الدين المعجل ايضا والثاني المؤجل وهو ما لا يجب ادائه قبل حلول الاجل لكن لو ادنى قبله يصح ويسقط عن ذمته هكذا في كتب الفقه • وعند المحاسبين هو العدد المنفي وقد مر في لفظ المثبت في فصل التاء من باب التاء المثناة •

الدين بالكسر والسكون في اللغة يطلق على العادة والسيرة والحساب والقهر والقضاء والحكم والطاعة والحال والجزاء ومنه مالك يوم الدين وكما تدين تدان والسياسة والراي ودان عصي واطاع وذل وعز فهو من الاضداد كذا في فتح المبين شرح الاربعين للزوي وفي الشرع يطلق على الشرع • ويقال الدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الصلاح في الحال والفلاح في المال وهذا يشتمل العقائد والاعمال ويطلق على كل ملة كل نبي وقد يخص بالاسلام كما قال الله تعالى ان الدين عند الله الاسلام كذا في البيضاوي وحاشيه ويجيء في فصل العين من باب الشين المعجمة ويضاف الى الله تعالى لصدوره عنه والى النبي صلى الله عليه وسلم لظهوره منه والى الامة لتدينهم وانقيادهم ويجيء ما يتعلق بذلك في لفظ الملة في فصل الالم من باب الميم وفي لفظ الشرع •

الديانة بالكسر في اللغة راستي ودين داري كما في الصراح وعند الفقهاء هي والتنزه وما بينه وبين الله تعالى الفاظ مترادفة كالقضاء والحكم والشرع • في جامع الرموز في كتاب الطلاق في فصل شرط صحة الطلاق ان علق الزوج طلاقه واحدة بولادة ذكر وطلقتين بولادة انثى فولدتها ولم يدر الاول طلقت الزوجة واحدة قضاء وثنتين تنزها اي ديانة يعني فيما بينه وبين الله تعالى كما ذكره المصنف وغيره وفيه اشارة الى ان الثلثة عندهم بمعنى كالقضاء والحكم والشرع والى ان قوله تنزها كقوله قضاء منصوب على الظرف اي في قضاء ونظر القاضي وتصديقه وفي التنزه ونظر المفتي وتصديقه كما في علاقه المجاز من الكشف وغيره انتهى كلامه • اعلم ان القاضي يجب عليه الحكم بظاهر حال المكلف ويلزم بما يثبت عنده بالاقرار او الشهادة ولا يلتفت الى خلاف الظاهر من القرائن او اظهار المكلف فحكمه الزام وحتم بحيث يجب على المحكوم امتثاله ولا يعذر على امتناعه بل يعزر عليه فان كان حكمه مطابقا للواقع يؤخذ المحكوم بتركه في الدنيا والآخرة وان كان مخالفا له فيؤخذ في الدنيا اجماعا وفي الآخرة ايضا عند الامام الاعظم ولهذا يسمى حكم القاضي قضاء بخلاف المفتي فانه انما يحكم على حسب اظهار المكلف سواء كان موافقا للظاهر او مخالفا له ويختار ما هو الاحوط في حقه تنزها وتورعا ويفرض امره الى الله تعالى فان كان صادقا في اظهاره يجازى على حسب اخباره وان كان كاذبا لا ينفعه حكم المفتي ولهذا يسمى حكم المفتي ديانة وفيما بينه وبين الله تعالى هكذا في التلويح وحاشيته •

فصل الواو: الدماء بالضم وفتح الميم وبالمد في عرف العلماء كلام انشائي دال على الطلب

مع خضوعه ويسمى سؤالا ايضا مرشح بذلك في شرح المطالع فما في العضدي من انه طلب الفعل مع التسفل والخضوع فقد اراد بالطلب الكلام الدال عليه وقد جاء اطلاق الطلب على الكلام ايضا كما ستعرف في محله وعلى هذا يحمل ما وقع في الاطول من ان الدعاء طلب الفعل مع مزيد تضرع ليخرج الالتماس العرفي انتهى •

الدعوة هي بالفتح لغة في الطعام والكسوف النسب وقيل على العكس وهي عند الفقهاء قسمان عامة وخاصة والدعوة العامة هي ما لا يتخذ لاجل شخص • وقيل انها كالعروس والختان • وقيل ما زاد على عشرة والخاصة ضد ما مر من التفصيل كذا في جامع الرموز والبرجندي في كتاب القضاء • وقيل الخاصة ما لو علم المضيف اولا ان المدعو الفلاني لا يجيى لم يتخذ تلك الدعوة والعامة خلافها كذا في الهداية •

الدعوى في اللغة قول يقصد به الانسان ايجاب حقه على غيره و الاقرار عكسه يعني اخبار حق الغير على نفسه والشهادة اخبار حق الغير على الغير وعند الفقهاء هي اخبار عند القاضي او الحكم بحق له اى للمخبر على غيره بحضوره اى بحضور ذلك الغير فلو لم يكن هذا الاخبار عند القاضي او الحكم او لم يكن بحضور ذلك الغير لا يسمى دعوى والوصي والولي والوكيل نائبون عن الاميل فيمكن ان يضاف الحق الى هؤلاء فلا ينتقض الحد بدعوى هؤلاء والمخبر بالكسر يسمى مدعيا وذلك الغير يسمى مدعى عليه • وبعضهم عرفها بالحكم فقال المدعى من لا يجبر على الخصامة اى لا يكره على طلب الحق لو تركها والمدعى عليه من يجبر على هذه الخصومة والاجواب عنها فلا يشكل بوصي اليتيم فانه مدعى عليه معنى فيما اذا اجبره القاضي على الخصومة لليتيم وهذا معنى ما قيل من ان المدعى من اذا ترك ترك المدعى عليه من يجبر اذا ترك • وقيل المدعى من يشتمل كلامه على الاثبات ولا يصير خصما بالتكلم بالنفي والمدعى عليه من يشتمل كلامه على النفي فاذا قال الخارج لذي اليد هذا الشئ ليس لك لا يكون خصما مالم يقل هو لي واذا قال ذواليد ليس هذا لك كان خصما • وقيل المدعى من لا يستحق الابحجة كالخارج والمدعى عليه من يكون مستحقا بقوله من غير حجة فان ذا اليد اذا قال هو لي كان مستحقا ما لم يثبت الغير استحقاقه • وقيل المدعى من يلتمس غير الظاهر والمدعى عليه من يتمسك بالظاهر فاذا ادعى ديننا على آخر فانه يلتمس امرا غير ظاهر عارضا والمدعى عليه اذا انكر كان متمسكا بالاصل وهو براءة ذمته • وقيل المدعى عليه هو المنكر هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي وغيرهما وهذا يوافق الجديث المشهور اعني البينة على المدعى واليمين على من انكر والفرق بين المدعى والمدعى عليه من اهم مسائل كتاب الدعوى وربما يصعب الفرق بين المدعى والمنكر لانه قد يكون شخص مدعيا في الظاهر ومنكرا في الواقع كما اذا قال المودع للمالك رددت الوديعة فانه وانكار

فى الظاهر مدعى الرد لكنه منكر للضمان حقيقة كذا فى الهداية وغيرها وعند اهل المناظرة قضية تشتمل على الحكم المقصود اثباته بالدليل او اظهاره بالتنبيه والقاصد والمتصدي لذلك اى لاثبات الحكم او اظهاره يسمى مدعى ببقيد المقصود خرج قول الناقض بالنقض الاجمالي والمعارض فانه لا يسمى بدعوى لانهما ليسا مدعين في عرفهم لانهما لم يتصديا لاثبات الحكم او اظهاره من حيث انه اثبات او اظهار بل من حيث انه نفي لاثبات الحكم او اظهاره تصدى به المدعي ومن حيث انه معارضة لدليله واما لم يقل المقصود اثباته بالدليل او التنبيه كما قيل من ان المدعي من نصب نفسه لاثبات الحكم بالدليل او التنبيه لئلا يرد ان التنبيه لا يفيد الاثبات • ثم المدعي ان شرع فى الدليل اللبي يسمى معللا بالكسرو ان شرع فى الدليل الانبي يسمى مستدلا وقد يستعمل كل منهما مقام الآخر بمعنى المتمسك بالدليل مطلقا • اعلم ان الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال او البحث يسمى مسئلة ومبحثا ومن حيث انه يستفاد من الدليل نتيجة ومن حيث انه يقام عليه دليل مدعى ومن حيث انه يحتمل الصدق والكذب يسمى قضية وخبرا ومن حيث انه اخبار عن الواقع حكاية ومن حيث انه قد يكون كليا قاعدة وقانونا هكذا يستفاد من الرشيدية وغيره •

الدنيا بالضم وسكون النون فى اللغة عبارة عن هذا العالم كما فى الصراح وفي فتح المبين شرح الاربعين للنووي اعلم ان العلماء فسروا الدنيا بانها ماحواه الليل والنهار واطلته السماء واقلته الارض واختلفوا فى المزهود فيه منها ف قيل الديار والدرهم • وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن • وقيل غير ذلك ايضا وتعرف فى لفظ الزهد فى فصل الدال من باب الزاء المعجمة • وقال اهل السلوك الدنيا ما شغلك عن الله تعالى وقال عليه السلام الدنيا دار من لا دار له ومال من لا مال له ولها يجمع من لا عقل له • وفى الصحائف فى الصحيفة التاسعة عشر الدنيا عبارة عن حظوظ النفس لا عن الدراهم والدنانير يعنى بهرجه نفس تو متلذذ گردد آن دنياي تو باشد و هر چه بعد از مرگ است آخرت گویند كل مالک فيه حظ قبل الموت فهو دنياك الا ما يبقى معك بعد الموت •

العلم الأدنى هو العلم الطبيعى وقد مر فى المقدمة •

الدوي بالفتح وكسر الواو وتشديد المثناة التحتانية قال السيد الشريف هو الصوت الذي لا يفهم منه شئ من الذباب والنحل وعند الاطباء هو صوت يسمعه الانسان لا من خارج والفرق بينه وبين الطنين ان الطنين وان كان في عرفهم يطلق على صوت يسمعه الانسان لا من خارج الا ان صوت الطنين احد وادق وصوت الدوي الين واعظم كذا فى بحر الجواهر • وقال الاقسرائي هما يستعملان بمعنى واحد عند الاطباء وهو صوت لا يزال يسمعه الانسان من غير شئ من خارج •

الدواء بالحركات الثلاث والفتح اشتهر بالمد فى اللغة دمان و الجمع الادوية وعرفه الاطباء

بما يؤثر في البدن اثرًا ما بكيفية اي بسبب كيفية وهي احتراز عما يؤثر فيه بمادته او بصورته النوعية فان كلا منهما خارج عن حكم الدواء المطلق ويصخل فيه الدواء المطلق و الدواء السمي و كذا الدواء الغذائي و الغذاء الدوائي لان كلا منهما دواء من وجه و غذاء من وجه و كذا الدواء الذي له خاصية و نحوها على ما يجيء في لفظ الغذاء في فصل الياه من باب الغين المعجمة و يخرج منه الدواء المعتدل ان لا اثر له اصلا ولا ضير في خروجه اذ لا يقال له دواء الا مجازا ولذا لا يقال الا مقيدا بانه معتدل و هذا كما يقال للحجر المعمول على شكل السفينة انه سفينة حجر ولا يقال انه سفينة مطلقا و اذا اطلق الاطباء الدواء ارادوا به المستغرق هكذا يستفاد من شرح القانونچه و بحر الجواهر و في كليات ابى البقاء الداء وهو ما يكون في الجوف والكبد والرئة و القلب و الامعاء و الكلية و المرض هو ما يكون في سائر الابدان و الدواء اسم لما يستعمل لقصد ازالة المرض او الالم او لاجل حفظ الصحة ليبقى على الصحة بخلاف الغذاء فانه اسم لما يستعمل لقصد تربية البدن و ابقائه ليتحصل بدل ما يتحلل بسبب الحرارة الغريزية او بسبب عروض العوارض * التقسيم * الدواء اما مفرد و هو الدواء الواحد و اما مركب و هو ما يكون مركبا من دوائين او اكثر و من الادوية ما هو مركب القوى و هو الذي له الخراج الثاني لتكوينه من ذوات الامزجة و تركيب ما له مزاج ثان قسمان طبيعيين كاللبن و صناعيين كالترياق و يجيء في لفظ المزاج في فصل الجيم من باب اليم • فائدة • قالوا لادوية اربع درجات اما الدرجة الاولى فهي ان يكون فعل الدواء فعلا غير محسوس اى بالاحساس الظاهر فهو احتراز عن باقى الدرجات و الدواء المعتدل غير داخل في مطلق الدواء فلا حاجة الى الاحتراز عنه ولو سلم دخوله مجازا فخرج بقولنا الظاهر لانه لا يحس بتأثيره اصلا و ان تكثر مقداره و تعدد استعماله بخلاف الدواء الذي هو في الدرجة الاولى فانه يحس و يبرد مثلا تسخيننا و تبريدنا لا يحس به احساسا ظاهرا لكن ان تكرر تناول او يكثر مقدار المتناول فيحس به احساسا ظاهرا و اما الدرجة الثانية فهي ان يكون الفعل فيه اقوى من ذلك بان يكون تأثيره محسوسا لكن لا يبلغ ذلك الفعل الى ان يضر بالافعال ضررا بينا الا ان يتكرر او يتكرر و اما الدرجة الثالثة فهي ان يكون الفعل فيه موجبا بالذات اضرارا بينا لكن لا يبلغ الى ان يفسده و يهلكه الا ان يتكرر او يتكرر و اما الدرجة الرابعة فهي ان يكون الفعل بحيث يبلغ الى ان يهلكه و يفسده و يسمى الدواء الذي في هذه الدرجة بالدواء السمي و هو غير السم لان هذا الدواء قاتل بكيفيته و السم قاتل بصورته النوعية و لذا لا يعرض من النار ما يعرض من السموم كسم الانعمى و العقرب و غير ذلك • اعلم انه لا يوصل الى تحقيق درجة الدواء الا بالتناول و المراد به المعتدل في نوعه و المأخوذ بمقدار مخصوص و هو المقدار المستعمل منه عادة و ذلك لان الشيخ قال في طبيعيات الشفاء ان كمية الشيء اذا ازدادت ازدادت الكيفية و لذا اشكل المسحكي ان الحار في الثانية مثلا لا يصلح اما ان يكون قد عيّن له مقدار مخصوص او لا يكون فان كان الاول لزم من زيادة مقداره خروجه عن درجة الى

التي فوقها و من نقصانه خروجه الى التي تحتها و يلزم منه ان يكون كل دواء حار حارا في الدرجات الاربع بحسب زيادة مقداره و نقصانه و كذلك البارد و هو مخالف مذهب الاطباء و ان كان الثاني يلزم ان يكون تسخين ابطال من الفلفل كتسخين اقل قليل منه و هو ظاهر البطلان و الجواب عنه ان نقول قد عيّن له مقدار مخصوص و هو المقدار الذي اذا اورد على البدن فعل تسخين غير مضر بالفعل و هذا التعيين ليس شرطا لكون درجته ثانية بل لتعلم درجته ولذلك لوزال ذلك التعيين لا يخرج الدواء عن درجته لان معنى الحار في الاولى انه يخرج عن المعتدل بجزء واحد حار و في الثانية عن الاولى بجزء واحد و كذلك الثالثة عن الثانية و الرابعة عن الثالثة فيكون الحار في الرابعة فيه خمسة اجزاء حارة و واحد بارد فنسبة البارد الى الاجزاء الحارة في الرابعة الخمس و في الثالثة الربع و في الثانية الثلث و في الاولى النصف فما دامت هذه النسبة محفوظة بين البارد و الحار كان الدواء في تلك الدرجة و لا يخرج بالتكرار و زيادة المقدار و قوة التأثير عند ما الى درجة اعلى كما قال القرشي كذا في شرح القانونچه • و الحاصل ان معنى الدرجة الاولى بالحققة كون الدواء الواقع فيها ازيد بجزء واحد من اجزاء المعتدل و كونه فاعلا لفعل غير محسوس لازم له لا انه معنى حقيقي لها و تعريفها بهذا المعنى اللازم للمعنى الحقيقي لتضمنه الاشارة الى طريقة معرفة هذه الدرجة و التعريف باللازم شائع كثيرا لا محذور فيه و على هذا فقس معاني سائر الدرجات • قال في بحر الجواهر مراد الاطباء ان من الدواء في الدرجة الاولى هو ان يؤثر في هواء البدن و في الثانية انه يتجاوز عنه و يؤثر في الرطوبة و في الثالثة انه يتجاوز عنها و يؤثر في الشحم و في الرابعة انه يتجاوز عنها و يؤثر في اللحم و الاعضاء الاصلية و يستولي على الطبيعة انتهى قال الامام الرازي ليعلم ان بدن الانسان مركبة من اربعة اشياء و هي الروح و العضو و الخلط و الفضاء فكل ما يرد على البدن دواء يسخن الفضاء فهو في الدرجة الاولى و ما يفعل هذا و يسخن الخلط فهو في الدرجة الثانية و ما يفعل هذين الفعلين و يسخن العضو فهو في الثالثة و ما يفعل هذه الا فاعيل ثم يسخن الروح فهو في الدرجة الرابعة و هو بمنزلة السم و ما ذكر رسومات ايضا و ليست بحدود و الا يرد عليه مثل الايراد المذكور ايضا •

فصل اليباء • علم الدراية بكسر الدال و بالراء المهمة هو علم الفقه و اصول الفقه و قد سبق في المقدمة

الادرية • فرقة من السوفسطائية و يجيى في فصل الطاء المهمة من باب السين المهمة •

*** باب الذال المعجمة ***

فصل الباء الموحدة • الذنب بالفتح و سكون النون عند اهل الشرع ارتكاب المكلف امرا

غير مشروع و الانبياء معصومون • عن الذنب دون الزلة و الزلة عبارة عن وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك في الخطبة في تفسير الصلوة • ثم الذنوب على قسمين كبائر و صفائر و من الناس من قال جميع الذنوب و المعاصي كبائر كما يروي

سعيد بن جبلة عن ابن عباس انه قال كل شيء عصى الله فيه فهو كبيرة فمن عمل شيئا فليستغفر الله فان الله لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحدا قرينة او مكذبا بقدر وهذا القول ضعيف لقوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر ولقوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم اذ الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر ولقوله عليه السلام الكبائر الاشراك بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس ولقوله تعالى وكرة اليكم الكفر والفسوق والعصيان فلا بد من فرق بين الفسوق والعصيان ليصح العطف لان العطف يقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فالكبائر هي الفسوق والصغائر هي العصيان فثبت ان الذنوب على قسمين صغائر وكبائر والقائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ومنهم من قال هذا الامتياز انما يحصل لاني ذواتها بل بحسب حال فاعلمها • اما القول الاول فالقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد كبيرة نحو قتل النفس وقذف المحصنة والزنى والربو واكل مال اليتيم والفرار من الزحف وهو ضعيف لان كل ذنب فلا بد وان يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فالقول بان كل ما جاء في القرآن مقرونا بالخ يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطالناه الثاني قال ابن مسعود افتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله عنه حتى ثلثة وثلثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية وهو ضعيف ايضا لانه ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة وهو ضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساة عن فعله فما ذا حال الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطالناه وان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بنبوته محمد عليه السلام وهم لا يعلمون انه معصية ومع ذلك كفر • اما القول الثاني فالقائلون به هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فهذه الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية على ثلثة اوجه احدها ان يتعادلا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه قال تعالى فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير وتانيها ان يكون ثواب طاعة ازيد من عقاب معصية وحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير وثالثها ان يكون عقاب معصية ازيد من ثواب طاعة وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ويفضل من العقاب شيء وهذا الانحباط هو المسمى بالانحباط ومثل هذه المعصية

هي الكبيرة وهذا قول جمهور المعتزلة وهذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا و المعصية توجب عقبا و على القول بالاحباط وكلاهما باطلان عندنا معاشر اهل السنة • ثم اعلم انه اختلف الناس في ان الله تعالى هل مهيئ جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا و الاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز ذلك لانه تعالى لما بين ان الاجتناب عن الكبائر يوجب التكفير عن الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الامناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائر مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر فلم يعرف الله في شئ من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا له عن الاقدام • قالوا ونظيرة في الشريعة اخفاء ليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات • والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان لا يبين الله تعالى في شئ من الذنوب انه صغيرة و ان لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا لانه لو بين ذلك لصارت الصغيرة معلومة لكن يجوز في بعض الذنوب ان يبين انه كبيرة روي انه عليه السلام قال ما تعدون الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربو وقذف الغافلات المحصنات • وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما انه ذكرها وزاد فيها استحلال بيت الحرام وشرب الخمر • وعن ابن مسعود رضي الله عنه انه زاد فيه القنوط من رحمة الله والياس من رحمة الله والامن من مكر الله • وذكر عبد الله بن عباس انها سبعة وقال هي الى التسعين اقرب وفي رواية الى سبعمائة اقرب كذا في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الخ في سورة النساء • وفي معالم التنزيل قال ضحاك ما وعد الله عليه حدا في الدنيا وعذابا في الآخرة فهو كبيرة • وقال بعضهم ماسماه الله تعالى في القرآن كبيرة او عظيما فهو كبيرة • وقال سفيان الثوري الكبائر ما كان من المظالم بينك وبين العباد والصغائر ما كان بينك وبين الله تعالى لان الله تعالى كريم يعفو • وقيل الكبيرة ما قبح في العقل والطبع مثل القتل والظلم والزنى والكذب والنميمة ونحوها • وقال بعضهم الكبائر ما يستحقه العبد والصغائر ما يستعظمه ويخاف منه انتهى • وفي البيضاوي اختلف في الكبائر والاقرب ان الكبيرة كل ذنب رتب الشارع عليه حدا و صرح بالوعيد فيه • وقيل ما علم حرمة بقاطع وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس التي حرم الله وقذف المحصنة واكل مال اليتيم والربو والفرار عن الزحف وعقوق الوالدين • وعن ابن عباس الكبائر الى سبعمائة اقرب منها الى سبع • وقيل صغر الذنوب وكبرها بالاضافة الى ما فوقها وما تحتها فأكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس وبينهما وسائط يصدق عليها الامران فمن ظهر له امران منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتما لك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا يتفاوت باعتبار الاشخاص والحوال الا يرى انه تعالى عاتب نبيه في كثير من خطراته التي لم تعد على غيره خطيئة

فضلا عن ان يواخذ عليها انتهى •

الذنب بفتحين عند اهل الهيئة نقطة مقابلة لنقطة مضمة بالرأس قالوا مناطق الافلاك المائلة تقاطع مناطق الافلاك المائلة و منطقة البروج ايضا على نقطتين متقابلتين فيصير النصف من الافلاك المائلة شماليا عن منطقة البروج و النصف الآخر جنوبيا عنها واحدى هاتين النقطتين وهي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الشمال يسمى بالرأس و الاخرى وهي مجاز مركز تدوير الكوكب عن دائرة البروج على التوالي الى الجنوب يسمى بالذنب و يسميان ايضا بالعقدتين و الجوزهرين أما تسميتهما بالعقدتين فظاهر اذ العقدة في اللغة محل العقد و أما بالرأس و الذنب فلان الشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقرب شبيه بالتنين و هو نوع من الحيات العظيمة و العقدتان اي هاتان النقطتان بمنزلة رأسه و ذنبه و أما بالجوزهرين فلان الجوزهر معرب جوزهر و هو طرفا الحية • و قيل لان الجوزهر معرب جوزهر اي صورة الجوز وهذا كما يسمى بعض العقد بالفارسية جوز كره و انما قلنا مجاز تدوير الكوكب و لم نقل مجاز الكوكب كما قال صاحب الملخص لان ما ذكره لا يصح الا في القمر فانه يصل مع مركز تدويره الى منطقة الممثل و اما المتحيرة فقد تصل الى منطقة الممثل مع مراكز تدويرها و قد لاتصل اليها معها • ثم اعلم ان ما ذكر مختص بالكواكب العلوية و القمر فان الرأس و الذنب في السفليين لو افسرا بهذا لكان كلتا عقدتي الزهرة رأسا و عقدتي عطارد ذنبا فالرأس في الزهرة العقدة التي يأخذ منها مركز تدويرها نحو الحضيض و في عطارد بعكس ذلك • و قيل الرأس موضع من منطقة الممثل يكون القياس ان يجوز الكوكب عليه و يمر الى جانب الشمال و الذنب موضع منها يكون القياس ان يجوز عليه الكوكب و يمر الى جانب الجنوب ففي الزهرة و ان كانت النقطتان بحيث يقع عليهما الكوكب و يمر الى جانب الشمال لكن احدهما على القياس و الاخرى على غير القياس و على هذا القياس في عطارد و يخدشه انه لا يتعين حينئذ ان ايتهما على القياس و الاخرى على غير القياس و المقصود ان يجعل التميز بينهما هكذا يستفاد من الجفميني و حاشيته لعبد العلي البرجندي و شرح التذكرة له •

التذنيب بر وزن تفعيل قريب است به تنبيه ليكن ميان هردو فرقت به بيان آن خواهد آمد در فصل ها از باب نون و نزد شعراء آنست که در لفظی حرفی زیاده کنند تا وزن شعر درست گردد چون حرف واو در لفظ سخن درین بیت • بودنی بودمی بیار کنون • رطل پُرکن مگو به پیش سخن • و این از قبیل الف اشباع است که در آخر بعضی کلمات زیاده کنند چون لفظ کا خا درین بیت • بها کا خا که محمودش بنا کرد • که از رفعت هین نامه مرا کرد • کذا فی مجمع الصنائع •

الذوبان بالفتح و سکون الواو من اقسام البحران و يقال له الذبول ايضا و قد سبق في فصل הרא

من باب الباء الموحدة •

المذهب الكلامي عند اهل البيان هو ايراد حجة للمطلوب على طريقة اهل الكلام وهو ان يكون بعد تسليم المقدمات مقدمة مستلزمة للمطلوب نحو لو كان فيها آلهة الا الله لفسدتا والازم وهو فساد السموات والارض باطل لان المراد به خروجها عن النظام الذي هما عليه فكذا الملزوم وهو تعدد الآلهة • وزعم الجاحظ ان المذهب الكلامي لم يجئ في القرآن فكانه اراد به ما يكون برهانا والآية ليست كذلك لان تعدد الالهة ليس قطعي الاستلزام للفساد بل انما هو من المشهورات الصادقة قالوا ومنه نوع يستنتج منه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة كقوله تعالى ذلك بان الله هو الحق لانه قد ثبت عندنا بالخبر المتواتر انه تعالى اخبر بزلزلة الساعة معظماها وذلك مقطوع بصحته لانه خبر اخبر به من ثبت صدقه قطعا عن ثبت قدرته منقول اليها بالتواتر فهو حق ولا يخبر بالحق عما سيكون الا الحق فاذن هو الحق وله امثلة كثيرة في الاتقان في نوع جدال القرآن •

فصل التاء المثناة الفوقانية * الذات هي النفس اسم ناقص تمامها ذات الاترى عند التثنية تقول ذاتان مثل نواة و نواتان كذا في بحر الجواهر ولهذا ذكرناه مع لفظ الذاتي و ذات الجنب وغيرها في فصل الواو من هذا الباب •

فصل الحاء المهملة * الذبحة بالضم وفتح الموحدة والعامة يسكنها هي ورم حارفي العضلات من جانب الحلقوم التي بها يكون البلع قال العلامة وقد تطلق الذبحة على الاختناق ايضا • والشيخ لا يفرق بينهما • وقيل هي ورم اللوزتين كذا في بحر الجواهر •

الذبحة بالفتح كالعقيدة لغة ما سيدبح من النعم فانه منتقل من الوصفية الى الاسمية اذ الذبيح ما ذبح كما في الرضي وغيره فليس الذبحة المذكاة كما ظن و شريعة قطع الحلقوم من باطن عند المفصل وهو مفصل ما بين العنق والرأس وهو مختار المطرزي • والمشهور انه قطع الوداج وهو شامل لقطع المري ايضا ولذا قالوا زكاة الاختيار ذبح اي قطع الوداج بين الحلق واللبة اي المنخر وعروقه المري اي مجرى الطعام والشراب والودجان وهما عرقان عظيمان في جانبي قدام العنق بينهما الحلقوم والمري فالذبح شرعا على قسمين اختياري وهو ما مروا اضطراري وهو قطع عضو ايمان بحيث يهيل منه الدم المسفوح وذلك في الاصطليان وهكذا في جامع الرموز •

فصل الراء المهملة * ذخائر الله قوم من اوليائه تعالى يدفع بهم البلاء عن عباده كما يدفع بالذخيرة بلاء الفاقة كذا في الاصطلاحات الصوفية •

الذرة بالفتح هي نصف سدس القطمير وقد سبق في لفظ المنقال في فصل اللام من باب اللاء المثناة • وقيل الذرة ليس لها وزن كما في بحر الجواهر •

الذفر بفتح الذال و الفاء هو شدة الريح طيبة كانت او خبيثة و مراد الفقهاء في قولهم الذفر عيب نقي الابط فمن الظن الفاسد ان في المغرب مرادهم منه حدة الرائحة منتنة او طيبة لانه قال اراد منه الصنان بضم المهملة و هو نقي الابط على ان عد الرائحة الطيبة من العيوب عيب لا يخفى على عاقل كما في جامع الرموز في كتاب البيع في بيان خيار العيب •

الذفري بالكسر بعضى گریند انجا كه گوش بوي رسد از گردن الذفاري الجمع • و در خلاص گفته كه ذفريان هردو كنار گوش است • و علامه تفتازاني گفته كه ذفري بيخ گوش است و موضعی كه مرق كند در پهن گوش كذا في بحر الجواهر • و في الصراح يقال هذه ذفري بلا تنوين لان الفها للتانيث • و بعضهم ينونه في الذكرة و يجعل الفها للالحاق بدرهم •

الذكر بالكسر و سكون الكاف في اللغة على ضربين ذكر هو خلاف النسيان كقوله تعالى و ما انسانيه الا الشيطان ان اذكرة و ذكر هو قول و هو على ضربين قول لا عيب فيه للمذكور و هو كثير في الكلام و قول فيه عيب للمذكور كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم سمعنا فتى يذكرهم يقال له ابراهيم اي يعيبهم كذا في بعض كتب اللغة • اعلم ان الذكر يجيء لمعان كثيرة الأول التلطف بالشيء و الثاني احضاره في الذهن بحيث لا يغيب عنه و هو ضد النسيان و الثالث الحاصل بالمصدر و يجمع على اذكرو و هي الالفاظ التي ورد الترغيب فيها و الرابع المواظبة على العمل سواء كان واجبا او ندبا و الخامس ذكر اللسان نحو قوله تعالى فاذكروا الله كذا كرم آباءكم او اشد ذكرا و السادس ذكر القلب نحو قوله تعالى ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم • و السابع الحفظ نحو قوله تعالى فاذكروا ما فيه و الثامن الطاعة و الجزاء نحو قوله تعالى فاذكروني اذكركم و التاسع الصلوات الخمس نحو قوله تعالى فاذا امنتم فاذكروا الله و العاشر البيان نحو قوله تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم و الحادي عشر الحديث نحو قوله تعالى اذكروني عند ربكم و الثاني عشر القرآن نحو قوله تعالى و من اعرض عن ذكري و الثالث عشر العلم بالشرائع نحو قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون و الرابع عشر الشرف نحو قوله تعالى و انه اذكرك و الخامس عشر العيب نحو قوله تعالى اهذا الذي يذكرا لهتمكم و السادس عشر الشكر نحو قوله تعالى و اذكروا الله كثيرا و السابع عشر صلوة الجمعة نحو فاسعوا الي ذكر الله و الثامن عشر صلوة العصر نحو قوله تعالى عن ذكر ربي و ذكرى مصدر بمعنى الذكر و لم يجيء مصدر على فعلى غير هذا نحو قوله تعالى و ذكرى للمؤمنين و ذكرى لاولى الابواب و انى له الذكرى و الذكر ضد الانثى و جمعه الذكور و بمعنى العضو المخصوص و جمعه مذاكير و هذا الجمع على خلاف القياس • و عند السالكين هو الخروج من ميدان الغفلة الى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف او لكثرة الحسب • و قيل الذكر بساط العارفين و نصاب المحبين و شراب عاشقين • و قيل الذكر الجلوس على بساط الاستقبال بعد اختيار مفارقة الناس و الذكر افضل الاعمال قيل يا رسول الله اي الاعمال افضل قال ان تموت و لسانك رطب بذكر

الله تعالى وقال ايضا من اكثر ذكر الله برقى من النفاق كذا في خلاصة السلوك •

المذكر اسم مفعول من التذكير في اللغة ضد الموث وعند النحاة اسم لم توجد فيه علامة التأنيث

لا لفظا ولا تقديرًا ولا حكما وهو اما حقيقي وهو حيوان ذكر ابي له انثى من جنسه واما غير حقيقي وهو غير الحيوان الذكر كذا في شروح الكافية والارشاد ومر في لفظ الموث في فصل الثاء من باب الالف

فصل العين المهملة * الذراع بالكسر والراء المهملة المخففة بمعنى بازو واز آرنج تا انكستان ودر حيوانات از پاچه بالاتر را ذراع گویند و گزی که بازو چیزها پیمایند و ران شتر و بن نیزه و قبیلۀ است و نام منزلست از منازل قمر و آن ستاره چند است که بر ذراع برج اسد واقع شده اند و یقال رجل واسع الذراع خوش خلق كذا فی المنتخب و الذراع بمعنى كز عند الفقهاء اربعة وعشرون اصبعاً مضمومة سوى الابهام بعدد حروف لا اله الا الله محمد رسول الله و كل اصبع ست شعيرات مضمومة بطون بعضها الى بعض و يسمى بذراع الكرباس وهو المعتبر في تقدير العشر في العشر و اعتبره اهل الهيئة في مساحة قطر الارض و الكواكب و ابعادها و نحن الافلاك وهذا هو الذراع الجديد و اما الذراع القديم فاثان و ثلثون اصبعاً • و قيل هو الهاشمي و القديم هو سبعة و عشرون اصبعاً • و قيل ذراع الكرباس سبع قبضات و ثلث اصابع • و قيل سبع قبضات باصبع قائمة في المرة السابعة و ذراع المساحة و يسمى بذراع الملك ايضا سبع قبضات فوق كل قبضة اصبع قائمة • و قيل ذراع المساحة سبع قبضات و ذراع الكرباس انقص منه باصبع • و قيل ذراع المساحة سبع قبضات مع اصبع قائمة في القبضة السابعة و ذراع العامة و يسمى الذراع المكسرت قبضات سميت بذلك لانها نقصت من ذراع الملك ابي ملك الا كاسرة بقبضة ذكره في المغرب ثم ان هذه الا ذراع هي الطولية و تسمى بالخطية و اما الذراع السطحي فهو ما يحصل من ضرب الطولي في نفسه و يسمى بالذراع الجسمي هو ما يحصل من ضرب الطولي في مربعه هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز و بعض كتب الحساب •

فصل القاف * الذوق بالفتح وكون الواو في اللغة مصدر ذاق يذوق و عند الحكماء و هو قوة

منبئة اى منتشرة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية بان تحالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ كيفية ذى الطعم و تكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة اوبان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص و حدها فتكون المحسوس كيفيتها ثم هذه الرطوبة عديم الطعم فاذا خالطها طعم فاما بان تتكيف به او تحالطها اجزاء من حامله لم تود الطعوم الى الذائقة كما هي بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى ولذا يجد الذي غلب عليه مرة الصفراء الماء التفة والسكر التحلوا مرا ومن ثم قال البعض الطعوم لا وجود لها في ذى الطعم وانما توجد الطعوم في القوة الذائقة

والآلة الحاملة كذا في شرح المواقف وذوق نرد بلغا أنصفه كه ميمرك قلوب و موجد و وجد بلاد كه
 فروع شاعري مرعي نبود و اين خامه عزلت و عاشقي صرف بود و اين وجداني است و ليكن اتفاق
 و اجماع بر آن شرط است چنانكه شكر كه شرح شوريني او در يهل نيايد و از قبيل وجد انيشت و ليكن
 همه باتفاق آنرا شيرين گویند كذا في جامع الصنائع • قال الجليبي في حاشية المطول في شرح خطبة
 التلخيص الذوق قوة ادراكية لها اختصاص بادرارك لطائف الكلام و محاسنه الخفية • و ذوق نرد مرعيه
 عبارت است از مستي كه از چشیدن شراب عشق مرعاشق را شود و شوقي كه از استماع كلام محبوب
 و از مشاهده و دیدارش روي آرد و از آن عاشق بپچاره در وجد آید و از آن وجد بی خود و بی شعور گردد
 و محو مطلق شود اين چنین حال را ذوق گویند • و در اصطلاح عبد الرزاق كاشي ذوق اول درجات شهود
 حق است بحق باندك زمانی همچون برق و اگر ساعتی موقوف ماند بوسط مقام شهود رسد كذا في
 كشف اللغات و می الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الذوق هو اول درجات شهود الحق بالحق في انشاء
 البوارق المتوالية عند ادنى لبث من التجلي البرقي فاذا زاد وبلغ اوسط مقام الشهود يسمى شربا
 فاذا بلغ النهاية يسمى ربا و ذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير •

فصل اللام * الذبول بالضم وضم الموحدة المخففة في اللغة يزمر دن كما في الصراح قال
 الحكماء هو ضد النمو و هما من انواع الحركة الكمية و يفسر بانتقاص حجم اجزاء الجسم الاصلية بسبب
 ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بقيد الانتقاص خرج النمو و السمن و التخلخل و الور
 و الزيادة الصناعية لانها ازدياد حجم الاجزاء و الاصلية صفة الاجزاء و خرج بها الهزال لانه انتقاص في الاجزاء
 الزائدة و تفسير الاجزاء الاصلية و الزائدة يجيى في لفظ النمو و بقيد بسبب ما ينفصل عنه يخرج
 التكاثر الحقيقي لانه بلا انفصال و المراد الانتقاص الدائمي لانه المتبادر بناء على كونه الفرد الكامل
 فلا ينتقض التعريف برفع الورم اذا كان عن الاجزاء الاصلية في جميع الاقطار لانه لا يكون دائما في الاجزاء
 الاصلية و لا يظهر فائدة قيد على نسبة طبيعية و يجري في هذا التفسير بظاهرة ما يجيى في تعريف
 النمو كذا يستفاد من العلمي في بحث الحركة و يطلق الذبول ايضا على بعض اقسام البحران و يسمى
 بالذوبان و قد مر في فصل الراد من باب البناء الموحدة و يطلق ايضا على اقسام حمى الدق و قد مر
 في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء •

الذهول بالضم و بالهاء يجيى تفسيره في لفظ النسيان في فصل الياء من باب النون •

الازالة عند اهل العروض هي ان يزداد على آخر الجزء حرف ساكن اذا كان آخره و قد اجمعوا
 فان كان آخره سببا فهو التسيب كذا في بعض رسائل العروض العربي و الجزء الذي فيه الازالة يسمى
 مذلا بضم الميم كما في عروض سيفي بعد بيان معنى الازالة على الطريق المذكور و صاحب عنوان الشرف

عرف: **التذييل** بهذا التعريف حيث قال التذييل هو زيادة حرف ساكن على التوند المجموع ولم يذكر الإزالة فاعلم منه ان الإزالة والتذييل مراد فان فمستعملين اذا زيد قبل فونه الف يصير مذلا واما انه هل يجرى منه ام لا فمستعمل • وفي رسالة قطب الدين السرخسي الإزالة ان يزداد على التعرية حرف ساكن ويسمى التعرية يكون الجزء سالما من الزيادة وهذا بظاهرة مخالف لما سبق •

التذييل عند اهل العروض هو الإزالة كما عرفت وعند اهل المعاني نوع من انواع اطناب الزيادة وهو ان توتى بجملة عقوب جملة و الثانية تشتمل على معنى الاولى لتأكيد منطوقه او مفهومه ليظهر المعنى لمن لم يفهمه و يتقرر عند من فهمه ولا يخفى ان هذا يشتمل الجملة المؤكدة نحو ان زيدا قائم ان زيدا قائم و جاء زيد جاء زيد فبينه وبين التكرار عموم من وجه و هو ضربان ضرب اخرج مخرج المثل بان تكون الجملة الثانية حكما كليا منفصلا عما قبلها جاريا مجرى الامثال في الاستقلال و فشو الاستعمال كقوله تعالى و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فقوله ان الباطل كان زهوقا تذييل لقوله و زهق الباطل و تأكيد لمنطوقه وهو زهوق الباطل و ضرب لم يخرج مخرج المثل بان لم يستقل بانادة المراد بل توقف على ما قبله او كان حكما جزئيا او كليا لكنه لم يفش استعماله نحو قوله تعالى ذلك جزيناهم بما كفروا و هل نجازي الا الكفور على وجه و هو ان يكون المعنى و هل نجازي ذلك الجزاء المخصوص فيكون متعلقا بما قبله • في الايضاح و قد اجتمع الضربان في قوله تعالى و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون كل نفس ذائقة الموت و قوله افان مت فهم الخالدون تذييل من الضرب الاول و قوله كل نفس ذائقة الموت من الضرب الثاني فكل منهما تذييل على ما قبله انتهى و المتبادر من هذا ان قوله كل نفس ذائقة الموت تأكيد لتأكيد و تذييل لتذييل و يحتمل ان يقدر كلاهما تذييلا لقوله و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ثم في جميع هذه الامثلة تأكيد المنطوق و اما تأكيد المفهوم فكما في قول النابغة • شعر • و لست بمستبق اخا لا تلمه • على شعبي اي الرجال المهذب • يعني لا تقدر على استبقاء مودة اخ حال كونك ممن لا تلمه و لا تصلحه على شعبي اي تفرق حال و ذميم خصال اي الرجال المهذب اي منقح الفعال مرضي الخصال فصدر البيت دل بمفهومه على نفي الكامل من الرجال و عجزه تأكيد كذلك تقرير لان الاستفهام فيه لانكار اي لا مهذب في الرجال • اعلم ان التذييل اعم من ابغال من جهة انه يكون في ختم الكلام و غيره و اخص منه من جهة ان ابغال قد يكون بغير الجملة و بغير التأكيد و من جهة ان التذييل يجب ان لا يكون لها محل من الاعراب هكذا يستفاد من الاطول و المطول و حواشيه و الاتقان •

فصل الميم • الذم بالفتح ضد المدح و هو قول او فعل او ترك قول او فعل ينهى عن اتضاح

حال الغير و انحطاط شأنه كما في شرح المواقف في تعريف الحسن و القبح •

النحية بالفتح و بياء النسبة فرقة من فلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا صلى الله عليه و آله

*

و سلم لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه • وقال بعضهم بالهية محمد وعلي
ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية • وبعضهم يقدم محمدا • وقال بعضهم بالهية خمسة
اشخاص يسمون اصحاب العباء محمد وعلي و فاطمة والحسنان عليه وعليهم الصلوة والسلام و زعموا ان هذه
الخمسة شيى واحد و ان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على آخر ولا يقولون بفاطمة تحاشيا
عن وسمة التانيث كذا في شرح المواقف فهؤلاء كفار مشركون بلا ريب •

الذمة بالكسر قال بعض الفقهاء ان الذمة امر لا معنى له بل هي من مخترعات الفقهاء يعبرون
عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته وهذا القول ليس بصحيح اذ في المغرب ان الذمة في اللغة
العهد و يعبر بالامان والضمان و يسمى محل التزام الذمة بها في قولهم ثبت في ذمتي كذا اي على
نفسي فالذمة في قول الفقهاء يراد به نفس المكلف • وذكر القاضي الامام ابو زيد ان الذمة شرعا وصف
يصير به الانسان اهلا لما له و لما عليه فان الله تعالى لما خلق الانسان محلا لامانة اكرمه بالعقل و الذمة
حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له و عليه و ثبت له حقوق العصمة و الحرية و المالكية كما اذا عاهدنا
الكفار و اعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد القتي جرى بين الله
تعالى و عباده يوم الميثاق ثم هذا الوصف غير العقل اذ العقل لمجرد فهم الخطاب فان الله تعالى
عند اخراج الذرية يوم الميثاق جعلهم عقلاء والا لم يجز الخطاب و السؤال و الاشهاد عليهم بالجواب و لو كان
العقل كافيا لايحتاج لم يحتج الى الاشهاد و اسؤال و الجواب فعلم ان الايجاب لامر ثبت بالسؤال و الجواب
والاشهاد و هو العهد المعبر عنه بالذمة فلنفرض ثبوت العقل بدون الذمة لم يثبت الوجوب له و عليه و الحاصل
ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له و عليه و العقل بمنزلة الشرط ومعنى قولهم
وجب ذلك في ذمته الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة
ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق و اشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد و الميثاق
الماضي كما يقال وجب في العهد و المروة ان يكون كذا و كذا و اما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد
بالذمة في الشرع نفس و رقبة لها ذمة و عهد فمعنى هذا القول انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا
لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس و العهد تفسير للذمة وهذا في التحقيق من تسمية المحل باسم الحال
و المقصود واضح هذا كله خلاصة ما في التلويح و حاشيته للفاضل الجليلي و البرجندي في باب الكفالة •

فصل النون * الإذعان الاعتقاد بمعنى عزم القلب و العزم جزم الإرادة بعد تردد و للاذعان
مراتب فالاذن منها يسمى بالظن و الاعلى منها يسمى باليقين و بينهما التقليد و الجهل المركب و يجيز
تفصيله في مواضع كذا في الجرجاني وغيره •

الذهن بالكسر و سكون الهاء و يفتحني ايضا زيرك بودن و ياد داشتن و قوت و تيزي خاطر

كما في كشف اللغات الاذهان الجمع • وفي عرف العلماء يطلق على معان • منها قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء
 أي العلوم التصورية والتصديقية والمعدة على صيغة اسم المفعول أي قوة مهينة هيأها الله تعالى لاكتساب
 ويجوز ان يكون على صيغة اسم الفاعل أي قوة مهينة تهيئ النفس لاكتساب هكذا يستفاد من الاطول
 والمطول • واما ما وقع في شرح هداية النحو من ان الذهن قوة نفسانية يحصل بها التمييز بين الامور الحسنة
 والقبیحة والصواب والخطأ • وقيل هي القوة المعدة لاكتساب التصورات والتصديقات • وقيل هي قوة مهينة
 لاكتساب العلوم انتهى فمرجع هذه الاقوال الى هذا المعنى كما لا يخفى • ومنها النفس • ومنها العقل
 أي المقابل للنفس وهو الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد صرح بهذه
 المعاني الثلاثة السيد السند في حاشية خطبة شرح الشمسية حيث قال الذهن قوة معدة لاكتساب
 الآراء والحدود وقد يعبر عنه بالعقل تارة وبالنفس أخرى انتهى والمراد بالآراء التصديقات
 وبالحدود التصورات وقيد الاكتساب احتراز عن القوى العالية فان علومها حضورية وليست بمكتسبة •
 ومنها المدارك من العقل وقونها والمبادئ العالية جميعا لان الوجود الذهني هو الحصول في واحد
 واحد منها كذا في شرح هداية النحو والمراد بالعقل النفس واطلاق العقل على النفس جائز كما يجيى
 في لفظ العقل ويؤيد هذا المعنى ما وقع في بعض حواشي شرح التجريد من ان الوجود الظلي لا يتصور
 الا في القوى الدراكة ولذلك يسمى وجودا ذهنيا والوجود الاصلي لا يكون الا خارجا عن القوى الدراكة
 فالخارج يقابل الذهن انتهى والقوى الدراكة هي القوة العالية والسافلة صرح بذلك المولوي عبد الحكيم
 في حاشية شرح الشمسية في بيان القضية الخارجية حيث قال المراد بالخارج في قولهم قد تعتبر
 القضية المكسورة بحسب الخارج هو الخارج عن المشاعر والمشاعر هي القوى الدراكة أي النفس
 وآلاتها بل جميع القوى العالية والسافلة انتهى واما ما وقع في شرح هداية النحو من انه قيل الذهن
 قوة دراكة تنتقش فيها صور المكسوسات والمعقولات انتهى فيراد بهذه القوة النفس عند من ذهب الى
 ان صور المكسوسات والمعقولات جميعها ترسم في النفس واما عند من ذهب الى ان صور الكليات
 والجزئيات المجردة ترسم في النفس وصور الجزئيات المادية ترسم في آلاتها فيراد بهذه القوة النفس وقونها
 أي القوى السافلة • وقد يفهم مما ذكر العلمي في حاشية شرح الهداية في منبحث الوجود ان الذهن
 قد يراد به القوى السافلة تارة والقوى العالية أخرى والاعم منهما أي العالية والسافلة جميعا مرة أخرى •
 الذهنية ببناء النسبة وتاء التانيث عند المنطقيين قضية يكون الحكم فيها على الامراد الذهنية
 فقط وقد سبق ذكرها في لفظ الحقيقية في فصل القاف من باب الحاء • وهي اقسام • منها ما يكون
 افرادها موجودة في الذهن متصفا بمحمولاتها في الذهن اتصافا مطابقا للواقع كجميع المسائل المنطقية
 فان محمولاتها عوارض تعرض للمعقولات الاولى في الذهن و يكون لموضوعاتها وجود ان ذهنيان

أحدهما مناط الحكم و هو الوجود الظلي الذي به يتغاير الموضوع و المحمول و ثانيهما الوجود الاصلي الذي به اتحاد المحمول بالموضوع و هو مناط الصدق و الكذب الفارق بين الموجبة و السالبة • ومنها ما يكون محمولاتها منافية للوجود نحو شريك الباري متنع و اجتماع النقيضين محال و المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم و المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق فالمفهوم من كلام البعض ان في هذا القسم ايضا للموضوع وجود ان احدهما مناط الحكم و الآخر مناط الصدق و التحقيق ان مناط الحكم هو تصورها بعنوان الموضوع و مناط الصدق هو الوجود الفرضي الذي باعتباره فرديتها للموضوع كانه قال ما يتصور بعنوان شريك الباري و يفرض صدقه عليه متنع في نفس الامر و قس على ذلك • و قال المحقق التفقازاني ان هذه الذهنيات و انكانت موجبة لا تقتضي الا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب من غير فرق و فيه انه يهدم المقدمة البديهية التي يبتني عليها كثير من المسائل من ان ثبوت شئى لشئى فرع لثبوت المثبت له اذ التخصيص لا يجري في القواعد العقلية • و قال العلامة في شرح الشمسية انها سوالب و فيه ان الحكم فيها انما هو بوقوع النسبة و الارجاع الى السلب تعسف • ومنها ما يكون محمولاتها متقدمة على الوجود او نفس الوجود نحو زيد ممكن او واجب بالغير او موجود فلموضوعاتها وجود في ذهن حال الحكم كسائر القضايا او لكون الاتصاف بها ذهنيا انتزاعيا لابد ان يكون لموضوعاتها وجود آخر في ذهن يكون مبدءً لانتزاع هذه الامور و مناط صدق القضية و اتحاد المحمولات معها ثم اذا توجه العقل اليها ولا حظها من حيث انها موجودة بهذا الصدق انتزع عنها وجودا او امكانا و وجوبا آخر و باعتبار الاتصاف بهذا الوجود تستدعي تقدم وجود يكون مصداقا لهذه الاحكام وليست هذه الملاحظة لازمة للذهن دائما فينقطع بحسب انقطاع الملاحظة كذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في بحث العدول و التحصيل •

فصل الواو * الذروة بالضم و الكسر و هو المشهور و بسكون الواو في اللغة العلو و عند اهل الهيئة

تطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالذروة المرئية المسماة ايضا بالبعد الا بعد المقوم و هي مرتع الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير على اعلى التدوير و يقابلها الحضيض المرئي المسمى بالبعد الاقرب المقوم ايضا و توضيحه انا اذا اخرجنا خطا من مركز العالم الى مركز التدوير منتهيا الى السطح المحدب من الحامل فلا محالة يقطع ذلك الخط الحامل على نقطتين مشتركيتين بين التدوير و الحامل احدهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المحدب للحامل و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدء النطاق الاول تسمى بالذروة المرئية و هي نقطة على اعلى التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيتهما و هي النقطة المشتركة بين السطح المقعر من الحال و بين سطح التدوير و هي التي هي مبدء النطاق الثالث تسمى بالحضيض المرئي و هي اقرب نقطة على اسفل التدوير بالقياس الى مركز العالم و ثانيهما ما يسمى

بالذروة الوسطية و قد تسمى ايضا بالذروة المستوية و البعد الابدال الوسط و هي موقع الخط الخارج من مركز معدل المسير او من نقطة المحاذاة على اعلی التدوير و بازائها الحضيض الاوسط و الوسطي والمستوي و البعد الاقرب الوسطا اذا اخرجنا خطا من مركز معدل المسير في المتخيرة او من نقطة المحاذاة في القمر فتقاطعه مع اعلی التدوير هو الذروة الوسطي و مع اسفله هو الحضيض الوسطي ثم اعلم ان الذروتين و كذا الحضيضين ينطبق احدهما على الآخر اذا كان مركز التدوير في اوج الحامل او حضيضه و في غير هذين الموضعين يفتقران هذا كله خلاصة ما في شرح الملخص للسيد السند و ما ذكر الفاضل عبد العلي في شرح التذكرة حاشية شرح الملخص للقاضي .

الذات هو يطلق على معان . منها المهمة بمعنى ما به الشيء هو هو و قد سبق تحقيقه في لفظ الحقيقة في فصل القاف من باب الحاء و على هذا قال في الانسان الكامل ان مطلق الذات هو الامر الذي تستند اليه الاسماء والصفات في عينها لاني وجودها فكل اسم او صفة استند الى شيء فذلك الشيء هو الذات سواء كان معدوما كالعقلاء او موجودا و الموجود نوعان نوع هو موجود محض و هو ذات الباري سبحانه و نوع هو موجود ملحق بالعدم و هو ذات المخلوقات و اعلم ان ذات الله تعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود لانه قائم بنفسه و هو الشيء الذي استحق الاسماء والصفات بهويته فيتنصور بكل صورة تقتضيها منه كل معنى فيه اعني اتصف بكل صفة تطلبها كل نعت و استحق بوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال و من جملة الكمالات عدم الانتهاء و نفي الادراك فحكم بانها لا تدرك و انها مدركة له لاستحالة الجهل عليه تعالى فذاته غيب الاحدية التي كل العبارات واقعة عليها من كل وجه غير مستوفية لمعناها من وجوه كثيرة فهي لا تدرك بمفهوم عبارة و لا تفهم بمعلوم اشارة لان الشيء انما يعرف بما يناسبه فيطابقه و بما ينافيه فيضاده و ليس لذاته في الوجود مناسب ولا منافي و لا مضاف فارتفع من حيث الاصطلاح اذ امعنا في الكلام وانتفى لذلك ان يدرك لانام انتهى . و في شرح المواقف للمتكلمين ههنا مقامان الاول الوقوع فذهب جمهور المحققين من الفرق الاسلامية و غيرهم الى ان حقيقة الله تعالى غير معلوم للبشر و قد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحاب الاشعري و المعتزلة و الثاني الجواز و فيه خلاف فمنعه الفلاسفة و بعض اصحابنا كالغزالي و امام الحرمين . و منهم من توقف كالقاضي ابي بكر و ضرار بن عمرو و كلام الصوفية في الاكثر مشعربا لا متناع . اعلم انهم اختلفوا في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فذهب نفاة الاحوال الى التخالف و هو مذهب الاشعري و ابي الحسين البصري فهو منزوع عن المثل و الذند . و قال قد ماء المتكلمين ذاته مماثلة لسائر الذوات في الذاتية و الحقيقة و انما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب و الحيوة و العلم التام و القدرة التامة اي الواجبية و الحية و العالمية و القادرية التامتين هذا عند الجبائي . و اما عند ابي هاشم فانه يمتاز بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة و هي المسماة بالالهية و المذهب

الحق هو الاول انتهى • ومنها المهيبة باعتبار الوجود و اطلاق لفظ الذات على هذا المعنى اغلب من الاطلاق الاول وقد سبق ايضا في لفظ الحقيقة • ومنها ما صدق عليه المهيبة من الافراد كما وقع في شرح التجريد في فصل المهيبة وبهذا المعنى يقول المنطقيون ذات الموضوع ما يصدق عليه ذلك الموضوع من الافراد ثم المعتبر عندهم في ذات الموضوع في القضية المحصورة ليس افراده مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان الموضوع نوعا او ما يساويه من الخاصة و الفصل و الافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا او ما يساويه من العرض العام وبعضهم خص ذلك مطلقا بالافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق وتفصيله يطلب من شرح الشمسية و شرح المطالع في تحقيق المحصورات وهذه المعاني الثلاثة تشتمل الجوهر والعرض • ومنها ما يقوم بنفسه وهذا لا يشتمل العرض وتقابله الصفة بمعنى ما لا يقوم بنفسه و معنى القيام بالذات يجيء في محله هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمسية في بحث التصور والتصديق و السيد السند في حاشية المطول في بحث هل في باب الانشاء • ومنها ما يقوم به غيره سواء كان قائما بنفسه كزيد في قولنا زيد العالم قائم او لا يكون قائما بنفسه كالسواد في قولنا رأيت السواد الشديد و بهذا المعنى وقع في تعريف النعت بانه تابع يدل على ذات كذا في چلبي المطول في باب القصر • ومنها الجسم كما في الاطول و حاشية المطول للسيد السند في بحث الاستفهامية • ومنها المستقل بالمفهومية اي المفهوم الملحوظ بالذات وهذا معنى ما قالوا الذات ما يصح ان يعلم و يخبر عنه و تقابله الصفة بمعنى ما لا يستقل بالمفهومية اي ما يكون آلة لملاحظة مفهوم آخر فالنسب الحكيمة صفات بهذا المعنى و اطرافها من المحكوم عليه و المحكوم به ذات لاستقلالهما بالمفهومية هكذا ذكر السيد الشريف ايضا في بحث هل • قال في الاطول هذا المعنى للذات و الصفة الذي ادعاه السيد الشريف لم يثبت في السنة مشاهير الانام انتهى • وقد ذكر الچلبي ايضا هذا المعنى في حاشية المطول في بحث الاستعارة الاصلية • ومنها الموضوع سمي به لانه ملحوظ على وجه ثبت له الغير كما هو شان الذات و تقابله الصفة بمعنى المحمول سميت به لانه ملحوظ على وجه الثبوت للغير هكذا في الاطول في بحث هل وهكذا في العضدي حيث قال في المبادئ المفردان من القضية التي جعلت جزء القياس الاقتراضي يضمها المنطقيون موضوعا و محمولا و المتكلمون ذاتا و صفة و الفقهاء محكوما عليه و محكوما به و المنحويين محندا اليه و مسندا انتهى • قيل ما ذكره من اصطلاح المتكلمين انما يصح في ما هو موضوع و محمول بالطبع كقولنا الانسان كاتب لا في عكسه اي الكاتب انسان • واجيب بان المحكوم عليه يراد به ما صدق عليه وهو الذات و المحكوم به يراد به المفهوم وهو الصفة وما قيل ان المسند اليه عند النكاح قد يكون سورا عند المنطقيين كقولك كل انسان حيوان فجوابه ان المحكوم عليه بحسب المعنى هو الانسان هكذا ذكر السيد الشريف في حاشيته وبقي أن ما ذكره من اصطلاح الفقهاء

مخالف لما مر في محله فليُنظر ثم • منها الاسم الجامد و تقابله الصفة بمعنى الاسم المشتق • ومنها الجزء الداخل بان يكون محقق الذاتي و تقابله الصفة بمعنى الامر الخارج هكذا ذكر احمد جند في حاشية شرح الشمية في بحث التصور والتصديق و يجيب ما يتعلق بهذا المقام في لفظ الذاتي •

الذاتي بيا النسبة عند المنطقيين يطلق بالاشتراك على معان • منها يقال الذاتي لكل شئ ما يخصه و يميزه عن جميع ما عداه • وقيل ذات الشئ نفسه وعينه وهو لا يشتمل العرض و الفرق بين الذات والشخص ان الذات اعم من الشخص لان الذات يطلق على الجسم و غيره و الشخص لا يطلق الا على الجسم

• هكذا في الجرجاني • منها في كتاب ايساغوجي فانه يطلق في هذا المقام على جزء المهيمة و المراد به الجزء المفرد المحمول على المهيمة وهو منحصر في الجنس و الفصل و ربما يطلق على ما ليس بخارج وهذا اعم من من الاول لتناوله نفس المهيمة و جزئها و التسمية على الاول ظاهرة و على الثاني اصطلاحية محضة والخارج عن المهيمة يسمى عرضيا و ربما يطلق الذاتي على الجزء مطلقا سواء كان محمولا على الماهية او لم يكن كالواحد للثلاثة • ثم انهم ذكروا للذاتي خواصا ثلثا الاولى ان يمتنع رفعه عن المهيمة بمعنى انه اذا تصور الذاتي و تصور معه المهيمة امتنع الحكم بسلبه عنها بل لابد من ان يحكم بثبوته لها الثانية ان يجب اثباته للمهيمة على معنى انه لا يمكن تصور المهيمة الا مع تصور موصوفة به اي مع التصديق بثبوته لها وهي اخص من الاولى لانه اذا كان تصور المهيمة بكنها مستلزما لتصور التصديق بثبوته لها كان تصورهما معا مستلزما لذلك التصديق كليا بدون العكس اذ لا يلزم من كون التصورين كافييين في الحكم بالثبوت ان يكون احدهما كافيا مع ذلك و هاتان الخاصتان ليستا خاصتين مطلقتين لان الاولى تشتمل اللوازم البينة بالمعنى اعم و الثانية بالمعنى الاخص الثالثة وهي خاصة مطلقة لا يشارك الذاتي فيها العرضي اللازم وهي ان يتقدم على المهيمة في الوجودين الخارجيين و الذهني بمعنى ان الذاتي و المهيمة اذا وجدوا باحد الوجودين كان وجود الذاتي متقدما عليها بالذات اي العقل يحكم بانه وجد الذاتي اولا فوجدت المهيمة وكذا في العدميين لكن التقدم في الوجود بالنسبة الى جميع الاجزاء و في العدم بالقياس الى جزء واحد فان قيل هذه الخاصة تناقض ما حكموا به من ان الذاتي متحد مع المهيمة في الجعل والوجود لا استحالة ان يكون المتقدم في الوجود متحدا فيه مع المتأخر عنه وتنا في صحة حمل الذاتي على المهيمة لمتنازع حمل احد المتغايرين في الوجود على الآخر و يستلزم ان يكون كل مركب في العقل مركبا في الخارج مع انهم صرحوا بخلافها قلنا ما ذكرناه خاصة للجزء مطلقا فانه اينما كان جزء كان متقدما في الوجود و العدم هناك فالجزء العقلي متقدم على المهيمة في العقل لاني الوجود ولا في الخارج فلا يلزم من ذكر تموه فاذا اريد تميزه ايضا عن الجزء الخارجي زيد الحمل على اعتبار التقدم المذكور ليمتاز به عنه ايضا • وهذه الخواص انما توجد للذاتي اذا خطر بالبال مع ما له الذاتي لا بمعنى انه لا تكون

ثابتة للذاتي إلا عند الاخطار بالبال فربما لا تكون المِهيّة و ذاتياتها معلومة و تلك الخاصيات ثابتة لها فضلا عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطورة بالبال و الشيء خاطر بالبال ايضا كذا قيل و قد يعرف الذاتي اى الجزء مطلقا بما لا يصح توهمه مرفوعا مع بقاء المِهيّة . كالواحد للثلاثة اذ لا يمكن ان يتوهم ارتفاعه مع بقاء ماهية الثلاثة بخلاف وصف الفردية اذ يمكن ان يتوهم ارتفاعها عنها مع بقاء ثباتها نعم يمتنع ارتفاعها مع بقاء ماهية الثلاثة موجودة فالحال ههنا المتصور فقط وهناك التصور و المتصور معا و السرفي ذلك ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لا انه ارتفاع آخر و من المستحيل ان يتصور انفكالك الشيء عن نفسه بخلاف ارتفاع اللوازم فانه مغاير لارتفاع المِهيّة تابع له فامكن تصور الانفكالك بينهما مع استحالة و كذا ارتفاع المِهيّة مغاير لارتفاعها مستتبع له فجاز ان يتصور انفكالك احدهما عن الآخر و يقال ايضا الذاتي ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات بخلاف العرضي فانه محتاج الى الذات و هي خارجة عن علتها كالزوجية للاربعة المحتاجة الى ذات الاربعة و يقال ايضا هو ما لا تحتاج المِهيّة في اتصافها به الى علة مغايرة لذاتها فان السواد لون لذاته لا بشيى آخر يجعله لونا وهذه خاصة اضافية لان لوازم المِهيّة كذلك فان الثلاثة فرد في حد ذاته لا بشيى آخر يجعلها متصفة بالفردية هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع و ما حققه السيد الشريف في حاشيته . و ذكر في العضدي ان الذاتي ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه . و قال السيد الشريف في حاشيته مأخذه هو ما قيل من ان الجزء لا يمكن توهم ارتفاعه مع بقاء المِهيّة بخلاف اللازم اذ قد يتصور ارتفاعه مع بقائها فمعناه ان الذاتي محمول لا يمكن ان يتصور كون الذات مفهوما حاصلا فى العقل بالكنه و لا يكون هو بعد حاصلا فيه و هذا التعريف يتناول نفس المِهيّة اذ يستحيل تصور ثبوتها عقلا قبل ثبوتها فيه و الجزء المحمول اذ يمتنع تصور ثبوت الذات فى العقل و هو معنى كونه مفهوما قبل ثبوتها فيه اى مع ارتفاعه عنه ثم قال صاحب العضدي و قد يعرف الذاتي بانه غير معل . قال المحقق التفتازاني اى ثبوتها للذات لا يكون لعله لانه اما نفس الذات او الجزء المتقدم بخلاف العرضي فانه ان كان عرضا ذاتيا اوليا يعمل بالذات لا بحالة كزوجية الاربعة و الا فبالوسائط كالضحك للانسان لتعجبه و ما يقال انه ان كان لازما بينا يعمل بالذات و الا فبالوسائط انما يصح لو اريد العلة فى التصديق و لو اريد ذلك انتقض باللوازم البينة فان التصديق بثبوتها للملزومات لا يعمل بشيى اصلا نعم يشكل ما ذكرنا اطبق المنطقيون من ان حمل الاجناس العالية على الانواع انما هو بواسطة المتوسطات و حمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا ان الجسمانية للانسان معللة بحيوانيته انتهى و مرجع هذا التعريف الى ما مر سابقا من ان الذاتي ما لا يحتاج الى علة خارجة عن علة الذات كما لا يخفى . ثم قال صاحب العضدي و قد يعرف الذاتي بالترتيب العقلي و هو الذي يتقدم على الذات فى التعقل انتهى و ذلك لانها فى الوجود واحد لا اثنينية اصلا فلا تقدم و هذا

التفسير مختص بجزء المهيئة والاولان يعلمان نفس المهيئة ايضا وحقيقة التعريفين الاخيرين يرجع الى الاول وهو ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه لان عدم تعليل الذاتي مبني على انه لا يمكن فهم الذات قبل فهمه بل بالعكس والتقدم في التعقل مستلزم لذلك وان لم يكن مبنيًا عليه كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشيته • ومنها في غير كتاب ايساغوجي قال شارح المطالع والسيد الشريف ما حاصله ان للذاتي معان آخر في غير كتاب ايساغوجي يقال عليها بالاشتراك وهي على كثرتها ترجع الى اربعة اقسام •

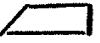

الاول ما يتعلق بالمحمول وهو اربعة الاول المحمول الذي يمتنع انفكاكه عن الشيء و يندرج فيه الذاتيات و لوازم المهيئة بيّنة كانت او غير بيّنة و لوازم الوجود كالسواد للجبشي والثاني الذي يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء و يندرج فيه الثلثة الاول فقط فهو اخص من الاول والثالث ما يمتنع رفعه عن المهيئة بالمعنى المذكور سابقا في خواص الذاتيات فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البيّنة بالمعنى الاعم فهو اخص من الثاني فان من المعلوم ان ما يمتنع رفعه عن المهيئة في الذهن بل يجب اثباته لها عند تصورهما كان الحكم بينهما من قبيل الاوليات فلا بد ان يمتنع انفكاكه عنها في نفس الامر والارتفاع الوثوق عن البد يهيات وليس كلما يمتنع انفكاكه عن ماهية الشيء يجب ان يمتنع رفعه عنها في المذهب لجواز ان لا يكون ذلك الامتناع معلوما لنا كما في تساوي الزوايا الثلث لقائمتين في المثلث والرابع ما يجب اثباته للمهيئة وقد عرفت معناه ايضا فهو يختص بالذاتيات و اللوازم البيّنة بالمعنى اخص فكل من هذه الثلثة الاخيرة اخص مما قبله • والثاني ما يتعلق بالمحمول وهو ثمانية الاول ان يكون الموضوع مستحقا للموضوعية كقولنا الانسان كاتب فيقال له حمل ذاتي وللمقابلته حمل عرضي والثاني ان يكون المحمول اعم من الموضوع و بارائه الحمل العرضي فالمحمول في مثل قولنا الكاتب بالفعل الانسان ذاتي بهذا المعنى عرضي بالمعنى الاول لان الوصف وان كان اخص ليس مستحقا ان يكون موضوعا للذاتي والثالث ان يكون المحمول حاصلا بالحقيقة اي محمولا عليه بالمواطاة والاشتقاق حمل عرضي ومنهم من فسر الحاصل للموضوع بالحقيقة بما يكون قائما به حقيقة سواء كان حاصلا له بمقتضى طبعه او لقاسر كقولنا الحجر متحرك الى تحت او الى فوق و ما ليس كذلك فحملة عرضي كقولنا جالس السفينة متحرك فان الحركة ليست قائمة به حقيقة بل بالسفينة وهذا اشهر استعمالا حيث يقال للساكن في السفينة المتحركة انه متحرك بالعرض لا بالذات والرابع ان يحصل لموضوعه باقتضاء طبعه كقولنا الحجر متحرك الى اسفل و ما ليس باقتضاء طبع الموضوع عرضي والخامس ان يكون دائم الثبوت للموضوع و ما لا يدوم عرضي السادس ان يحصل لموضوعه بلا واسطة وفي مقابله العرضي والسابع ان يكون مقوما لموضوعه وعكسه عرضي والثامن ان يلحق بالامر اخص ويسمى في كتاب البرهان عرضا ذاتيا سواء كان لاحقا بلا واسطة او بواسطة امر مسار و ما يلحق بالامر اخص او الاعم عرضي وقد سبق

ذات الجنب • ذات الصدر • ذات الكبد (٥٥٥) ذات الرئة • ذو الزنقة • ذو العقل

في المقدمة في مبحث الموضوع • اعلم ان حمل الواحد قد يكون ذاتيا باعتبار وعرضيا باعتبار آخر فتأمل
في الاقسام الثمانية وكيفية اجتماعها وافتراقها • والثالث ما يتعلق بالسبب فيقال لا يجاب السبب
للمسبب انه ذاتي اذا ترتب عليه دائما كالغصم للموت او كثيرا كشرب السقمونيا للإسهال وعرضي ان
كان الترتيب اقلها كلعان البرق للعتور على المطر • والرابع ما يتعلق بالوجود فالموجود ان كان قائما بذاته
يقال انه موجود بذاته كالجواهر وان كان قائما بغيره يقال انه موجود بالعرض كالعرض •

ذات الجنب عند الاطباء ورم حار مؤلم في نواحي الصدر اما في العضلات الباطنة او في الحجاب
المستبطن اي الداخل او الحجاب الحاجز بين آلات الغذاء وآلات التنفس او في العضلات الخارجة
الظاهرة او الحجاب الخارج بمشاركة الجلد او بغير مشاركته واهول هذا الورم ما كان في الحجاب
الحاجز نفسه و يسمى ذات الجنب الخالص هذا عند الشيخ فانه لم يفرق بينها وبين الشومة والبرسام
فهي الفاظ مترادفة عنده • وقال السمرقندي ان البرسام هو الورم العارض للحجاب الذي بين الكبد
والمعدة وهو حجاب يحول عارضا بينها يتصل بالحجاب الحاجز والشومة هو الورم العارض في الاضلاع
الخلف وذات الجنب الخالص هو الورم العارض للغشاء المستبطن للاضلاع والحجاب الحاجز اما
في الجانب الايمن والايسر كذا في الاقسائي • وفي بحر الجواهر ذات الجنب ورم حار مؤلم في نواحي
الصدر فان كان في عضل الصدر وخصوصا الداخلة او في حجاب الاضلاع من داخل يسمى شومة وان كان
في الغشاء المستبطن للصدر يسمى برساما وان كان في الحجاب الحاجز يسمى ذات الجنب باسم العام •
ذات الصدر عندهم هي ورم يحدث في الحجاب القاسم للصدر بنصفين في الجانب الموضوع
على البطن وان كان في الجانب الموضوع على القفاه يسمى ذات العرض وصاحب زخيدة گفته
كه ذات الصدر كرد آمدن ريم است در فضاء سينه •

ذات الكبد عندهم هي ورم يحدث في الكبد لمواد حارة او باردة تنصب وتورمها •

ذات الرئة عندهم هي ورم في الرئة كذا في بحر الجواهر وفي الاقسائي هي ورم حار في الرئة •
ذو الزنقة عند المهندسين شكل من الاشكال المنحرفة وهو ما يكون فيه ضلعان متوازيان وآخران غير
متوازيين يكون احدهما عمودا على المتوازيين هكذا  ذو الزنقتين عندهم شكل منحرف لا يكون
احد الضلعين الغير المتوازيين عمودا على المتوازيين هكذا  كذا ذكر المولي سيد عصمة الله
في شرح خلاصة الحساب وقال الزنقة الانحراف ولم يبين انه بالفاء او القاف واني لم اجد بالفاء في
كتب اللغة التي عندي وانا وجدت في الصراح بالقاف لكنه لم يذكره بمعنى الانحراف بل بمعنى
كونه تنك والله اعلم بحقيقة الحال والظاهر انه بالقاف •

ذو العقل نزد موفيه آنكه خلق را ظاهر بيند وحق را باطن وحق نزد او آئينه خلق باشد

أثيئة پنهان گردد بصورتی که ظاهر بود در آئینه و این احتجاب مطلق بمعنی است • شعر • خلق پیدا بیند و حق را نهان • اینچنین بینند یعنی عاقلان • ذو العین و ذو العقل آنکه خلق را و حق را باید بگری می بیند و ذو العین آنکه حق را ظاهر بیند و خلق را آئینه حق داند کذا فی کشف اللغات • و فی الامطلاحات ذو العین هو الذي يرى الحق ظاهراً و الخلق باطناً فيكون الخلق عنده مرآة الحق لظهور الحق عنده و اختفاء الخلق فيه اختفاء المرآة بالصورة • و ذو العقل و العین هو الذي يرى الحق فی الخلق و الخلق فی الحق و لا يحتاج باحد هما عن الآخر بل يرى الوجود الواحد بعينه حقاً من وجه خلقاً من وجهه فلا يحتاج بالكثرة عن شهود الوجه الواحد الاحد بذاته و لاتزاحم فی شهوده كثرة الظاهر احدية الذات التي تتجلى انتهى •

فصل الياء • الذكاء بالفتح كالسواء سرعة الفطنة كذا فی القاموس و عرف بشدة قوة للنفس معدة لاكتساب الآراء اي العلوم التصورية و التصديقية و هذه القوة تسمى بالذهن • وجوده تهيوها لتصور ما يرد عليها من الغير تسمى بالفطنة • و الغبارة عدم الفطنة عما من شأنه الفطنة فمقابل الغبي الفطن كذا فی المطول فی بحث البلاغة • قال الجليلي ما حاصله انه على هذا الذكاء اعم من الفطنة انتهى • اقول بيانه ان الذهن قوة للنفس تهيوها لاكتساب العلوم اي لتحصيلها بالنظر و غيره فان لاكتساب اعم من النظر و الاستدلال كما يجيى في موضعه و العلم اعم من ان يكون تصور مراد المتكلم من كلامه اي فهم معناه و ادراكه المعبر عنه بقوله لتصور ما يرد عليه من الغير و ان يكون غير ذلك فشدّة هذه القوة وجودتها هي الذكاء ثم شدة هذه القوة وجودتها لتصور ما يرد عليه من الغير اي شدتها لتهيو النفس بهذا العلم الخاص اي العلم بمراد المتكلم هي الفطنة فهي اخص من الذكاء لانها قسم منها • قيل هذا بحسب اللغة و اما بحسب الاصطلاح فقد تستعمل الذكاء فی الفطنة يقال رجل ذكي و يريدون به المبالغة في فطنته فعلى هذا مقابل الغبي يكون الذكي انتهى • فمعنى رجل ذكي رجل شديد الفطنة قد بلغ في الفطنة النهاية • و فی الاطول ههنا سؤال مشهور و هو ان الذكاء يجمع اكتساب الراي فكيف يكون معداً له و اجيب بان المعد بمعنى المهيى لا بمعنى المعد الاصطلاحى قال و نحن نقول يجوز ان يكون بمعنى المعد اصطلاحاً ولا نعلم ان شدة القوة تجماع اكتساب الراي بل حين حصول الاكتساب تفتر القوة • و قد يفسر الذكاء بملكة سرعة انتاج القضايا و سهولة اخراج النتائج بواسطة كثرة مزاولة المقدمات المنتجة كالبرق اللمع فلا يشتمل ملكة اكتساب الآراء التصورية و سرعة الانتاج و سهولة الاستخراج النظر يتبين فيكون اخص من التفسير الاول بمرتبتين انتهى كلام الاطول في بحث التشبيه •

* باب الرأء المهملة *

فصل الألف • المرجئة اسم فرقة من كبار الفرق الاسلامية لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها و عن الاعتقاد من ارجأ اي اخر و منه ارجئه و اخاه اي امهله و اخره

أولاًهم يقولون لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي أن لا يهمل لفظ المرجية • و فرقم خمس اليونانية و العبيدية و الفسانية و الثوبانية و الثومنية كذا في شرح المواقف وتحقيق كل في موضعه •

الردء بالكسر وسكون الدال المهملة في الأصل الناصر وشرعا الذين يخدمون المقاتلين في الجهاد وقيل هم الذين وقفوا على مكان حتى اذا ترك المقاتلون القتال قاتلوا كذا في جامع الرموز والبرجندي في كتاب الجهاد •

فصل الباء الموحدة * الرب بالفتح اسم من أسماء الله تعالى • والربوبية عند الصوفية اسم للمرتبة المقتضية لاسماء التي تطلب الموجودات فدخل تحتها العليم والسميع والبصير والقيوم والمريد والملك ونحو ذلك فان العليم يقتضى المعلوم والمريد يطلب المراد والقادر المقدور • اعلم ان الاسماء التي تحت اسم الرب هي الاسماء المشتركة بينه وبين خلقه كالعليم تقول يعلم نفسه وخلقه وكذا الاسماء المختصة بالخلق كالقادر تقول خلق الموجودات ولا تقول خلق نفسه وهذه الاسماء اي المختصة بالخلق تسمى اسماء فعلية والفرق بين اسمه الملك والرب ان الملك اسم لمرتبة تحتها الاسماء الفعلية والرب اسم لمرتبة تحتها الاسماء المختصة والمشاركة والفرق بينه وبين الرحمن ان الرحمن اسم لمرتبة اختصت بجميع الاوصاف العلية الالهية سواء انفردت الذات به كالعظيم والفرد او حصل الاشتراك كالعليم او اختصت بالمخلوقات كالخالق والرازق والفرق بينه وبين الله ان الله اسم لمرتبة ذاتية جامعة لكفائى الموجودات علويها وسفليها فدخل الرحمن تحت حيطه اسم الله والرب تحت الرحمن والملك تحت الرب فكانت الربوبية عرشا اي مظهرا ظهر فيها وبها الرحمن الى الموجودات ثم للربوبية تجليات معنوي وصوري فالمعنوي ظهوره في اسمائه وصفاته على ما اقتضاه القانون التشبيهي من انواع الكمالات والمصوري ظهوره في مخلوقاته على ما اقتضاه القانون الخلقى التشبيهي وما حواه المخلوق من انواع النقص فاذا ظهر سبحانه في خلق من مخلوقاته على ما استحقه ذلك المظهر من التشبيه فانه على ما هو له من التفريه كذا في الانسان الكامل • وفي الاصطلاحات الصوفية الرب اسم للحق عز اسمه باعتبار نسبة الذات الى الموجودات العينية ارواحا كانت او اجسادا فان نسبة الذات الى الاعيان الثابتة هي منشأ الاسماء الالهية كالقادر والمريد ونسبتها الى الاكوان الخارجية هي منشأ الاسماء الربوبية كالرازق والحفيظ فالرب اسم خاص يقتضي وجوب المربوب وتحقيقه والاله يقتضي ثبوت المألوه وتعيينه وكل ما ظهر من الاكوان فهو صورة اسم رباني يرى به الحق وبه يأخذ وبه يفعل ما يفعل واليه يرجع فيما يحتاج اليه وهو المعطي اياه ما يطلبه منه • رب الارباب هو الحق باعتبار الاسم الاعظم والتعيين الاول الذي هو منشأ جميع الاسماء و غاية الغايات اليه تتوجه الرغبات كلها وهو الحاوي لجميع المطالب النسبية واليه الاشارة بقوله وان الى ربك المنتهى لانه

عليه الصلوة والسلام مظهر التعيين الأول فالربوبية المختصة به في هذه الربوبية العظمى انتهى • والرب مطلقا لا يطلق الا عليه تعالى وعلى غيره بالاضافة نحورب الدار مثلا كذا في البيضاوي •

الرب بالضم واحد الربوب وهي عند الاطباء ان يؤخذ ماء الشئ من النباتات والثمرات بان يغلى بالماء او بان يدق ويعصر ثم يصفى ويغلى بالطبخ او بالشمس كذا في بحر الجواهر •

الرباني بالفتح وتشديد الموحدة قيل سرياني الا انه لم يوجد في كلامهم وقيل منسوب الى الربان كالتبان • وقيل الى الرب الذي هو انشاء الشئ حالا فحالا الى الحد التام ولا يقال مطلقا الا عليه تعالى فالالف والنون فيه كما في الربان للمبالغة • وفي المعالم انه الفقيه • وقيل الفقيه المعلم • وقال ابن الاثير العالم الراسخ في العلم والدين وقيل العالم العامل كذا في جامع الرموز في الخطبة •

الترتيب بالتمثناة الفوقانية في اللغة جعل كل شئ في مرتبته وبعبارة اخرى وضع كل شئ في مرتبته والمعنى ان الترتيب بين الاشياء وضع كل شئ منها في مرتبة له عند المرتب فيشتمل الفكر الفاسد وفيه اشارة الى انه لابد في الترتيب من اعتبار المرتب تلك المرتبة فلو وضع شيئا منها في مرتبته ولم يلاحظها لا يكون ترتيبا • قيل الضمير اما ان يرجع الى كل او الى شئ وعلى التقديرين يفسد المعنى اذ الترتيب ليس وضع كل شئ في مرتبة كل شئ ولا في مرتبة شئ ما وقد تحير الناظرين في حله • والجواب انه ذكر الرضي في بحث المعرفة ان الضمير راجع الى النكرة المذكورة التي لا يحكم سابقا عليها معرفة لصيرورته معهودا به فيختار ان الضمير راجع الى كل شئ والمعنى وضع كل شئ من الاشياء في مرتبة كل شئ يتعلق به الوضع ولا شك ان الاوضاع متعددة بحسب تعدد الاشياء ولكل واحد منها مرتبة مختصة به عند الوضع ليس لغيره فاندفع المحذور وصار مآل المعنى ما في التاج الترتيب نهان جيزيرا پس جيزى ديگر و الاظهر ان يقال وضع شئ بعد شئ الا انه زاد لفظ كل اشارة الى ان الترتيب اللغوي انما يتحقق اذا وضع كل شئ منها في موضعه حتى لو انتفى في شئ منها انتفى الترتيب • فاندفع ما قيل ان هذا التعريف يقتضى الترتيب بحسب تعدد الاشياء الموضوعة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في تعريف الفكر في مبحث ليس الكل من كل من التصور والتصديق بديهيا ولا نظريا • وفي الاعطاح كما وقع في شرح الشمسية جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض بالتقديم والتأخير وذكر احمد جند في حاشيته ان هذا المعنى عرفي اذ في كونه من مصطلحات العلوم تردد انتهى • وفي التعريف اشارة الى بقاء تعدد ها حال الترتيب فاذا جعل الماء الذي في الانائين في اداء واحد لا يكون ذلك ترتيبا ولذلك لا يكون التركيب من الاجزاء المحمولة عند من قال بوجود الكلي في الخارج ترتيبا وقولهم بحيث يطلق عليها اسم الواحد اى يطلق عليها هذا الاسم بوجه ما لا من كل وجه اذ لا يتصور ذلك في الاشياء الكثيرة اذ لا تعرض لها الوحدة باعتبار ذاتها لانها •

بهذا الاعتبار معروضة للكثرة وانما تعرض لها الوحدة باعتبار عروض الهيئة الوحدانية لها والوحدة من كل وجه انما تعرض للبسيط من كل وجه ولئن تصور ذلك فليس بواجب في الترتيب سواء كان ذلك المجموع واحدا حقيقيا بان يصير بحيث لا يبقى بين الاجزاء تمايز في الوجود او غير حقيقي بل اعتباريا بان لا تصير هذه الهيئـة وقولهم و يكون لبعضها الح اي بحيث يمكن الاشارة حـا او عقلا الى كل واحد من الاجزاء بانه اين هو من صاحبه يخرج الواحد الحقيقي من التعريف اذ الظاهر ان الضمير في بعضها راجع الى الاشياء المجعلـة بالـهيئـة المذكورة و الاشياء المجعلـة بحيث يطلق عليها الواحد الحقيقي لا تكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير بعد الجعل كذلك وهو ظاهر و الى هذا ذهب السيد الشريف و قال و احتـرز به عن مثل ترتيب الادوية • ثم الترتيب اخـص مفهوما من التأليف اذ لم يعتبر في التأليف نسبة بعض الاجزاء الى بعض بالتقديم والتأخير بل اكتفي فيه بالجزء الاول من مفهوم الترتيب و العقل اذا لاحظـه جوز تحققه في شيـي بدون المقيد من غير عكس و كذا اخـص منه صدقا اذ قد يوجد التأليف بين اشياء لا وضع لها اصلا لا حسا ولا عقلا بان لا تكون هي قابلة للاشارة الحسية ولا العقلية كما اذا لوحظت دفعة مفهومات اعتبارية على هيئة وحدانية هذا • وقيل الضمير في بعضها راجع الى ذات الاشياء المتعددة من غير اعتبار وصف المجعلـة المذكورة معها والمعنى و يكون لبعض تلك الاشياء نسبة الى البعض بالتقديم والتأخير اما حين حدوث تعلق المجعلـة المذكورة لها فقط او بعده ايضا و ظن هذا القائل ان الاشياء لتعددتها متميزة بالوجود لا محالة فيكون لها وضع حين حدوث تعلق المجعلـة لها البتة فكل تأليف ترتيب وبالعكس فهما متساويان صدقا • ورد بانه ليس من لوازم التمايز في الوجود بوجه ما حين حدوث تعلق المجعلـة لها قبول الاشارة الحسية او العقلية لتوقف قبول الاشارة على ملاحظة تلك الاشياء تفصيلا لتمايز تلك الاشياء في الوجود العقلي تفصيلا اذ الاجمالي لا يكفي لقبولها فيجوز ان لا تكون الاشياء المتميزة بالوجود الاجمالي متميزة بالوجود التفصيلي حين حدوث تعلق المجعلـة بها فلا يكون لها وضع كالمفـهومات الاعتبارية الملحوظة دفعة على هيئة وحدانية حين اطلاق الالفاظ الموضوعـة بازائها وهذه الملحوظية الدفعية هي المجعلـة و حين حدوث تعلق هذه المجعلـة باجزاء تلك المفـهومات وان كانت تلك الاجزاء مـجعلـة في العقل لوجوب سبق العلم بالوضع الا ان تحققها فيه كان بطريق الاجمال على وجه لا يمكن للعقل على هذا الوجه ان يشير الى كل منها باين هو من صاحبه هذا • نعم التأليف الواقع في امور تعلق بها نظر لا يمكن بدون الترتيب لانه تأليف المبادي بحسب حركة الذهن فلا بد ان يقع بعضها في اول الحركة و البعض في آخرها • وبالجملـة فالمراد بقابلية الاشياء للاشارة الحسية او العقلية هو الاستعداد القريب فقط كما هو الاظهر لا مطلق الاستعداد قريبا كان او بعيدا كما ظن هذا البعض هذا كله اذا اخذ الترتيب والتأليف مطلقين و اما اذا اخذا معيـنين فالترتيب المعين يستلزم التأليف المعين من غير عكس

فإن خصوص التأليف لخصوص المادة فقط وخصوص الترتيب باعتبار خصوص المادة والصورة معا بالتأليف من ا ب ج مع تعيينه يمكن ان يقع على هذا الترتيب المعين وان يقع على ترتيبات الست الممكنة فيها فهذا التأليف اعم من كل واحد من تلك الترتيبات ولا يستلزم شيئا منها بل يستلزم واحدا منها لابعينه اذا كان لتلك الامور وضع حمي او عقلي هذا كله خلاصة ما في حواشي شرح المطالع و شرح الشمسية قال احمد جند هذا الذي ذكره معنى الترتيب المطلق ومعنى ترتيب الكتاب لغة وضع اجزائه في مواقعها و عرفا جعل اجزائه بحيث يطلق عليها اسم الواحد على قياس ما عرفت في الترتيب المطلق ثم الترتيب في اصطلاح اهل البديع هو ان يورد اوصاف الموصوف بها على ترتيبها في الخلقة الطبيعية ولا يدخل فيها وصفا زائدا ومثله عبد الباقي اليميني بقوله تعالى والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم ثم لتكونوا شيوخا وبقوله تعالى فكذبوه فعقروها الآية كذا في الاتقان في نوع بديع القران •

الرواتب جمع راتبة وهي السنن التابعة للفرائض على المشهور • وقيل انها الموقته بوقت مخصوص فالعيد والاضحى والتراويم راتبة على الثاني لا على الاول كذا في شرح المنهاج في باب صلوة النفل •
مرتبة الانسان الكامل عبارة عن جميع المراتب الالهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية و مراتب الطبيعة الى آخر تنزلات الوجود وتسمى المرتبة العمائية ايضا فهي مضاحية للمرتبة الالهية ولا فرق بينهما الا بالربوبية والمربوبية ولذلك صار خليفة الله تعالى كذا في الجرجاني •

المرتبة الاحدية هي ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط ان لا يكون معها شئى فهو المرتبة المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها ويسمى جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء ايضا كذا في الجرجاني •
المرتبة الالهية ما اذا اخذت حقيقة الوجود بشرط شئى فاما ان يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليتها و جزئيتها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية ومقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الايصال لمظاهر الاسماء التي هي الاعيان والحقائق الى كمالاتها المناسبة الاستعداداتها في الخارج تسمى مرتبة الربوبية و اذا اخذت بشرط كليات الاشياء تسمى مرتبة الاسم الرحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء و ام الكتاب والقلم الاعلى و اذا اخذت بشرط ان تكون الكليات فيها جزئيات منفصلة ثابتة من غير احتجابها عن كلياتها فهي مرتبة الاسم الرحيم رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر و هو اللوح المحفوظ والكتاب المبين و اذا اخذت بشرط ان تكون الصور المفصلة جزئيات متغيرة فهي مرتبة الاسم الماحي والمثبت والمحيي رب النفس المنطبقة في الجسم الكلي المسماة بلوح المحو والاثبات و اذا اخذت بشرط ان تكون قابلة للصور النوعية الروحانية والجسمانية فهي مرتبة الاسم القابل رب الهوى الكلية المشار اليها بالكتاب المسطور والرق المنشور و اذا اخذت بشرط الصور

المضيقية المعينية فهي مرتبة الهم المصور رب عالم الخيال المطلق والمفيدة وإذا اخذت بشرط الصور المضيقية الشهادية فهي مرتبة الاسم الظاهر المطلق والآخري رب عالم الملك كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

الرُسُوب بضم الراء والسين المهملة في اللغة استقرار الاجزاء الغليظة من المائعات في أسفلها كما في بحر الجواهر والاقسرائي • وقيل هو كل ما يرسب في قعر الاناء من الثفل كما في شرح القانونية •

وعند الاطباء كل جوهر اغلظ قواما من مائية البول متميز عنها وان تعلق في الوسط او طفا فالجوهر جنس ويراد به ما يكون خارجا مع البول لا ما يكون جزءا منه والا لما وجد بدونه وقولهم اغلظ قواما من مائية البول احتراز عن الريح المخالطة للمائية والزبد وقولهم متميز عنها اي في الحس احتراز عن الجواهر المغيدة للبول اللون والقوام وآيراد لفظ كل لتسهيل فهم المبتدئ لثمة يتوهم التخصيص بفرد دون فرد وقولهم وان تعلق الخ تنبيه على ان بين المعنيين اي اللغوي والاصطلاحي عموما من وجه لصدقهما على الرسوب الراسب من البول وصدق اللغوي فقط على ما يرسب من الثفل في غير البول وصدق الاصطلاحي فقط على المتعلق والغمام وعلى ان اقسام الرسوب ثلاثة لانه ان وجد في اسفل القارورة يسمى رسوبا راسبا وان وجد في وسطها يسمى رسوبا متعلقا وان وجد فوقها يسمى غماما وسحابا ورسوبا طائيا • قيل انما يطلق الرسوب على الغمام والمتعلق لان من شأن الرسوب ان يرسب في الاسفل وانما يطفو ويتعلق اذ امنع منه مانع فلو جرد هذه الصفة فيه بالقوة قيل له رسوب وايضا ينقسم الرسوب الى طبيعي وسمى رسوبا محمودا وخافلا والى غير طبيعي وسمى رسوبا رديا اما الطبيعي فهو الدال على النضج وهو الاملس الابيض المتشابه الاجزاء المحتج ابي المتصل الاجزاء وافضل اقسام الطبيعي الراسب ثم المتعلق ثم الغمام وغير الطبيعي بخلافه وافضل اقسامه الغمام ثم المتعلق ثم الراسب وهو اقسام اذ الرسوب الردي اما ان يكون من الاعضاء او من الرطوبات اذ ليس في البدن جسم منه يكون رسوب غيرها فان كان من الاعضاء فاما ان يكون من الاعضاء الاملية وسمى خراطيا او لا يكون وحينئذ اما ان تكون فيه دهنية وسمى دسما او لا تكون وسمى لحييا والخراطي اما ان يكون من ظاهر العضو او من باطنه فان كان الاول وسمى قشوريا وان كان الثاني فان كان ذلك المنفصل اجزاء كبيرا عراضا بيضاء او حمراء وسمى صفائحيا فالابيض من المثانة والاحمر من الكلية او الكبد وان لم يكن اجزاء كبيرا عراضا فان كان احمر وسمى كرسنيا وان لم يكن احمر وسمى فضاليا والكائن من الرطوبات منه الاسود ومنه الاشقر ومنه الكمد • وفي القانونية الرسوب الردي ينقسم الى خراطبي وهو المشبه بالقشور ودشيشي وهو المشبه بالزرنيخ الاحمر وسمى سويقا ايضا وسمى ودسي ومدبي ومخاطبي وشعري ورملي ورمادي وعلقي وحموي وخميري اي المشبه بقطع الصخر المنقوع والتفصيل يطلب من كتب الطب •

... الرطوبة ضد اليبوسة وهما كهيئتين ملموستان بديويتان وما فكر في تعريفهما اما لوازما او تعريفا

لأنه . قال الامام الرازي الرطوبة سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه اي كيفية تقتضي تلك السهولة هي البلة . لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكن العمل ارطب من الماء لانه لشد التصاقا من الماء وكذا الحال في الدهن مع ان كونها ارطب من الماء باطل . لانقول العمل وان كان الصق من الماء الا انه منفصل بعصر وكذا الدهن وايضا نحن لانفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يكون الشد التصاقا ارطب بل انما فسرناه بسهولة الالتصاق . وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوي القريب وسهولة تركه اي للتشكل بعد قبوله اياه ورد بانف يرد عليه مامر اذ التشكل ان كان للرطوبة فما يكون ادم شكلا يكون ارطب كالعسل فانه ادم شكلا بالنسبة الى الماء وايضا يلزم على هذا ان يكون الهواء ارطب من الماء لانه ارق قواما واقبل للتشكلات وتركها . واتفقوا اي جمهورهم على ان خلط الرطب باليابس يفيد الاستمسك كما انه يفيد الرطب استمسكا من السيال فيجب على تقدير كون الهواء ارطب ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب استمسكا من التفرق ويفيد التراب الهواء استمسكا من السيال وكلاهما باطل . وهنا اباحت الاول زعم البعض ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيت فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالذات والاختلاف بسبب اختلاف اليايس بالرطب . قال الامام الرازي كلا القولين مختل والثاني هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنا فيهما كالحمرة بين السواد والبياض ولا توجد والحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه والثالث في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلية القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل لاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة بعلية زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المحتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلأ صرفا واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فلا يظن انها محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في بعض الاسطوانات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول التشكل غير محسوسة و بمعنى الالتصاق محسوسة هكذا يحتفاد من شرح المواقف و شرح الطوالع والاربع الرطب كما يقال على مامر كذلك يقال على معنى اخر في بحر الجواهر الرطب بفتحين يقال لما يقبل الاتصال والانفصال والتشكل بسهولة بحيث لا يظهر فيه مانعة عن ذلك كما يقال ان الهواء رطب و لما هو بطبعه متماسك لكنه بادن في سبب يصير قابلا لذلك بسهولة كقولنا للماء انه رطب ولما يكون الغالب فيه الاستطس الرطب كما يقال للشحم انه رطب ولما يكون ما يتكون عنه الاعضاء

رطباً كما يقال للبلمغ و الدم انهما رطبان ولما اذا اورد على البدن وانفعل عن حرارته اثنفيه رطوبة زائدة على التي له كقولنا ان كذا من الادوية رطب ويسمى رطباً بالقوة ايضاً ولما تخالطه رطوبات كثيرة كقولنا ان هواء الغذاء رطب ولما هو اميل عن التوسط الى جهة الرطوبة كقولنا الاناث ارطب من الذكور ولما اعطي مزاجاً هو اكثر رطوبة مما ينبغي ان يكون له بحسب نوعه او منفه او شخصه كقولنا فلان رطب المزاج ولما هو سريع الاستحالة الى الرطوبة كقولنا للغذاء القفه انه رطب وكذلك فانهم الحال في اليابس انتهى • وقد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ البلة ايضاً في فصل اللام من باب الباء الموحدة •

الرطوبة الغريزية بالغين المعجمة هي جسم رطب سيال نسبتها الى الحرارة الغريزية كنسبة الدهن الى السراج •

الرطوبة الفضلية هي الرطوبة التي لا تمتزج بباقي العناصر امتزاجاً تاماً فهذه الرطوبة غريبة فضلية بالنسبة الى الاجزاء الغذائية او الدوائية غير داخلية في حقيقتها بل خارجة عنها وان كانت داخلية في حقيقة ذلك الجسم وهذه مكتسبة من الماء ليست طبيعية ولا مستحكمة في المزاج ولذلك ينسب الزنجبيل الى اليابس • قال بعض الافاضل انه اذا قيل شئ من الثمار والبقول والحبوب انه فيه رطوبة فضلية فمعناه ان بعض ما جذبه من الرطوبة ليغذيها لم ينضج بعد كذا في بحر الجواهر •

رطوبات البدن منها اولية ومنها ثانوية فالاولى الاخلاط كما في شرح القانونية • وفي بحر الجواهر فالاولى هي الاخلاط المكمودة والثانية قسماً فضول وهي الاخلاط المدمومة وغير فضول وهي اربعة اصناف الاولى المحصورة في تجاريف اطراف العروق الشعرية الساقية للاعضاء والثانية المنبثة في العروق الصغار المجاورة للاعضاء الاصلية بمنزلة الطل وهي مستعدة لان تستحيل غذاء عند فقد ان البدن الغذاء وان تبلها اذا جفها سبب من حركة وغيرها والثالثة القريبة العهد بالانعقاد المستحيل الى جوهر الاعضاء بالمزاج والشبه لا بالقوام التام والرابعة الرطوبة المداخلة للاعضاء الاصلية منذ ابتداء الخلقة الحافظة لاتصال اجزائها وتقال لهذه الرطوبات رطوبات اصلية •

رطوبات العين منها الرطوبة الزجاجية وهي رطوبة صافية غليظة القوام بيضاء تضرب الى قليل حمرة مثل الزجاج الذائب ولذا سميت بالزجاجية • ومنها الرطوبة الجليدية وهي رطوبة وسطية من رطوبات العين سميت بها لجمودها وصفائها • ومنها الرطوبة البهية وهي رطوبة شبيهة ببياض البيض لونا وقواماً ولذا سميت بها وتفاصيلها تطلب من كتب علم التشريح •

الرقبة بفتح الراء والقاف وهي ذات مرقوق سواء كان مؤمناً او كافراً ذكراً او انثى كبيراً او صغيراً كذا في جامع الرموز في فصل الظهار والرقبة في الاصل بمعنى العنق ثم استعمل في ذات الانسان تسمية الكل باسم اشرف اجزائه كما في لفظ الرأس والوجه والعنق وامثالها فانها تطلق ويراد به ذات الانسان

والاصل فيها ان الجزء الذي لا يبقى الانسان بدونه يطلق على كل الانسان وتراد به ذات الانسان ولهذا الاصل لا تطلق اليد والرجل وامثالها على الانسان ولا يراد بها ثم خص لفظ الرقبة فى المرقوق كما في قوله تعالى تحرير رقبة هكذا في حواشى الهداية •

الرقبى بالضم اسم من المراقبة وهي ان تعطي انسانا ملكا وتقول ان متّ فهو لك و ان متّ فهو لي كما في المبسوط والصحاح وغيرهما وهو الصواب وكونهما من الاقارب لم يقل به احد كما في المغرب وشريعة هي ان تقول لشخص داري لك رقبى ففسره الطرفان وقالا ان متّ قبلك فهي لك كناية عن قولك ان متّ قبلي فهي لي وانما لم يصرح به احترازا عن ساحة ذكر مراقبة موته وهي باطلة عندهما جائزة عنده فالرقبى اسم من المراقبة بالاتفاق كما في الكرمانى وغيره والخلاف في تفسيره بناء على انها متضمنة للشرطين فقلا انها تعليق بالخطر وهو انتظار موت الموهوب له فتكون باطلة وقال انها تمليك فى الحال والشرط وهو انتظار الواهب باطل فتكون صحيحة والاول هو الصحيح كما في المضمرات وغيره كذا في جامع الرموز في كتاب الهبة •

المراقبة هي عند اهل السلوك محاسبة القلب عن الرديّة • وقيل المراقبة ان تعلم ان الله تعالى على كل شئ قدير • وقيل حقيقة المراقبة ان تعبد الله كالك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك كما جاء فى الحديث في باب الصلوة • وقال بعض اهل الاشارات المراقبة على ضربين مراقبة العام ومراقبة الخاص فمراقبة العام من الله تعالى خوف ومراقبة الخاص من الله رجاء • سئل ابن عطاء ما افضل الطاعات قال مراقبة الحق على دوام الاوقات • وقيل علامة المراقبة ايثار ما آثره الله وتعظيم ما عظمه وتصغير ما صغره الله كذا في خلاصة السلوك • وفي اسرار الفاتحة المراقبة عبارة عن مراعاة السر بملاحظة الحق • وقال الخواص هي خلوص السر والعناية لله تعالى • وقال بعضهم هي خروج النفس عن حولها وقوتها متعرضا لنفحات لطفه ورضاه معترضا عما سواه مستغرقا في بحر هواه مشتاقا الى لقاءه وبدائتها صيانة الاعضاء والجوارح من المخالفات ونهايتها هي مراقبة الرقيب الحقيقي بالمشاهدات • وقال الواسطي رح افضل الطاعات حفظ الاوقات وهو ان لا يطالع العبد غير حده ولا يراقب غير ربه ولا يقارن غير ربه ومراقبة الخواطر عندهم قد سبقت في المقدمة في بيان علم السلوك والمراقبة عند اهل العروض هي كون الحرفين بحيث لا يجوز ثبوتها معا ولا سقوطهما معا بل يجب ان تسقط احدهما وتثبت الاخرى وذلك تقع بين ساكني سببين حقيقيين هما بين وتدين اولهما مقرون وثانيهما مفروق هكذا في عنوان الشرف وبعض الرسائل العروض العربي وفي جامع الصنائع المراقبة اجتماع سببين من شأنهما ان يسقط احدهما البته • وعند القراء كون الكلمتين بحيث يوقف على احدهما فحسب قال صاحب الاتفاق قد يجوزون الوقف على حرف وعلى غيره ويكون بين الوقفين مراقبة

على التضاد فاذا وقف على احدهما امتنع الوقف على الآخر كما اجاز الوقف على لاريب فانه لا يجيزه على فيه والذي يجيزه على فيه لا يجيزه على لاريب والوقف على ما يعلم تأويله الا الله بينه وبين الراسخون في العلم مراقبة • قال ابن الجزري و اول من نبه على المراقبة في الوقف ابو الفضل الرازي اخذه من المراقبة في العروض انتهى • والبعض يسميها معانقة ايضا •

التركيب بالكاف لغة الجمع و عرفا مرادف التأليف وهو جعل الاشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد و لا تعتبر في مفهومه النسبة بالتقديم والتأخير كما عرفت في لفظ الترتيب بخلاف التأليف فانه تعتبر فيه المناسبة بين الاجزاء لانه مأخوذ من اللفظة صرح بذلك السيد الشريف في حاشية الكشاف هكذا في شرح التهذيب لليزدي فالمركب على هذا هو مجموع الاشياء المتعددة المأخوذة بالحيثية المذكورة • وفي بعض كتب الصرف هذا معنى مطلق التركيب و اما التركيب في اصطلاح الصرفيين فهو جمع حرفين او حروف بحيث يطلق عليها اسم الكلمة انتهى فالمركب على هذا هو الكلمة التي فيها حرفان او اكثر و التركيب عند النحاة مقابل الافراد وكذا عند المنطقيين لكن بين الاصطلاحين فرقا يجيب بيانه في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء • اعلم ان النحاة قالوا ان كان بين جزئي المركب وهما اللفظان اسناداً سمي مركباً اسنادياً و جملة فان كان ما بينهما اسناداً اصلياً مقصوداً لذاته سمي كلاماً فالجملة اعم من الكلام و ان لم يكن بينهما اسناد فاما ان تكون بينهما نسبة تقييدية بان يكون احد الجزئين قيداً للآخر يسمى مركباً تقييدياً فان كان احدهما مضافاً والآخر مضافاً اليه سمي مركباً اضافياً و ان كان احدهما موصوفاً والآخر صفة سمي مركباً توصيفياً و اما المصادر والصفات مع فاعلها فانها في حكم المركبات التقييدية لكون اسنادها ايضاً غير تام و يجيب ما يؤكد هذا في بيان الاسناد التام و غير التام و اما ان لا تكون بينهما نسبة تقييدية ايضاً و يسمى مركباً غير تقييدي فالمركب الغير التقييدي ما ليس فيه نسبة اسنادية و لا تقييدية اصلاً لا في الحال و لا قبل التركيب فخرج تأبط شرا علماً اذ فيه نسبة قبل العلمية و كذا نحو عبد الله علماً بخلاف بخت نصر فان نصر قبل تركيبه مع بخت ايضاً علم فليست فيه نسبة اصلاً و المفهوم من الضوء شرح المصباح ان المركب التقييدي هو الترميفي حيث قال في تعريف الكلام التأليف اما على وجه التعداد خمسة عشر او الاضافة نحو غلام زيد او التقييد اعني التوصيف نحو الرجل الذاهب او غير ذلك انتهى ثم المركب الغير التقييدي اما ان يركب تركيباً به يصير في حكم الكلمة الواحدة معدوداً في الاسماء و لا الثاني فهو بزيد و منك و الاول ان تضمن الجزء الثاني منه حرفاً سواء كان حرف عطف نحو خمسة عشر فانه في الاصل خمسة و عشر او غيره كحرف الجر نحو بيت بيت اي بيت منته الى بيت او ملصق به يسمى مركباً تفضيئياً و ان لم يتضمن له شيء مركباً مزجياً و امتزاجياً و ذا المزاج ايضاً كما في شرح التسهيل و المزج و ان كان

مختوماً بويه كسيبويه و عمرويه يضمن مركبا صوتيا . وفي الفوائد الضيائية في بحث اسماء العدد قال خمسة عشر مركب امتزاجي . قال المولوي عصام الدين في حاشيته الصواب ان يقال هو مركب تضمني انتهى . اعلم ان نحو ضاربة وبصري وسيضرب ونحوها مما يعد لشدة الامتزاج كلمة واحدة عرفا ليس من المركب بل هو داخل في المفرد على الصحيح وان جعله البعض داخلا في المركب المزجي كما يجيى في لفظ المفرد فيصح ما قالوا من ان الموجود من اقسام المزجي هو المركب من اسين حقيقة كبعليبك فان بعلي اسم منم وبك اسم سلطان فركبا و جعلنا اسما واحدا و سمي به البلد الذي كانا فيه كذا في الفوائد الضيائية او حكما كسيبويه فان وية حكاية صوت غير موضوع لمعنى لكنه في حكم الاسم حيث اجري مجرى الاسماء المبنية وسيب اسم بني مع كلمة وية فجعلنا اسما واحدا و كذا عمرويه وسعدويه كذا في الصراح او من اسم وفعل نحو بخت نصر فان بخت معرب بوخت بمعنى الابن ونصر اسم منم و هو ماض من باب التفعيل هذا غاية جهدي في هذا المقام مستنبطا من الارشاد واللباب والكافية وشروحها وغيرها او من فعل واسم نحو تأبط شرا فان تأبط ماض من باب التفعيل من الابط يعني در بغل گرفت بدني را فانه مبني في الاحوال الثلث وكذا كل جملة يسمي بها مثل برق نحر و ذرى حبا كذا في الصراح * فائدة *

في الرضي ما يكون تركيبه للعلمية ضربان اما ان يكون في الجزء الاخير قبل التركيب سبب البناء اولا فان كان فالشهر ابقاء الجزء الاخير على البناء ويجوز اعراب ما لا ينصرف وتجوز على قلة اضافة الصدر الى العجز كما جاءت في معد يكره فيجى في المضاف اليه الصرف وتركه . وفيه ايضا و ان حذف حرف الجرا والعطف قبل العلمية فبناء الجزئين اولى بعد الجزئين ويجوز اعراب الثاني مع منع الصرف مع التركيب وتجوز فيه الاضافة ايضا مع صرف الثاني وتركه وكذا كل ما يتضمن فيه الثاني حرفا يجوز فيه الوجه الثالثة بعد العلمية . وفي المنهل المركب المتضمن للحرف نحو خمسة عشر قيل انه يحكى . وقيل يعرب غير منصرف . وفي شرح التمهيد ذ والمزج قسمان احدهما مختوم بغير وية كمعد يكره ويجوز فيه ثلث لغات الاولى ان يبنيها مع تشبيهها بخمسة عشر والثانية اعراب الثاني مع منع الصرف وهو الفصيح والثالثة الاضافة هكذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في بحث غير المنصرف . قال المنطقيون اللفظ المركب يسمى قولا ومؤلفا فهذه الالفاظ الثلاثة مترادفة بحسب الاصطلاح المشهور . وربما يفرق بين المركب والمؤلف فيقال بتثليث القسمة اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شئ اصلا و هو المفرد او يدل فاما ان يدل على جزء معناه وهو المؤلف اولا على جزء معناه وهو المركب وهذا هو المنقول عن بعض المتأخرين . وقيل انهم عرفوا المؤلف بما عرف به المركب في المشهور و هو ما تقصد بجزء منه الدلالة على بعض ما يقصد به حين ما يقصد به والمركب بما يدل جزؤه لا على جزء المعنى و على هذا لا تكون القسمة حاصرة لخروج مثل الحيوان الناطق علما اذ لا يدخل في المفرد و هو ظاهر ولا في المؤلف لعدم الدلالة

على جزء ما يقصد به ولا في المركب لانه الذي يدل جزؤه لا على جزء معناه اللهم الا ان يزداد في تعريف المركب ويقال بانه ما يدل جزؤه لا على جزء معناه دلالة مقصودة او ينقص من تعريف المركب ويقال هو ما يدل جزؤه لا على جزء معناه مطلقا اي سواء كانت دلالة مقصودة اولا. ويطلق المركب ايضا على الاعم من الملفوظ والمعقول كما يطلق على الملفوظ * التقسيم * المركب اما تام ويسمى كلاما وهو ما يفيد فان احتمل الصدق والكذب سمي قضية وخبرا وان لم يحتمل فان دل على طلب الفعل دلالة اولية فهو مع الاستعلاء امر ان كان المطلوب غير كف وان كان كفا فهو نهى والا فهو التنبيه ويندرج فيه التمني والنداء والقسم والترجي ومنهم من عد التمني والنداء والاستفهام من اقسام الطلب كالامرو النهي وقد يقسم المركب الى الخبر والانشاء المتناول للطلب والتنبيه واما ناقص ويسمى غير كلام وهو ما لا يفيد فاما ان يكون الثاني فيه قيذا للاول اولا والاول المركب التقييدي وهو اما مركب من اسمين اضيف اولهما الى الثاني او وصف به او من اسم متقدم وفعل متأخر وقع صفة له او صلة له ان لو تقدم الفعل او تأخر ولم يكن صفة ولا صلة كان المركب منهما كلاما والثاني غير تقييدي كالمركب من اسم واداة او فعل واداة هذا كله خلاصة ما في شرح المطالع وحاشيته للسيد الشريف . وفي الجرجاني المركب ما تقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه وللمفرد من حيث هو اطلاقات اربعة فتارة يراد به ما يقابل المثني والمجموع فيقال هذا مفرد اي ليس مثني ولا مجموعا وتارة ما يقابل المضاف او شبهه فيقال هذا مفرد اي ليس بمضاف ولا شبهه وتارة ما يقابل الجملة او شبهها فيقال هذا مفرد اي ليس بجملة ولا شبهها وتارة ما يقابل المركب كما مر وينقسم المركب على خمسة اقسام مركب اضافي كغلام زيد ومركب تعدادي كخمسة عشر ومركب مزجي كبعلبك ومركب صوتي كسيبويه ومركب اسنادي كقام زيد وزيد قائم انتهى . والتركيب عند اهل التعمية يطلق على قسم من الاعمال التسهيلية وآن آردن لفظ مركب بحسب معني شعري ومفرد بحسب معني معنائي ومراد ازان معني باشد نه لفظ مثاله معني باسم مرشد درين بيت . شعر . در دل مردم چو مهرش ساخت جاي . جامي آخر سوي آن مردم كش آي . كذا في رسالة للمولوي عبد الرحمن الجامي . وعند المحاسبين يطلق على قسم من النسبة كما يجيى في فصل الموحدة من باب الذون وعلى كون العدد بحسب بعده غير الواحد كالاربعة تعدها الاثنان والستة يعدها الثلاثة وكذا الاثنان ويقابله الاولى وهي كون العدد بحسب لا بعده غير الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة كذا في شرح المواقف في بحسب الكيفيات المختصة بالكميات . فاعدد قسمان اول ومركب وتطلق المركب عندهم ايضا على كل من الفرد والزوج اذا لم يكن اولا اي في اول الاعداد كالاربعة والثلاثة ويجيى في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين وعلى مقابل المفرد يفسر بعدد مرتبته اثنان فصاعدا كخمسة عشر فانها الاحاد والعشرات ويفسر المفرد بعدد مرتبته واحدة فحسب

كخمسة وخمسين و خمسمائة كذا في ضابط قواعد الحساب وقد يفهم المفرد بما يعبر عنه باسم واحد سواء كان خطأ أو سطحاً كثلثة أو جذر ثلثة فعلى هذا المركب ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين سواء كان خطأ أو سطحاً كثلثة و جذر ثلثة مجموعين على ما في حواشي تحرير اقليدس •

المركب بفتح الكاف المشددة يطلق على معان منها ما عرفت ومنها ما هو مصطلح الجديين وهو حديث ركب متنه باسناد متن حديث آخر كذا في القسطاني و شرح شرح النخبة ومنها ما هو من اقسام الموجبات وهي القضية الموجبة التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب و الآخر سلب و تقابلها البسيطة وهي ما لا يكون فيه الاحكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة و الضرورية المطلقة بسيطة ومنها ما يتركب من اجسام مختلفة الحقائق بحسب الحقيقة و هو قسمان تام و غير تام و يسمى ناقصا ايضا فالمركب التام هو الذي تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به و هو منحصر في المواليد الثلث اي النبات و الحيوان و المعدن و ذلك لان التركيب لا يكون الا من بسائط تنصغر اجزائها و تتماس متفاعلة حتى تستقر على كيفية متوسطة وحدانية تستعد بها لان يفيض عليها من المبدء صورة حافظة لتألفها تكون العناصر مستندة بالذات للانقار فتلک الصورة ان لم يصدر عنها اثر في المركب الا الحفظ المذكور فهي الصورة المعدنية و الجسم المركب المتنوع بها معدن و ان صدرت عنها مع الحفظ التغذية و التذمية لا غير فهي النفس النباتية و الجسم المركب المتنوع بها نبات و ان صدر عنها الحس و الحركة الارادية مع ما يصدر من النفس النباتية فهي النفس الحيوانية و الجسم المتنوع بها حيوان و الحيوان ان تعلقت به نفس مجردة هي مصدر للنطق و ادراك الكليات فهو الانسان و الا فهو الحيوان الاعجم و المركب الغير التام هو المركب الذي لا تكون له صورة نوعية تحفظ تركيبه زمانا معتدا به سواء لم تكن لها صورة نوعية كالممتزج من الماء و الطين اذ ليست له صورة مغايرة لصور بسائطها او كانت لها صورة نوعية لكن لا تحفظ تركيبه زمانا معتدا به كالشهب و النيازك هكذا ذكر الحكماء و هكذا نقل عن السيد السند و ابنه و منها الشيء الذي يكون اكثر اجزاء من شيء آخر و يقابله البسيط و يسمى بسيطا اضافيا • و من ههنا يقال من القضايا الموجبة ما هي مركبة وهي التي لا يكون فيها حكم واحد بل حكمان احدهما ايجاب و الآخر سلب و منها ما هي بسيطة وهي التي لا يكون فيها الاحكم واحد ايجاب او سلب فالعرفية الخاصة مثلا مركبة و الضرورية المطلقة بسيطة و قد سبق بعض معانيه في لفظ البسيط في فصل الطاء من باب الباء الموحدة •

المتراكب عند اهل القوافي قسم من القافية كما يجيء •

الراهب هو العالم في الدين المسيحي العامل بالرياضة الشاقة و ترك المأكولات اللذيذة و الملابس اللينة و الانقطاع عن الخلق و التوجه الى الحق و الرهبانية ممنوعة في الاسلام قال النبي صلى الله عليه و سلم لا رهبانية في الاسلام هكذا في الجرجاني و غيره •

* **فصل الثاء المثلثة * الإثبات في اللغة** مصدر ارتفع الجريم أي حمل من المعركة وبه رمق وفي الشرع أن يرتفع الجريم بشيء من مرافق الحيوة أو يثبت له حكم من أحكام الأحياء كالاكل والشرب والنوم وغيرها كذا في شرح الوقاية في باب الشهيد •

* **فصل الحاء المهملة * المراجعة** بالوحدة مصدر من باب المفاعلة وهي عند الفقهاء أن يشترط البائع في بيع العرض أن يبيع بما اشترى به أي بما قام على البائع من الثمن وغيره مع فضل أي زيادة شيء معلوم من الربح فقولنا أن يشترط يخرج المساومة وقولنا في بيع العرض احتراز عن الصرف فإن المراجعة ليست في بيع الدراهم والدنانير بجنسها كما في الكفاية وقولنا بما اشترى به يخرج الوضعية وهي البيع بالنقصان مما اشترى به وقولنا مع فضل يخرج التولية وهي البيع بمثل ما اشترى به وصورتها أي المراجعة أن يقول البائع بعثت منك هذا بما اشتريته مع زيادة كذا في جامع الرموز والبرجندي •

الترجيح بالجيم في اللغة جعل الشيء راجحاً أي فاضلاً غالباً زائداً ويطلق مجازاً على اعتقاد الرجحان • وفي اصطلاح الأصوليين بيان الرجحان وإثباته والرجحان زيادة أحد المثليين المتعارضين على الآخر وصفاً ومعنى قولهم وعفا أن الترجيح يقع بما لا عبرة له في المعارضة فكان بمنزلة الوصف التابع للمزيد عليه لا بما يصلح أصلاً أو تقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فإنه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المائلة ابتداءً ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصداً في العادة كالدانق أو الحبة أو الشعيرة في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد لها الوزن في مقابلها بل يهدر ويجعل كأن لم يكن بخلاف الستة أو السبعة ونحوهما إذ اقترنت بالعشرة فإن ذلك لا يسمى ترجيحاً لأن الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا تهدر وهذا مأخوذ من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويلاً بدرهمين زنً وأرجح فانا معاشر الأنبياء هكذا نزن فمعنى أرجح زد عليه فضلاً قليلاً يكون تابعا بمنزلة الأوصاف كزيادة الجودة لا قدراً يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون إذ لا يجوز أن يكون هبة لبطلان هبة المشاع فخرج بهذا القيد الترجيح بكثرة الأدلة بأن يكون في أحد الجانبين حديث واحد وقياس واحد وفي الآخر حديثان أو قياسان وإن ذهب إليه البعض من أصحاب الشافعي ومن أصحاب أبي حنيفة رح وبالجمله إذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما أن يتساويا في القوة أولاً وعلى الثاني أما أن تكون زيادة أحدهما بمنزلة التابع والوصف أولاً ففي الصورة الأولى معارضة حقيقة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة • لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائها على التعارض المنبئ عن التماثل فلا يقال النص أرجح على القياس وما ذكرنا من معنى الترجيح هو معني ما قيل الترجيح اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضة هكذا في التلويح وبعض شروح الحسامي وفي العضدي الترجيح في الاصطلاح اقتران الإمارة

بما يقوى به على معارضها وللفقهاء ترجيم خاص يحتاج اليه في استنباط الحكم وذلك لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم اصلا ولا فيما دلالة عليه قطعية اذ لا تعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني بل لابد من اقتران امر بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيم هو المسمى بالترجيم في مصطلح القوم وطرق الترجيم كثيرة تطلب من التوضيح والعصدي وغيرهما .

الترشيم عند اهل البيان من اهل الفرس يطلق على قسم من الاستعارة كما يجيء في فصل الرأ من باب العين ومن اهل العرب يطلق على معان منها ترشيم التشبيه وهو ذكر ما يلايم المشبه به كذكر الانشاد في قولهم اظفار المنية الشبيهة بالسبع انشبت فلانا والتخييل وهو اثبات ما يلازم المشبه به للمشبه كاثبات الاظفار اللازمة للسبع للمنية المشبه ومنها ترشيم المجاز اللغوي وهو ذكر ما يلايم المعنى الحقيقي نحو اطول لكن في قوله عليه السلام اسرعن لحوقا بي اطول لكن يدا فانه ترشيم للمجاز اعنى اليد المستعملة في النعمة ومنها ترشيم المجاز العقلي وهو ذكر ما يلايم ما هو له نحو شعر • واذ المنية انشبت اظفارها • لاصبت كل تميم لا تنفع • فان ذكر الانشاد ترشيم لاثبات الاظفار للمنية على مذهب صاحب التلخيص ومنها ترشيم الاستعارة المصراحة وهو ذكر ما يلايم المستعار منه ويجب اقترانه بلفظ المشبه به ويجيء بيانه في ذكر الاستعارة المرشحة وكذا ترشيم الاستعارة بالكناية اذ هو ايضا ذكر ما يلايم المستعار منه فالانشاد في قولهم اذ المنية انشبت اظفارها ترشيم للاستعارة بالكناية فان قلت كما ان الاظفار من لوازم المشبه به وهو السبع فكذا الانشاد فما وجه جعل اثبات الاول تخيلا واثبات الثاني ترشيمًا قلت اذا اجتمع لازمان للمشبه به في الكلام فايهما اقوى اختصاصا وتعلقا به فاثباته تخييل وايهما دونه فاثباته ترشيم ولا شك ان الاظفار اقوى اختصاصا وتعلقا بالسبع من الانشاد فيكون اثباته تخيلا واثبات الانشاد ترشيمًا هكذا يستفاد مما ذكر ابو القاسم في حاشية المطول في فصل تحقيق الاستعارة بالكناية والحق في الجواب ان الانشاد ليس لازما للسبع لان لازم الشيء ما يمتنع انفكاكه عنه والانشاد يجوز انفكاكه عن السبع لان الانشاد فعل من افعال السبع يمكن ان يفارق عن بعض افراده وان كان لازما عادة بالنظر الى جنس السبع بخلاف الاظفار كما لا يخفى) ويؤيد هذا ما ذكر الجليلي في حاشية المطول في خطبة التلخيص في قوله وبه يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها وهو ان الترشيم ان يذكر شيئا يلايم المشبه به ان كان في الكلام تشبيه او المستعار منه ان كان فيه استعارة او المعنى الحقيقي ان كان مجاز مرسل كما في قوله عليه السلام اسرعن لحوقا بي اطول لكن يدا فان اطول لكن ترشيم لليد وهي مجاز عن النعمة والظاهر من شرح الشريف للمفتاح ان الترشيم انما يكون للمجاز اللغوي لا العقلي انتهى • وفي بعض الرسائل المستعار منه عند السكاكي في الاستعارة بالكناية هو المشبه الذي يعبر عنه غير السكاكي بالمستعار له انتهى • واما عند غيره فالمستعار منه في الاستعارة بالكناية هو المشبه به •

والمفهوم من الأطول ان الترشيح في الاستعارة بالكناية هو ذكر ما يلايم المستعار له حيث قال ما يقارن بما يلايم المستعار له في الاستعارة بالكناية ترشيح ايضا ومنها ترشيح الابهام ويجوز في فصل الميم من باب الواو الروح بالضم وسكون الواو اختلف الاقوال في الروح فقال كثير من ارباب علم المعاني و علم الباطن والمتكلمين لا نعلم حقيقته ولا يصح وصفه وهو مما جهل العباد بعلمه مع التيقن بوجوده بدليل قوله تعالى يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا روي ان اليهود قالوا لقريش اسألوا عن محمد عن ثلاثة اشياء فان اخبركم عن شيئين وامسك عن الثالثة فهو نبي اسألوه عن اصحاب الكهف وعن ذى القرنين وعن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عنها فقال عليه السلام غدا اخبركم و لم يقل ان شاء الله تعالى فانقطع الوحي اربعين يوما ثم نزل ولا تقولن بشيى اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله تعالى ثم فسر لهم قصة اصحاب الكهف وقصة ذى القرنين وابهم قصة روح فنزل وما أوتيتم من العلم الا قليلا * ومنهم من طعن في هذه الرواية وقال ان الروح ليس اعظم شانا من الله تعالى فاذا كانت معرفته تعالى ممكنة بل حاصلة فاي معنى يمنع من معرفة الروح و ان مسألة الروح يعرفها اصاغر الفلاسفة و اراذل المتكلمين فكيف لا يعلم الرسول عليه السلام حقيقته مع انه اعلم العلماء و افضل الفضلاء * قال الامام الرازي بل المختار عندنا انهم سألوا عن الروح وانه هلوات الله عليه وسلامه اجاب عنه على احسن الوجوه بيانه ان المذكور في الآية انهم سألوه عن الروح والسؤال يقع على وجوه احدها ان يقال ما ماهيته هو متحيز او حال في المتحيز او موجود غير متحيز ولا حال فيه وثانيها ان يقال اهو قديم او حادث وثالثها ان يقال اهو هل يبقى بعد فناء الاجسام او يفني ورابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح و شقاوتها وبالجمله فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة وفي الآية ليست دلالة على انهم عن اي هذه المسائل سألوا الا انه تعالى ذكر في الجواب قل الروح من امر ربي وهذا الجواب لا يليق الا بمسئلتين احدهما السؤال عن الماهية اهو عبارة عن اجسام موجودة في داخل البدن متولدة عن امتزاج الطبائع والاخلط او عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب او عن عرض آخر قائم بهذه الاجسام او عن موجود يغير عن هذه الاشياء فاجاب الله تعالى عنه بانه موجود مغاير لهذه الاشياء بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمحدث قوله كن فيكون فهو موجود يحدث من امر الله وتكوينه وتأثيره في افادة الحيوة للجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته الخصوصية نفيه مطلقا وهو المراد من قوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا وثانيتهما السؤال عن قدمها وحدوثها فان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل كقوله تعالى وما امر فرعون برشيد فقوله من امر ربي معناه من فعل ربي فهذا الجواب يدل على انهم سألوه عن قدمه وحدوثه فقال بلى هو حادث واما حصل بفعل الله وتكوينه ثم احتج على حدوثه بقوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا يعنى ان الارواح في مبدء الفطرة خالية عن العلوم كلها ثم تحصل فيها المعارف والعلوم فهي لا تزال متغيرة عن حال الى حال

و التغير من امارات الحدود انتهى ثم القائلون بعدم امتناع معرفة الروح اختلفوا في تفسيره على اقوال كثيرة قيل ان الاقوال بلغت المائة فمنهم من ذهب الى ان الروح الانساني وهو المسمى بالنفس الناطقة مجرد • ومنهم من ذهب الى انه غير مجرد • ثم القائلون بعدم التجرد اختلفوا على اقوال فقال النظام انه اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليه تحلل ولا تبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما التحلل و المتبدل من البدن فضل ينضم اليه و ينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول العمر الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك و اختار هذا الامام الرازي و امام الحرمين و طائفة عظيمة من القدماء كما في شرح الطوالح • و قيل انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام و امتناع وجود المجردات فيكون جوهرًا فردًا و هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم و اخقاره ابن الراوندي • و قيل جسم هوائي في القلب • و قيل جزء لا يتجزى من اجزاء هوائية في القلب • و قيل هي الدماغ • و قيل هي جزء لا يتجزى من اجزاء الدماغ و يقرب منه ما قيل جزء لا يتجزى في الدماغ • و قيل قوة في الدماغ مبدء للحس و الحركة • و قيل في القلب مبدء للحياة في البدن • و قيل الحياة • و قيل اجزاء نارية و هي المسماة بالحرارة الغريزية • و قيل اجزاء مائية هي الاخلاط الاربعة المعتدلة كما و كيفا • و قيل الدم المعتدل اذ بكثرته و اعتداله تقوى الحياة و بفساده تنعدم الحياة • و قيل الهواء اذ بانقطاعها تنقطع الحياة طرفة عين فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه • و قيل الهيكل المخصوص المحسوس و هو المختار عند جمهور المتكلمين من المعتزلة و جماعة من الاشاعرة • و قيل المزاج و هو مذهب الاطباء فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يليق به الانسان كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك الاعتدال بطل المزاج و تفرق البدن كذا في شرح الطوالح • و قيل الروح عند الاطباء جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط و بخاريتها تتكون الاخلاط من كثافتها و هو الحامل للقوى الثلث • و بهذا الاعتبار ينقسم الى ثلاثة اقسام روح حيواني و روح انساني و روح طبيعي كذا في الاقصرائي • و قيل الروح هذه القوى الثلث اي الحيوانية و الطبيعية و النفسانية و في بحر الجواهر الروح عند الاطباء جوهر لطيف يتولد من الدم الوارد على القلب في البطن الايسر منه لان الايمن منه مشغول بجذب الدم من الكبد و قال ابن العربي انهم اختلفوا في النفس و الروح • فقولهما شيان واحد • و قيل هما متغايران و قد يعبر عن النفس بالروح و بالعكس و هو الحق انتهى • و بالنظر الى التغيرات في مجمع السلوك من ان النفس جسم لطيف كلطافة الهواء ظلمانية غير زاكية منتشرة في اجزاء البدن كالزبد في اللبن و الدهن في الجوز و اللوز يعني سريان النفس في البدن كسريان الزبد في اللبن و الدهن في الجوز و اللوز و الروح نور روحاني آلة للنفس كما ان السراة لها ايضا فان الحياة في البدن انما تبقي بشرط وجود الروح في النفس • و قريب من هذا ما قال في التعريف و اجمع

الجمهور على ان الروح معنى يعين به الجسد . وفي الاصل الصغاران النفس جسم كثيف والروح نية جسم لطيف والعقل فيه جوهر نوراني . وقيل النفس ربح حارة تكون منها الحركات والشهوات والروح نسيم طيب تكون به الحيوة . وقيل النفس لطيفة مودعة في القلب منها الاخلاق والصفات المذمومة كما ان الروح لطيف مودع في القلب منه الاخلاق والصفات المحمودة . وقيل النفس موضع نظر الخلق والقلب موضع نظر الخالق فان له سبحانه تعالى في قلوب العباد في كل يوم وليلة ثلثمائة وستين نظرة واما الروح الخفي ويسميه السالكون بالاخفى فهو نور الطيف من السرو الروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة وثمره روح آخر الطيف من هذه الارواح كلها ولا يكون هذا لكل واحد بل هو للخواص انتهى ويجيب توضيح هذا في لفظ السرو بعض هذه المعاني قد سبق في لفظ الانسان ايضا والقائلون بتجرد الروح يقولون الروح جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف واليه ذهب اكثر اهل الرياضات وقدماء المعتزلة وبعض الشيعة واكثر الحكماء كما عرفت في لفظ الانسان وهي النفس الناطقة ويجيب تحقيقه في فصل السين من باب النون . وقال شيخ الشيوخ الروح الانساني السماوي من عالم الاماري لا يدخل تحت المساحة والمقدار والروح الحيواني البشري من عالم الخلق اي يدخل تحت المساحة والمقدار وهو محل الروح العلوي والروح الحيواني جسماني لطيف حاصل لقوة الحس والحركة ومحل القلب كذا في مجمع السلوك . قال في الانسان الكامل في باب الوهم اعلم ان الروح في الاصل بدكولها في الجسد وحولها فيه لا تفرق مكانها ومحلها ولكن تكون في محلها وهي ناظرة الى الجسد عادة الارواح انها تحل موضع نظرها في محل وقع فيه نظرها تحله من غير مغارقة لمركزها الاصلي وهذا امر يستحيله العقل ولا يعرف الا بالكشف ثم انه لما نظرت الى الجسم نظر الاتحاد وحلت فيه حلول الشيء في هويته اكتسبت التصوير الجسدي بهذا الحلول في اول وهلة ثم لا تزال تكتسب منه اما الاخلاق الرضية الالهية فتصعد وتنموه في عليين واما الاخلاق البهيمية الحيوانية الارضية فتتهبط بقلك للخلق الى سجين ومعوها هو تمكنها من العالم الملوكوتي خل تصورها بهذه الصورة الانسانية لان هذه الصورة تكتسب الارواح ثقلها وحكمها فاذا تصور بصورة الجسد اكتسب حكمه من الثقل والصور والمجزؤ ونحوها فيفارق الروح بما كان له من الخفة والسريان لا مغارقة انفصال ولكن مغارقة اتصال لانها تكون متصفة بجميع اوصافها الاصلية ولكنها غير متمكنة من اتيان الامور الفعلية فتكون اوصافها غيبا بالقوة لا بالفعل ولذا قلنا مغارقة اتصال لا انفصال فان كان صاحب الجسم يستعمل الاخلاق الملكية فان الروح تقوي ويرفع حكم الثقل عن نفسها حتى لا تزال كذلك الى ان يصير الجسد في نفيه كالروح فيمشي على الماء ويطيير في الهواء و ان كان يستعمل الاخلاق البشرية فانه يقوي على الروح حكم الرسوب والثقل فتفصر في سجنه فتعسر غدا في السجين كما قال قائل بالقارسة شعرة آدمي زادة طرفة معبرنى است از فرشته سرشته و ز حيوان * * * گر كند ميل اين هود بد

الزنى • ور كنده ميكن آن شود به ازان • ثم انها لما تعشقت بالجسم وتعشق الجسم بها فهي ناظرة اليه صادام معتدلا في صحنه فاذا سقم وحصل فيها الا لم بسببه اخذت في رفع نظرها عنه الى عالمها الروحي لاذ تغربها فيه و لو كانت تكره مفارقة الجسد فانها تأخذ نظرها فترفعه من العالم الجسدي رفعا ما الى العالم الروحي كمن يهرب عن ضيق الى سعة و لو كان له في المحل الذي يضيق فيه من ينجيه فلا تكدير من الفرار ثم لا يزال الروح كذلك الى ان يصل الاجل المختوم فيأتيها عزرائيل عليه السلام على صورة مناسبة بحالها عند الله من الحسنات او القبائح مثلا يأتي الى الظلم من عمال الديوان على صفة من ينتقم منه او على صفة رسل الملك لكن في هيئة منكورة كما انه يأتي الى الصلحاء في صورة احب الناس اليهم و قد يتصور لهم بصورة النبي عليه السلام فاذا شهدوا تلك الصورة خرجت ارواحهم • وتصوره بصورة النبي عليه السلام وكذا لامثاله من الملائكة المقربين مباح لانهم مخلوقون من قوى روحية وهذا التصور من باب تصور روح الشخص بجسده فما تصور بصورة محمد عليه السلام الا روحه بخلاف ابليس عليه اللعنة و اتباعه المخلوقين من بشريته لانه عليه السلام ما تنبأ الا دما فيه شئ من البشرية للحدس ان الملك شق قلبه فاخرج منه دما فطهر قلبه فالدما هي النفس البشرية وهي محل الشياطين فلذا لم يقدر احد منهم ان يتمثل بصورته لعدم التناسب وكذا يأتي الى الفرس بصورة الاسد ونحوه والى الطيور على صفة الذابح ونحوه وبالجملة فلا بد له من مناسبة الا من يأتيه على غير صورة مركبة بل في بسيط غير مرئي يهلك الشخص بشمه فقد تكون رائحة طيبة وقد تكون كريهة وقد لا تعرف رائحته بل يمر عليه كما لا يعرفه ثم ان الروح بعد خروجه من الجسد لي بعد ارتفاع نظره عنه ان لا خروج ولا دخول ههنا لا يفارق الجسدية ابدا لكن يكون لها زمان تكون فيه ساكنة كالنائم الذي ينام ولا يرى شيئا في فومه ولا يعتد به من يقول ان كل نائم لا بد له ان يرى شيئا فمن الناس من يحفظ ومنهم من ينساه وهذا السكون الاول هو موت الارواح الا ترى الى الملائكة كيف عبر صلى الله عليه وسلم عن موتهم بانقطاع الذكر ثم اذا فرغ من مدة هذا السكون المسمى بموت الارواح تصير الروح في العرّوخ انتهت ما في الانسان الكامل ونقل ابن منذة عن بعض المتكلمين ان لكل نبي خمسة ارواح ولكل مؤمن ثلاثة ارواح كذا في المواهب اللدنية • وفي مشكوة الانوار تصنيف الامام حجة الاسلام الغزالي الطوسي ان مراتب الارواح البشرية النورانية خمس فالاولى منها الروح الجساس وهو الذي يتلقى ما يورده الحواس الخمس وانه اصل الروح الحيواني واوله ان به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع • والثانية الروح الخيالي وهو الذي يتشبه بما اورده الحواس ويحفظ مخزونا عنه ليعرضه على الروح العقلية الذي فوقه عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في بداية نشوه وذلك يولع للشئ ليأخذه فاذا غيب عنه ينساه ولا ينازعه نفسه اليه الى ان يكبر قليلا فيصير يحس اذا غيب عنه بكى وطلب لبقاء صورته المحفوظة في خياله وهذا قد يوجد في بعض

الحيوانات دون بعض ولا يوجد للفرش المتهاشم على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النار فيظن ان السراج كوة مفتوحة الى موضع الضياء فيلقي نفسه عليها فيتأذي به ولكنه اذا جاوزة وحصل في الظلمة عاد مرة اخرى ولو كان له الروح الحافظ المتشبه لما اذاع الحس اليه من الالم لما عاوده بعد الضرر والكلب اذا ضرب مرة بخشبة فاذا رأى تلك الخشبة بعد ذلك يهرب . والثالثة الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد للبهيمة ولا للصبي ومدراته المعارف الضرورية الكلية . والرابعة الروح الذكري الفكري وهو الذي اخذ المصارف العقلية فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معاني شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا الف بينهما نتيجة اخرى ولا تزال . فتزايد كذلك الى غير النهاية . والخامسة الروح القدسي النبوي الذي يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتجلي لوايع الغيب واحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والارض بل المعارف الربانية التي يقصرونها الروح العقلي والفكري ولا يبعد ايها المعتكف في عالم العقل ان يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طورا وراء التميز والاحساس ينكشف فيه عوالم وعجائب يقصر عنها الاحساس والتميز ولا يجعل اقصى الكمالات وقفا على نفسك الاترى كيف يختص بذوق الشعر قوم ويحرم عنه بعض حتى لا يتميز عندهم الالحان الموزونة عن غيرها انتهى . اعلم ان كل شئ محسوس فله روح وفي تهذيب الكلام زعم الحكماء ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصرات والشیطان هو القوة المتخيلة وان لكل فلك روحا كليا ينشعب منه ارواح كثيرة والمدير لامر العرش يسمى بالنفس الكلي ولكل من انواع الكائنات روح يدبر امره يسمى بالطبائع التامة انتهى . وفي الانسان الكامل اعلم ان كل شئ من المحسوسات له روح مخلوق قام به صورته والروح لذلك الصورة كالمعنى للفظ ثم ان لذلك الروح المخلوق روح الہي قام به ذلك الروح وذلك الروح الہي هو روح القدس المسمى بروح الارواح وهو المنزه عن الدخول تحت كلمة كن يعني انه غير مخلوق لانه وجه خاص من وجوه الحق قام به الوجود وهو المنفوخ في آدم فروح آدم مخلوق وروح الله غير مخلوق فذلك الوجه في كل شئ هو روح الله وهو روح القدس اي المقدس عن النقائص الكونية وروح الشئ نفسه والوجود قائم بنفس الله ونفسه ذاته فمن نظر الى روح القدس في انسان رآها مخلوقة لانقاء قديمين فلا قديم الا الله وحده وبلحق بذاته جميع اسمائه وصفاته لاستحالة الانفكاك وما سوى ذلك فمخلوق فالانسان مثلا له جسد وهو صورته وروح هو معناه وسر هو الروح ووجه وهو المعبر عنه بروح القدس والہي الہي والوجود الحارفي فاذا كان الغلب على الانسان الامور التي تقتضيها صورته وهي المعبر عنه بالبشرية والشهوانية فان روحه يكتسب الرسوب المعدني الذي هو اصل الصورة ومنشاء محله حتى كاد يخالف عالمها الاصلي تمكن المقتضيات البشرية فيها فتقيدت بالصورة عن اطلاقها الروحي فصارت في سجن الطبيعة والعادة

وذلك في دار الدنيا مثال السجين في دار الآخرة بل عين السجين هو ما استقر فيه الروح لكن السجين في الآخرة سجين محسوس من النار وهي في الدنيا هذا المعنى المذكور لأن الآخرة محل تبرز فيه المعاني صوراً محسوسة وبعبارة الإنسان إذا كان الأغلب عليه الأمور الروحانية من دوام الفكر الصحيح وافتقار الطعام والنمائم والكلام وترك الأمور التي تقتضيها البشرية فإن هيكله يكتسب اللطف الروحي فيخطو على الماء ويطير في الهواء ولا يحجبه الجدران وبعد البلدان فتصير في أعلى مراتب المخلوقات وذلك هو عالم الأرواح المطلقة عن القيود الحاصلة بسبب مجاورة الأجسام وهو المشار إليه بقوله أن الأبرار نفي نعيم * فائدة * اختلفوا في المراد من الروح المذكور في قوله تعالى قل الروح من أمر ربي على أقوال فقيل المراد به ما هو سبب الحياة • وقيل القرآن يدل عليه قوله وكذلك أو حينئذ إليك روحاً من أمرنا و أيضاً فبالقرآن تحصيل حياة الأرواح وهي معرفة الله تعالى • وقيل جبرئيل لقوله نزل به الروح الأمين على قلبك • وقيل ملك من ملكوت السموات هو أعظمهم قدراً وقوة وهو المراد من قوله يوم يقوم الروح والملائكة صفاً ونقل عن علي رضي الله عنه أنه قال هو ملك له سبعون ألف وجه لكل وجه سبعون ألف لسان لكل لسان سبعون ألف لغة يسبح الله تعالى بتلك اللغات كلها ويخلق الله تعالى بكل تسبيحه ملكاً يطير مع الملائكة إلى يوم القيمة ولم يخلق الله تعالى خلقاً أعظم من الروح غير العرش ولو شاء أن يبلع السموات المجمع والارض السبع ومن فيهن بلقمة واحدة ولقائل أن يقول هذا ضعيف لأن هذا التفصيل ما عرفه علي رضي الله عنه إلا من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلما ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك الشرح لعلي رضي الله عنه فلم لم يذكره لغيره ولأن ذلك الملك أن كان حيواناً واحداً وعاقلاً واحداً لم يمكن تكثير تلك اللغات وأن كان المتكلم بكل واحدة من تلك اللغات حيواناً آخر لم يكن ذلك ملكاً واحداً بل كان مجموع ملائكة ولأن هذا شيء مجهول الوجود فكيف يسأل عنه كذا في التفسير الكبير • وقيل الروح خلق ليسوا بالملائكة على صورة بني آدم يأكلون ولهم أيد وأرجل ورؤس قال أبو صالح يشتبهون الناس وليسوا منهم • قال الإمام الرازي في التفسير الكبير ولم أجد في القرآن ولا في الأخبار الصحيحة شيئاً يمكن التمسك به في إثبات هذا القول و أيضاً فهذا شيء مجهول فيبعد صرف هذا السؤال إليه انتهى • قال صاحب الإنسان الكامل الملك المسمى بالروح هو المسمى في اصطلاح الصوفية بالحق المخلوق به والحقيقة المحمدية نظر الله تعالى إلى هذا الملك بما نظره نفسه فخلقه من نوره وخلق العالم منه وجعله محل نظرة من العالم ومن أسمائه أمر الله هو أشرف الموجودات وأعلاها مكانة وأسماءها منزلة ليس فوقه ملك هو سيد المرسلين وأفضل المكرمين أعلم أنه خلق الله تعالى هذا الملك مرآة لذاته لا يظهر الله تعالى بذاته إلا في هذا الملك وظهوره في جميع المخلوقات إنما هو بصفاته فهو قطب الدنيا والآخرة وأهل الجنة والنار والأعراف اقتضت الحقيقة الإلهية في علم الله سبحانه أن لا يخلق شيئاً إلا لهذا الملك فيه وجه يدور ذلك المخلوق

على وجهه فهو قطبه لا يتعرف هذا الملك الى احد من خلق الله الا للانسان الكامل فاذا عرفه الولي علمه اشياء فاذا تحقق بها صار قطبا تدور عليه رضى الوجود جميعه لكن لا بحكم الاصالة بل بحكم النياية والعارية فاعرفه فانه الروح المذكور في قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا يقوم هذا الملك في الدولة الالهية والملائكة بين يديه وقونا صفا في خدمته وهو قائم في عبودية الحق متصرف في تلك الحضرة الالهية بما امره الله به وقوله لا يتكلمون راجع الى الملائكة دونهم فهو ما دون له بالكلام مطلقا في الحضرة الالهية لانه مظهرها الاكمل والملائكة وان اذن لهم بالتكلم لم يتكلم كل ملك الا بكلمة واحدة ليس في طاقته اكثر من ذلك فلا يمكنه البسط في الكلام فاول ما يتلقى الامر بنفوذ امر في العالم خلق الله منه ملكا لا ثقا بذلك الامر فيرسله الروح فيفعل الملك ما امر به الروح وجميع الملائكة المقربين مخلوقون منه كاسرافيل وميكائيل وجبرئيل وعزرائيل ومن هو فوقهم وهو الملك القائم تحت الكرسي والملك المسمى بالمفضل وهو القائم تحت الامام المبين وهؤلاء هم العالون الذين لم يؤمروا لسجود آدم كيف ظهروا على كل من بني آدم فيتصورهم في النوم بالامثال التي بها يظهر الحق للنائم فتلك الصور جميعها ملائكة الله تنزل بحكم ما يأمرها الملك الموكل بضرب الامثال فيتصور بكل صورة للنائم ولهذا يرى النائم ان الجماد يكلمه ولو لم يكن روحا متصورا بالصورة الجمادية لم يكن يتكلم ولذا قال عليه السلام الرؤيا الصادقة وحي من الله وذلك لان الملك ينزل به ولما كان ابليس عليه اللعنة من جملة المأمورين بالسجود ولم يسجد امر الشياطين وهم نقيضه وذريته ان يتصوروا للنائم بما يتصور به الملائكة فظهرت المرايا الكاذبة اعلم ان هذا الملك له اسماء كثيرة على عدد وجوهه يسمى بالاعلى وبروح محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبالعقل الاول وبالروح الالهي من تسمية الاصل بالفرع والافليس له في الحضرة الالهية الا اسم واحد وهو الروح انتهى • وايضا يطلق الروح عند اهل الرمل على عنصر النار پس آتش لحيان را مثلا روح اول گویند و آتش نصرة الخارج را روح دوم • ودر بعضی رسائل گفته نار را روح گویند و باد را عقل و آب را نفس و خاك را جسم پس آتش اول را روح اول گویند تا نفی كه روح هفتم است و باد اول را عقل اول نامند تا عتبة الداخل كه عقل هفتم است و آب اول را نفس اول گویند تا عتبة الداخل كه آب هفتم و خاك اول را جسم اول گویند تا عتبة الداخل كه جسم هفتم است انتهى • وفي کلیات ابی البقاء الروح بالضم هو الريح المتروك في مخازق البدن و منافذه و اسم للنفس و اسم ايضا للجزء الذي تحصل به الحيوة و استجلاب المنافع و استدفاع المضار • و الروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني و ينتشر بواسطة العروق الى سائر اجزاء البدن و الروح الانساني لا يعلم كنهه الا الله تعالى • و مذهب اهل السنة والجماعة ان الروح و العقل من الاعيان و ليسا بعرضين كما ظننته المعتزلة وغيرهم و انهما يقبلان الزيادة من الصفات الحسنة والقبيحة كما تقبل العين الناظر غشاوة و رمدا و الشمس انكسافا

ولهذا وصف الروح بالامارة بالسوء مرة وبالمطمئنة اخرى • وملخص ما قال الغزالي ان الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في اناء ولا هو عرض يحل القلب و الدماغ حلول العلم في العالم بل هو جوهر لانه يعرف نفسه وخالقه ويدرك المعقولات وهو باتفاق العقلاء جزء لا يتجزى وشيئ لا ينقسم الا ان لفظ الجزء غير لائق به لان الجزء مضاف الى الكل ولا كل ههنا فلا جزء الا ان يراد به ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع ما به قوام البدن في كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها لا هو داخل فيه ولا هو خارج عنه ولا هو منفصل منه ولا هو متصل به بل هو منزوع عن الحلول في المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات مقدس عن هذه العوارض وليس هذا تشبيها واثباتا لخص وصف الله تعالى قي حق الروح بل اخص وصف الله تعالى انه قيوم اي قائم بذاته و كل ما سواه قائم به فالقيومية ليست الا لله تعالى ومن قال ان الروح مخلوق اراد انه حادث وليس بقديم ومن قال ان الروح غير مخلوق اراد انه غير مقدر بكمية فلا يدخل تحت المساحة والتقدير ثم اعلم ان الروح هو الجوهر العلوي الذي قيل في شأنه قل الروح من امر ربي يعني انه موجود بالامر وهو الذي يستعمل في ما ليس له مادة فيكون وجوده زمانيا لا بالخلق وهو الذي يستعمل في ماديات فيكون وجوده آنيا فبالامر توجد الارواح و بالخلق توجد الاجسام المادية قال الله تعالى ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره وقال الشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره والارواح عندنا اجسام لطيفة غير مادية خلافا للفلاسفة فاذا كان الروح غير مادي كان لطيفا نورانيا غير قابل للانكلال ساريا في الاعضاء للطافته و كان حيا بالذات لانه عالم قادر على تحريك البدن وقد ألف الله الروح والنفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج والنفس الحيوانية بمنزلة الزوجة وجعل بينهما تعاشقا فمادام في البدن كان البدن حيا يقظان وان فارقه لا بالكلية بل تعلقه باق كان البدن نائما وان فارقه بالكلية فالبدن ميت • ثم هي اعناف بعضها في غاية الصفاء وبعضها في غاية الكدورة وبينهما مراتب لا تحصى وهي حادثات اما عندنا فلان كل ممكن حادث لكن قبل حدوث الاجسام لقوله عليه الصلوة والسلام خلق الارواح قبل الاجسام بالف في عام وعند ارسطو حادثات مع البدن وعند البعض قديمة لان كل حادث مسبوق بالمادة ولا مادة له وهذا ضعيف والحق ان الجوهر الفاضل من الله تعالى المشرف بالاختصاص بقوله تعالى ونفخت فيه من روحي الذي من شأنه ان يحيى به ما يتصل به لا يكون من شأنه ان يفني مع امكان هذا والاخبار الدالة على بقاءه بعد الموت واعادته في البدن وخلوده دالة على بقاءه و ابديته واتفق العقلاء على ان الارواح بعد المفارقة عن الابدان تنقل الى جسم آخر لحديث ان ارواح المؤمنين في اجواف طير خضر الى آخرة وروي ارواح الشهداء الخ ومنعوا لزوم التناسخ لان لزومه على تقدير عدم عودها الى جسم نفسها الذي كانت فيه وذلك غير لازم بل انما يعاد الروح في الاجزاء الاصلية انما التغير في الهيئة والشكل واللون وغيرها

من الأعراف والعوارض ولفظ الروح في القرآن جاء لعدة معاني الأول ما به حيوة البدن نحو قوله تعالى
يسئلونك عن الروح والثاني بمعنى الأمر نحو روح منه والثالث بمعنى الوحي فهو تنزل الملائكة والروح
والرابع بمعنى القرآن فهو و او حينما إليك روحا من أمرنا والخامس الرحمة فهو و أيديهم بروح
منه والسادس جبرئيل فهو ما رسلنا إليها روحنا انتهى من كليات أبي البقاء • وفي الاصطلاحات الصوفية
الروح هي اللطيفة الانسانية المجردة وفي اصطلاح الأطباء هو البخار اللطيف المتولد
في القلب القابل لقوة الحيوة والحس والحركة ويسمى هذا في اصطلاحهم النفس فالمتوسط بينهما
المدرَك للكليات والجزئيات القلب ولا يفرق الحكماء بين القلب والروح الأول ويسمونها النفس الناطقة •
وفي الجرجاني الروح الانساني وهو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراكبة على الروح الحيواني نازل
من الامر يعجز العقول عن ادراك كنهه وذلك الروح قد يكون مجردة وقد يكون منطبقة في البدن • والروح
الحيواني جسم لطيف منبعم تجويف القلب الجسماني وينتشر بواسطة العروق الضارب الى سائر اجزاء
البدن • والروح الاعظم الذي هو الروح الانساني مظهر الذات الالهية من حيث ربوبيتها لذلك لا يمكن ان
يحوم حولها حاتم ولا يروم وصلها رائم لا يعلم كنهها الا الله تعالى ولا ينال هذه البغية سواه وهو العقل الاول
والحقيقة المحمدية والنفس الواحدة والحقيقة الاسماوية وهو اول موجود خلقه الله على صورته وهو الخليفة
الاكبر وهو الجوهر النوراني جوهريته مظهر الذات ونورانيته مظهر علمها ويسمى باعتبار الجوهرية نفسا
واحدة وباعتبار النورانية عقلا اول و كما ان له في العالم الكبير مظاهر واسماء من العقل الاول والقلم الاعلى
والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظ وغير ذلك كذلك له في العالم الصغير الانساني مظاهر واسماء
بحسب ظهوراته ومراتبه • وفي اصطلاح اهل الله وغيرهم هي السر والخفي والروح والقلب والكلمة
والروح والفؤاد والصدر والعقل والنفس •

المستريح من العباد من اطلعه الله تعالى على سر القدر لانه يرى ان كل مقدور يجب وقوعه في
وقته المعلوم وكل ما ليس بمقدور يمتنع وقوعه فاستراح من الطلب والانتظار لما لا يقع والحزن والتحسر
على مافات والصبر والتسليم على ما وقع كما قال الله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض الآية
ولهذا قال انس رضي الله عنه خدمته على الله عليه وسلم عشرين فلم يقل شيئا فعلمته لم فعلته ولا
شيئا تركته لم تركته انتهى كذا في الاصطلاحات الصوفية •

روح اللقاء هو الملقى الى القلب علم الغيوب وهو جبرئيل عليه السلام وقد يطلق على القرآن
وهو المشار اليه في قوله تعالى ذو العرش يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده •
الأرواح جمع روح وهي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات خان
الحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح واجساد واحجار ويجوز في فصل النون من باب العين •

روحاني بضم آدمي و بوي و قيل أنه خود روح باشد نه تن مثل فرشتگان و پريشان كذا
 في كشف اللغات • وفي الصراح روحاني بالضم فوشته و بوي و يقال لكل شيء ذي روح ايضا • روحانيون الجمع •
 الارواح جمع روح و هي كما تطلق على ما عرفت كذلك تطلق على قسم من المعدنيات فان

بحكماء قسموا المعدنيات الى ارواح و اجساد و احجار و جمين في فصل النون من باب العين •

التراويم جمع ترويقة و هي في الاصل اسم للجلسة مطلقة و سميت الجلسة التي بعد اربع ركعات في
 ليالي رمضان بالترويقة لاستراحة الناس بها ثم سميت كل اربع ركعات ترويقة مجازا لما في آخرها من الترويقة
 لذا في الدرر • وفي البرجندي التراويم جمع ترويقة و هي في الاصل ايصال الراحة مرة واحدة • وفي الشرح
 سم لاربع ركعات مخصوصة في ليالي رمضان و هي سنة مؤكدة • و التراويم بالجمع اسم لمجموع عشرين ركعة فيها •
الريحان بالفتح و يكون المثناة التحتانية لغة نبات لا ساق له و عرفا نبات له رائحة طيبة كما
 في الاختيار لكن في المغرب ان الريحان نبات طاب ريحه • و عند الفقهاء ماله ساقه رائحة طيبة كما لورقه
 كالاس و الورد ماله ورقه رائحة طيبة فحسب كالياسمين • و في جامع ابن بيطار ان الورد زهر كل شجر واشتهر
 في الزهر الذي يؤخذ منه العرق كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان في آخر فصل من حلف لا يدخل
 بيتا • و ذكر في الظهيرية ان الورد و الياسمين من الاشجار و الريحان ما ليس له شجر كذا في البرجندي •
 مثل لفظ النجم فانه يقال لنبات لا ساق له كاليقطين و الشجر نبات له ساق •

الريح بالكسر باد و بوي و دخان و الرياح الجمع و كذا الارواح بسبب ان الياء كانت فيهما واو او باد را نزل
 اهل رمل عقل نيز گویند كما مر قبيل هذا في لفظ الروح • و الريح الغليظة عند اطباء هي الريح التي
 تطول مدة لبثها في بعض تجاريف البدن و تغلظ كما يغلظ الهواء الذي يطول لبثه في بعض الآبار •
 و ریح الشوكة عندهم مادة حادة تجري في العظم و تكسر و تفسد • و ریح الصبيان عندهم هي ریح غليظة
 تعرض في داخل الرأس و تمدده حتى يفتح شئونه • و ریح البولسير عندهم هي ریح غليظة عسرة التحلل
 تحدث و جمعا مثل وجع القولنج تصعد مرة الى الظهر و الشراسيف و اطراف الكلية و تنزل اخرى الى
 الخصيتين و القضيب و حوالي المقعدة • و ریح الرحم عندهم مادة نفاخة في الرحم بسبب اجتماع
 الرطوبات اللزجة • و ریح الافرسة عندهم زوال فقرة من فقرات الظهر عن موضعه لرياح غليظة تحتقن
 تحتها تمددها تمديدا شديدا و هي من اقسام الحدة كذا في بحر الجواهر •

فصل الخاء * **الرخ** بالضم مهرا شطرنج و آن در اصل بتشديد است فارسيان بتخفيف استعمال
 کنند و نام جانوري بزرگ كه پيل و گرك طعمه اوست و بمعني رخساره و طرف و جانب و نبات تازه
 كذا في مدار الافضل • و در اصطلاح صوفيان عبارات است از ظهور تجلي جمالي كه سبب وجود اعيان عالم
 و سبب ظهور اسماء حق است • و در گلشن راز رخ را بصفات لطف الهي تشبيه کرده اند چون لطيف

وهادي و رازي • وبغديسي شيخ جمال فرموده كه رخ عبادت از واحديت يعني مرتبة تفصيل اسماء و نيز
 رخ اشارت الهي است باعتبار ظهور كثرة اسمائي و صفاتي از روی كذا في كشف اللغات • و در بعضی
 رسائل صوفيه مذكور است كه رخ نزد صوفيه تجليات الهي را گویند كه در ماده بود •

الرسخ عند الحكماء هو انتقال النفس الناطقة من بدن الانسان الى الاجسام النباتية و الجبیه في
 لفظ النسخ في فصل الخاء المعجمة من باب النون •

فصل الدال في الرد في اللغة الصوف و في الاصطلاح صرف ما فضل عن فروض ذوي الفروض
 و لا يستحق له احد من العصابات اليهم بقدر حقوقهم هكذا في الجرجاني • وهو ضد العول اذ بالعول ينتقص
 سهام ذوي الفروض و يزداد اصل المسئلة و بالرد يزداد السهام و ينتقص اصل المسئلة و بعبارة اخرى في
 العول يفضل السهام على المخرج و في الرد يفضل المخرج على السهام كذا في الشريفة مثلا اذ ترك
 شخص بنتا واحدة فاصل المسئلة من اثنين اذ للبنت هنا النصف فلما اعطي للبنت واحد من اثنين
 بقي واحد و لما لم يكن ههنا عصبه رد الواحد الباقي الى البنت فصار المسئلة حينئذ من واحد بعد كونها
 في الاصل من اثنين فقد انتقص اصل المسئلة • وعند المتجيين يطلق على نوع من الاتصال كما
 يجيى في فصل اللام من باب الواو • وعند المحاسبين اسم عمل مخصوص وهو ان تنظر بين عدد الكسر و مخرجه
 نسبة فان كانت النوبة بينهما تباينا فلا يعمل فيه اذ لا رد حينئذ كذا واحد من خمسة يعبر عنه بالخمسة
 وان كانت توافقا فيقسم كل من عدد الكسر و المخرج على عدد ثالث عاد لهما و ان كانت تداخلا فيقسم الاكثر
 منهما على الاقل ثم يقسم الاقل على نفسه ثم ينصب الخارج من قسمة عدد الكسر الى الخارج من قسمة المخرج
 فيحصل المطلوب فالسنة من الثمانية يعبر عنها بثلاثة ارباع و الاثنان من الثمانية يعبر عنه بالربع و انما فعلوا
 ذلك لان النوبة بين الكسر و مخرجه توجد في اعداد غير متناهية و المختار عندهم اقل عددين على نسبتها
 ليحصل الحساب و يقرب الى الفهم و ايراد ما سواهما قبيح • و قد يطلق الرد عندهم على عمل من
 اعمال الجبر و المقابلة و يقابله التكميل و ذلك انهم قالوا اذا كان في احد المعاديين اكثر من مال واحد رد
 الى الواحد و ان كان في احدهما اقل من مال واحد يكمل و يؤخذ سائر الاجناس في العمليين بتلك النسبة
 بان يقسم عدد كل جنس على عدد الاموال فيخرج من قسمة المال على نفسه واحد مثلا خمسة اموال
 و عشرة اشياء تعدل ثلثين قصصا كلا من الخمسة و العشرة و الثلثين على خمسة لانها عدد المال فيخرج
 مال واحد و شيكان يعدل ستة و يسمى هذا العمل بالرد و مرجعه الى المقابلة اذ فيه إسقاط المشترك
 بين الطرفين من الطرفين و ان كان نصف مال و خمسة اشياء مثلا معاداة لسبعة قصصا كلا من النصف
 و الخمسة و السبعة على النصف فيخرج مال واحد و عشرة اشياء يعدل اربعة عشر عددا و يسمى هذا
 العمل بالتكميل و مرجعه الى الجبر كما لا يخفى و ان شئت توفيه ما ذكرنا مع البراهين خارجة التي

شرحنا لمصايغ قواعد الحساب المسمى بوضع الجاهل في فصل ضرب الكسور في مقدمة علم الجبر والمقابلة . وقيل الرد الى الواحد رد وكذا التكميل اليه تكميل اما لخذ سائر الاجناس في العملين بتلك النسبة فيسمى تعدلا كذا في بعض الرسائل .

رد العجز على الصدر عند اهل البديع هو التصدير ويجيء في فصل الراد من باب الصاد .
الترديد عند الاموليين والمنطقيين هو ايراد اوصاف الاصل وحصرها وابقاء البعض وابطال البعض الآخر لتثبت عليه الباقي ويسمى بالسير والتقسيم والسبر ايضا ويجيء في فصل الراد من باب السين . وعند اهل البديع هو ان تعلق الكلمة في المصراع او الفقرة بمعنى ثم تعلق هي بعينها بمعنى آخر بقوله تعالى حتى نوتي مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالته الآية فلفظ الله علق بالرسول ثم هو بعينه علق باعلم كذا في المطول قبيل الخاتمة . وجعله صاحب الاتقان من انواع اطناب الزيادة بالتكرير ويجيء في فصل الراد من باب الكاف . وقد يطلق الترديد بمعنى قريب من معنى التقسيم والفرق بينهما انما هو بوجود القدر المشترك في التقسيم دون الترديد كما يجيء في فصل الميم من باب القاف .
المرتد شرعا هو الذي يكفر بعد الايمان ويجيء في بيان اقسام الكفر .

الرصد بالفتح وسكون الصاد وفتحها ايضا كما في المنتخب في الاصل جمع راصد وهو الذي يقعد بالمرصاد اي الطريق للحراسة ثم اطلق في عرف المنجمين على جمع يرصدون الكواكب اي ينتظرون حركتها وبلوغها الى مواضع معينة ثم سمي الموضع الذي يرصدون فيه بالرصد تسمية المحل باسم الحال كذا ذكر الفاضل عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني في باب حركات الافلاك . ودرسراج الاستخراج ميگوید رصد نرد منجمان عبارت است از نظر کردن در احوال اجرام علویه بآلتی مخصوص که حکما بجهت آن غرض وضع کرده اند تا بدان آلت دانسته شود مواضع ستارگان در فلک و مقدار حرکت ایشان در طول و عرض و ابعاد آنها از یکدیگر و از زمین و بزرگی و کوچکی اجرام ایشان و آنچه بدان ماند . و نائده رصد آنست که اگر در مواضع کواکب در ایام خالی ظاهر شود آنرا صاحب رصد درست کند تا در استخراج خطا واقع نشود چه اگر یکدرجه تقویم کوکبی خطا باشد یکمال در سیرات تفاوت شود و اگر یکدقیقه خطا افتد شش روز تفاوت شود .

الارصاد لغة نصب الرقيب في الطريق من رصده رقبته وعند اهل البديع هو ان يجعل قبل العجز من البهت او الفقرة ما يدل عليه اذا عرف الروي و يسميه البعض بالتسليم نحو و ما كان الله ليظلمهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون . وقيل اذا عرف الروي اشارة الى انه انما يجب فهم العجز بالنسبة الى من يعرف الروي فانه قد يكون من الارصاد ما لا يعرف فيه العجز لعدم معرفة حرف الروي كقوله تعالى و ما كان الناس ائمة واحدة فاجتلفوا و لو لا كلمة سبقت من ربك لفضي بينهم فيما فيه يختلفون

فانه لو لم يعرف ان حرف الروي النون لربما توهم ان المعجز ههنا فها فيه اختلافوا وكقول الشاعر • شعور •
احكام دمي من غير جرم و حرمت • بلا بسبب يوم اللقاء كلامي • فليس الذي اجللته بحلل • وليس
الذي حرمته بحرام • فانه لو لم يعرف ان القافية مثل ذلك سلام وكلام لربما توهم ان المعجز بحرام كذا في المطول •
قيل يفهم من هذا ان معرفة الروي قد لا يكفي بل لابد معها من معرفة القافية فان مجرد معرفة ان
الروي في البيت الميم لا يكفي في معرفة ان القافية حرام لجواز ان يتوهم انه محريم • ويمكن ان يقال
انه ليس المراد به ان هذه الدلالة محصورة على معرفة الروي بل المراد به انه لا تحصل بدونها وان توقف
على شيء آخر كذا ذكر الجليلي •

الترديد بالعين المهملة عند بعض متأخري القراء هو ان يردد صوت القرآن كالذي يردد من برد
او ام وهو منه في كذا في الاتقان •

الرمد بالفتح وفتح الميم يطلق عند قدماء الاطباء على الورم الحار الدموي الحادث في الملتحم
ومتى كان حصوله من غير هذه المادة فانه لا يسمى رمدا بل تكديرا • واما عند المتأخرين فيطلق على كل ورم
يحدث في الملتحم سواء كان سببه موادا حارة او باردة • ومن له هذه العلة يسمى ارمدا كذا في بحر الجواهر •
وفي الرواية وقد يطلق على كل مؤلم للعين •

الارادة هي في اللغة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحصلها عليه والنزوع الاشتياق
و الميل المحبة و القصد نعطف الميل على النزوع للتفسير • قيل وفائدته الاشارة الى انها ميل
غير اختياري ولا يشترط في الميل ان يكون عقيب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة بل مجرد ان يكون
سائلا على الفعل بحيث يستلزمه لانه مخصص للوقوع في وقت ولا يحتاج الى مخصص آخر وقوله
بحيث متعلق بالميل وحمل الميل للنفس على الفعل جعلها متوجهة لا يقامه • وتقال ايضا للقوة التي
هي مبدأ النزوع وهي الصفة القائمة بالحيوان التي هي مبدأ الميل الى احد طرفي المقدور • والارادة
بالمعنى الاول اي بمعنى الميل الحامل على ايقاع الفعل و الاجادة تكون مع الفعل وتجمعه وان تقدم
عليه بالذات وبالمعنى الثاني اي بمعنى القوة تكون قبل الفعل وكلا المعنيين لا يتصور في ارادته تعالى •
وقد يراد بالارادة مجرد القصد عرفا ومن هذا القبيل ارادة المعنى من اللفظ • وقال الامام لاحلجة
الى تعريف الارادة لانها ضرورة فان الانسان يدرك بالبداهة التفرقة بين ارادته وعلمه وقدرته
والله ولذاته • وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع
بل في الايقاع واحتراز بالقيد الاخير عن القدرة كذا ذكر الحفاجي في حاشية البيضاوي في
تفسير قوله تعالى ماذا اراد الله بهذا مثلا في اوائل سورة البقرة • وقال في شرح المواقف الارادة هي
الكيفيات النفسانية فعند كثير من المعتزلة هي اعتقاد النفع او ظنه قالوا ان نسبة القدرة الى طرفي

الفعل على السوية ، فإذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثرت فيه قدرته • وعند بعضهم الاعتقاد او الظن هو المسمى بالداعية • واما الارادة فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كماله الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الغلاني فيه جلب او دفع ضرر ميلا اليه مترقباً على ذلك الاعتقاد وهذا الميل مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة وايضا فان القادر كثير ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريد ما لم يحصل له هذا الميل • واجيب عن ذلك باننا لاندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة • والميل المذكور انما يحصل لمن لا يقدر على الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفي العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واما اليه دون الوصل اذ لا شوق له • وعند الاشاعرة هي صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع في وقت معين والميل المذكور ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وليست الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه فان الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في الانضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه انتهى • وفي البيضاوي والحق ان الارادة ترجيح احد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح وهي اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل انتهى • اي تفضيل احد الطرفين على الآخر كما ان المختار ينظر الى الطرفين والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد كذا في شرح المقاصد والمراد من الميل مجرد الترجيح لا مقابل النفرة • وقال الخفاجي في حاشيته ما حاصله ان هذا مذهب اهل السنة فهي صفة ذاتية قديمة وجردية زائدة على العلم ومغايرة له وللقدرة وقوله بوجه الخ احتراز عن القدرة فانها لا تخصص الفعل ببعض الرجوه بل هي موجودة للفعل مطلقا وليس هذا معنى الاختيار كما توهم بل الاختيار الميل اي الترجيح مع التفضيل وهو اي التفضيل كونه افضل عنده مما يقابله لان الاختيار اصل وضعه انتعال من الخير ولذا قيل الاختيار في اللغة ترجيح الشيء وتخصيصه وتقديمه على غيره وهو اخص من الارادة والمشية نعم قد يستعمل المتكلمون الاختيار بمعنى الارادة ايضا حيث يقولون انه فاعل بالاختيار وفاعل مختار ولذا قيل لم يره الاختيار بمعنى الارادة في اللغة بل هو معنى حادث ويقابله الايجاب عندهم وهذا اما تفسير لارادة الله تعالى او لمطلق الارادة الشاملة لارادة الله تعالى وعلى هذا لا يرد عليه اختيار احد الطرفين المستويين واحد الرغبتين المتساويين للمضطر لانا لا نسلم ثم انه اختيار على هذا ولا حاجة الى ان يقال انه خارج عن اصله لقطع النظر عنه • وقد اورد على المصنف ان الارادة عند الاشاعرة الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور وكونها نفس الترجيح لم يذهب اليه احد • واجيب بانه تعريف لها باعتبار التعلق ولذا

قيل انها على الاول مع الفعل وعلى الثاني قبله او انه تعرفت لازادة العبد انتهى • ثم اعلم انه قال الشيخ
 الشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بمعنىة و الحق ان الارادة والكراهة متغايرتان وحينئذ
 اختلفوا فقال القاضي ابوبكر والغزالي ان ارادة الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها
 عند ذلك المرید فالارادة مع الشعور بالضد مستلزمة لكراهة الضد وقيل لا تستلزمها كذا في شرح المواقف •
 وعند السالكين هي استدامة الكد وترك الراحة كما في مجمع السلوك قال الجنييد الارادة ان يعتقد الانسان
 الشيء ثم يعزم عليه ثم يريد و الارادة بعد صدق النية قال عليه الصلوة والسلام لكل امرء مانوى كذا في
 خلاصة السلوك وقيل الارادة الاقبال بالكلية على الحق و الاعراض من الخلق و هي ابتداء المحبة كذا
 في بعض حواشي البيضاوي * فائدة * الارادة مغايرة للشهوة فان الانسان قد يريد شرب دواء كرهه فيشربه
 ولا يشتهي بل يتنفر عنه وقد تجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه • وكذا الحال بين الكراهة
 والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيد الحرام يوجد الكراهة
 من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد تجتمعان ايضا في حرام منفور عنه * فائدة * الارادة غير التمني
 فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالحال الذاتي وبالماضي • وقد
 توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه و اتفق
 المحققون من الاشاعرة و المعتزلة على انهما متغايران * فائدة * الارادة القديمة توجب المراد اي اذا
 تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا
 من الحكماء و اهل الملة • و اما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر
 هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة • واما الارادة الحادثة فلا توجب اتفاقا يعني
 ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة و ان كانت مقارنة له
 عندهم و وافقهم في ذلك الجبائي وابنه و جماعة من المتأخرين من المعتزلة • وجوز النظام والعلاف وجعفر
 بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت قصدا الى الفعل وهو اي القصد ما عجزه
 من انفسنا حل الایجاد لا عزمًا عليه ليقدّم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه فهو لا اثبتوا ارادة
 متقدمة على الفعل بازمئة هي العزم و لم يجوزوا كونها موجبة و ارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا
 ايجابها اياه • و اما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها • اعلم ان العلماء اختلفوا
 في ارادته تعالى فقال الحكماء ازادته تعالى هي علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد و بانه كيف
 ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية مدورة عنه تعالى حتى يكون
 الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد و شوق و يسمون هذا العلم عناية قال
 ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل و بما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون

على احسن النظام فلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب و جود الكل منبع لفيضان الخير و الجود في الكل من غير انبعاث قصد و طلب من الاول الحق و قال اهل الحسين و جماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام و الجاحظ و العلاف و ابي القاسم البلخي و محمود الخوارزمي ارادته تعالى علمه بنفع في الفعل و ذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل يوجب الفعل و يسميه اهل الحسين بالداعية و لما استحال الظن و الاعتقاد في حقه تعالى انحصرت داعيته في العلم بالنفع و نقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي و هو الميل التابع للاعتقاد او الظن و قال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عدمي و هو عدم كونه مكرها و مغلوبا و يقرب منه ما قيل هي كون القادر غير مكره و لاساءة و قال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة و في فعل غيره الامر به • و قال اصحابنا الاشاعرة و وافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة مغايرة للعلم و القدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع باحد الاوقات كذا في شرح المواقف و يقرب منه ما قال الصوفية على ما وقع في الانسان الكامل من ان الارادة صفة تجلي علم الحق على حسب المقتضى الذاتي و ذلك المقتضى هو الارادة و هي تخصيص الحق تعالى لمعلوماته بالوجود على حسب ما اقتضاه العلم فهذا الوصف فيه يسمى ارادة • و الارادة المخلوقة فينا هي عين ارادته تعالى لكن بما نسبت اليها كان الحدوث اللازم لنا لازما لوصفنا فقلنا بان ارادتنا مخلوقة و الا فهي بنسبتها الى الله تعالى عين ارادته تعالى و ما منعها من ابراز الاشياء على حسب مطلوباتها الا نسبتها اليها و هذه النسبة هي المخلوقية فاذا ارتفعت النسبة التي لها اليها و نسبت الى الحق على ما هي عليه انفعلت بها الاشياء فانهم كما ان وجودنا بنسبته اليها مخلوق و بنسبته اليه تعالى قديم و هذه النسبة هي الضرورية التي يعطيها الكشف و الذوق اذ العلم قائم مقام العين فما تم الا هذا فانهم • و اعلم ان الارادة الالهية المخصصة للمخلوقات على كل حال و هيئة صادرة عن غير علة و لا سبب بل بمحض اختيار الهى لان الارادة حكم من احكام العظمة و وصف من اوصاف الالهية فالوحيته و عظمتها لنفسه لعلته و هذا بخلاف راي الامام محي الدين في الفتوحات فانه قال لا يجوز ان يسمى الله تعالى مختارا فانه لا يفعل شيئا بالاختيار بل يفعله على حسب ما يقتضيه العالم من نفسه و ما اقتضاه العالم من نفسه الا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختارا انتهى • و اعلم ايضا ان الارادة اي الارادة الحادثة لها تسعة مظاهر في المخلوقات المظهر الاول هو الميل و هو انجذاب القلب الى مطلوبة فاذا قوي و دام سمي ولعا و هو المظهر الثاني ثم اذا اشتد و زاد سمي صباة و هو اذا اخذ القلب في الاسترسال فيمن يجب فكله انصب الماء اذا افرغ لا يجد بدا من الانصباب و هذا مظهر ثالث ثم اذا تفرغ له بالكلية و تمكن ذلك منه سمي شغفا و هو المظهر الرابع ثم اذا استحكم في الفؤاد و اخذه من الاشياء سمي هوى و هو المظهر الخامس ثم اذا استولى حكمه

على الجسد سمي فراما وهو المظهر السادس ثم اذا غنى وزالت العلل الموجبة للميل سمي حيا وهو المظهر السابع ثم اذا هاج حتى يغني المحب عن نفسه سمي ودا وهو المظهر الثامن ثم اذا طمغ حتى انفى المحب والمحبوب سمي عشقا وهو المظهر التاسع انتهى كلام الانسان الكامل .

المريد اسم فاعل من الارادة وقد عرفت معناه ونزد اهل تصوف بدو معنى آيد يكي بمعنى محب يعنى سالك مجذوب دوم بمعنى مقتدي ومقتدي آن باشد كه حق سبحانه تعالى ديد بصيرتش را بنور هدايت بينا گرداند تا وي بنقصان خود نگرد و دائما در طلب كمال باشد و قرار نگیرد مگر بحصول مراد و وجود قرب حق سبحانه تعالى و هر كه باسم اهل ارادت موسوم بود جز حق در دو جهان مرادی نداند و اگر يک لحظه از طلب آن بپار آمد اسم ارادت برو عاريت و مجازا باشد . قال ابو عثمان المريد الذي مات قلبه عن كل شيء دون الله فيريد الله وحده ويريد به قربه ويشتاق اليه حتى تذهب شهوات الدنيا من قلبه لشدة شوقه الى الله ومريد صادق آن باشد كه كلاً و جملة روي بسوى خدا دارد و دوام دل با شيخ دارد از سر اراده تمام و روحانيه شيخ را حاضر داند در همه احوال و در راه باطن از وي استمداد كند و خود را با شيخ مثل ميت در دست غسال گرداند تا از شر شيطان و نفس اماره محفوظ ماند كذا في مجمع السلوك . وفي خلاصة السلوك المريد الذي اعرض قلبه عن كل ما سوى الله وقيل المريد من يحفظ مراد الله .

فصل الزاء المعجمة * الرجز بفتح الراء والجيم نوعى از شعر کوتاه و بحرى از بحر شعري وزن او شش بار مستعمل است و نزد خليل رجز داخل شعر نيست بلكه نصف بيت يا ثلث بيت است هكذا في المنتخب والصرح وبالجملة فالرجز يستعمل بمعنيين أحدهما الشعر الذي له ثلاثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع . والذي كان الغالب على شعره الرجز يسمى راجزا لا شاعرا فان الشاعر هو الذي غلب على شعره القصيدة كذا في بعض رسائل القوافي العربية وفي بعض حواشي البيضاوي في آخر سورة الشعراء الرجز شعر يكون كل مصراع منه مفردا وتسمى قصائده اراجيز واحدها ارجوزة فهو كهينة السجع الا انه في وزن الشعر و يسمى قائله راجزا كما سمي قائل الشعر شاعرا . قال الحريري ولم يبلغني انه جرى على لسان النبي عليه الصلوة والسلام من فروب الرجز الا ضربان المنهوك والمشطور ولم يعدهما الخليل شعرا فالمنهوك قوله . انا النبي لا كذب . انا ابن عبد المطلب . والمشطور قوله . هل انت الا اصبع دميت . وفي سبيل الله مالقيت . انتهى . قال عليه الصلوة والسلام حين اصيبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد فقال تحسرا وتحزنا وهذا لا يسمى شعرا لما في الاشياء ان الشعر عند اهله كلام موزون مقصود به ذلك . اما ما وقع موزونا اتفاقا لا عن قصد من المتكلم فانه لا يسمى شعرا وعلى ذلك خرج ما وقع في كلام الله تعالى كقوله تعالى . لن تنالوا البر حتى . تنفقوا مما تحبون . وفي كلام الرسول صلى الله عليه وسلم كقوله . هل انت الا اصبع دميت . وفي سبيل الله مالقيت .

انتهى • ان الله تعالى نفى الشعر عن القرآن ونفى وصف الشاعر عن النبي عليه الصلوة والسلام بقوله انه لقول
 وشوق كريم وما هو بقول شاعر الآية وبقوله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر وقرآن مبين الآية
 نزلت هذه الآية ردا لقول الكفار ان ما اتى به شعر فقال ما علمناه النبي شعرا وما يسهل له • ونقل
 قتي كذب الشائل ان النبي عليه الصلوة والسلام لم يقدر على قراءة الشعر موزونا بعد ما نزلت الآية المذكورة
 وهي وما علمناه الشعر وما ينبغي له الآية • وفي الحموي حاشية الاشياء انما يتأتى الاستشهاد بقوله عليه
 السلام هل انت الخ بناء على ان الرجز شعر • اما على القول بانه ليس بشعر انما هو نثر مقفى فلا • وايضا
 انما يتأتى الاستشهاد به على رواية كسر التاء مع الاشباع اما على رواية سكونها فلا انتهى • (وثانيهما بحر
 من البحور المشتركة بين العرب والعجم وهو مستعمل ستة اجزاء كما في عنوان الشرف • وفي عروض سيفي
 هذا البحر يستعمل مسدسا ومثمنا والمثمن يستعمل سالما وغير سالما وغير السالم قد يكون مَدَّالا وقد يكون
 مطويا وقد يكون مطويا مخبونا وقد يكون مخبونا مطويا والمسدس ايضا يستعمل سالما وغير سالما وغير
 السالم قد يكون مخبونا وقد يكون مطويا • وفي بعض رسائل العروض العربي الرجز مسدس ومربع
 انتهى • والمرجز اسم مفعول من الترجيز قسم من الكلام المنشور ويجيئ في فصل الراء من باب النون •
الركاز لغة مأخوذ من الركز اي الاثبات بمعنى المركز وشرعا مال مركز تحت ارض اعم من كون
 راكزة خالقا او مخلوقا اي معدن خلقي او كنز مدفون هكذا في الدر المختار •

المركز هو عند المهندسين نقطة في وسط الدائرة او الكرة بحيث تتساوى جميع الخطوط الخارجة
 منها اي من تلك النقطة الى محيط الدائرة او الكرة • ومركز حجم الكرة وجرم الكرة عندهم هو نقطة
 في داخل الكرة تتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها المستدير • واما مركز ثقلها فهو نقطة
 متى حمل الثقل عليها لم يترجم جانب منه على آخر • وبعبارة اخرى نقطة تتعادل ما على
 جوانبها في الوزن • وقيل مركز ثقل الجسم نقطة اذا كان ذلك الجسم عند مركز العالم انطبقت تلك
 النقطة عليه فان تشابهت اجزاء الكرة ثقلا وخفة اتحد المركزان والا اختلفا ككرة نصفها من خشب
 ونصفها من حديد فان مركز حجمها يكون على منتصفها ومركز ثقلها يكون في النصف الحديدي هكذا
 ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني مثل الذي جرى على السنة الخلاق ان مركز حجم الارض
 هو عين الكعبة في مكة ومركز ثقلها هو عين مرقد النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة هكذا سمعت من
 الاساتذة (والله اعلم) مرکز الشمس عند اهل البيئته هو قوس من منطقة الخارج المركز من نقطة الودج الى مركز
 جرم الشمس على التوالي ويسمى خاصة الشمس ايضا • ومركز القمر عندهم ويسمى بالبعد المضعف ايضا
 هو قوس من منطقة المائل من نقطة اوج القمر الى طرف الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير
 ومنه الى منطقة المائل على التوالي فان مركز التدوير ومركز العالم كليهما في سطح منطقة المائل فالخط

الواصل بينهما بالضرورة يمر بتلك النقطة • ومركز عطارد قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير ومنه الى محيط المائل كذا ذكر المحقق الشريف وفيه ان تشابه حركة مركز التدوير حول مركز معدل المسير لا حول مركز العالم كما في القمر فقوس المركز المأخوذة من المائل تكون مختلفة لا متشابهة والتحقيق ان المركز قد يؤخذ من منطقة المائل و قد يؤخذ من منطقة معدل المسير فعلى الاول يقال هو قوس من منطقة المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز العالم منته الى منطقة المائل اما موازيا للخارج من مركز معدل المسير الى مركز التدوير او منطبقا عليه وعلى الثاني يقال هو قوس من منطقة معدل المسير على التوالي من محاذاة اوج المدير الى طرف خط خارج من مركز معدل المسير للمركز التدوير المنتهي الى منطقة معدل المسير قبل الاخراج او بعده وهذا اذا كانت حركة المركز هي فضل حركة الحامل على حركة المدير • واما اذا كانت حركة الحامل فينبغي ان يعتبر اوج الحامل بدل اوج المدير وعلى هذا القياس في باقي السيارات • فمركز الزحل قوس من منطقة المائل مبتدئة من نقطة الاوج الى مركز جرمه وهكذا كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة • ولا يبعد ان يطلق المركز على الحركة في القوس المذكورة كما يطلق على القوس المذكورة على قياس ما قيل في الخاصة والوج والوسط والتقويم ويؤيده ما وقع في الزيجات ان مركز الشمس في يوم بليته كذا دقيقة وفي شهر كذا درجة وفي سنة كذا برجاً ويكتبون لمعرفة مراكز السيارات جداول • والمركز المعدل عندهم قوس من المائل على التوالي مبتدئة من نقطة الاوج الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه وذلك الخط يسمى خط المركز المعدل • وذكر العلامة انه قوس من منطقة المائل بين خطين يخرجان من مركز الممثل احدهما الى الاوج والآخر الى مركز التدوير وفيه ان مركز التدوير لا يكون على منطقة المائل غالبا و اهل العمل يأخذونه من الممثل تساهلا فينبغي ان يقال في تعريفه هو قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تحقيقا او تقديرا احدهما تمر بالاوج والاخرى بمركز التدوير • والمركز المقوم عندهم قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدهما بالاوج والاخرى بمركز جرم الكوكب اعلم ان هذا في المتكيرة سوى عطارد • واما في عطارد فينبغي ان يقيد الاوج بالمدير فيقال المركز المعدل لعطارد قوس من المائل على التوالي من اوج المدير الى طرف الخط الخارج عن مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي اليه • والمركز المقوم لعطارد قوس من الممثل على التوالي بين عرضيتين تمر احدهما باوج المدير والاخرى بمركز جرمه • ثم المركز المقوم قد يعتبر في القمر ايضا • واما المركز المعدل في القمر فلا يمتاز عن المركز الغير المعدل لتشابه حركة المركز حول مركز العالم هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

مراكز جمران نزد منجمان عبارت است از رسيدن قمر بدرجات معينه از فلک البروج و آن را

تأسيسات قمر نیز گویند و در اختیارات امور مذموم اند و بغایت نحس یعنی وقتیکه قمر بدان درجات
 رتند در آن وقت حذر باید نمود و در عدد تاسیسات اختلاف است بعضی هشت ثبت کرده اند و بعضی
 ده و این معتمد علیه است تاسیس اول از اجتماع حقیقی در بعد دوازدهم درجه بود و دوم در بعد چهل
 و پنجم و سیوم در بعد نودم و چهارم در بعد صد و سی و پنجم در بعد صد و سی و هشتم و پیش ازین نقطه
 استقبال جزء اجتماع مذکور باز پنج در مقابل درجات این تاسیسات مذکوره است یعنی تاسیس اول ازین
 پنج در بعد دوازدهم درجه ازین جزء استقبال و دوم در بعد چهل و پنجم و همبرین قیاس کذا فی توضیح
 التقویم و مراکز بیوت در لفظ بیت مذکور شد •

فصل السین * الرأس فی اللغة بمعنی سر و قد يطلق ويراد به ما فوق الرقبة ويطلق ويراد
 به القحف والجدران الاربعة والقاعدة و ما فی داخلها من المنح والحجب و الجرم الشبكي والغروق
 والشرائین و ما على القحف والجدران من السمحاق واللحم والجلد کذا فی بحر الجواهر • وعند اهل
 الهيئة يطلق على نقطة مقابلة للذنب وقد سبق فی فصل الباء الموحدة من باب الذال المعجمة وقد يطلق
 ويراد به ذات الانسان وقد مر فی الرقبة • وقد يضاف الى ذوات القوائم الاربعة فيقال رأس الشاة و رأس
 الغنم و رأس الفرس و يراد به ذاتها وهذا يستعمل كثيرا فی الفارسی و رأس المخروط سبق فی لفظ
 المخروط و رأس المثلث هو الزاوية التي بین الساقین و رأس المال عند الفقهاء هو الثمن فی السلم
 و يجيء فی فصل الميم من باب السین و ايضا يطلق على اصل المال فی عقد المضاربة و فی عقد الشركة
 و الرؤس الثمانية سبقت فی المقدمة •

رئيس العلوم هو المنطق و قد سبق فی المقدمة و هو لقب لعلم المنطق و يلقب بآلة العلوم
 و بميزان العلوم ايضا •

الرس بالفتح عند اهل القوافي حركة ما قبل التأسيس کذا فی عنوان الشرف • و در منتخب
 تکمیل الصناعة گوید این حرکت البته سوي فتحه نخواهد بود چنانچه حرکت ميم مائل و زاء زائل و چون
 تأسيس در قوافي تکرار يابد بالضرورة رس نیز تکرار يابد و آنکس که تأسيس را از حروف قانیه نداشته
 رس را نیز از حرکات قانیه نپنداشته و رس نزد اطباء اسم دوائی مرکب است و فی بحر الجواهر الرس
 بالفتح مرکب صفته هذه بيش و زنجبيل و فلفل و دار فلفل و عاقر قرحا و مویزج علی السواء • و قيل و رس
 الحمى و رسیسها اول تب انتهى •

فصل الشين * الرشة بالكسر و سکون العين المهمة عند اطباء علة آلیة تحدث عن عجز القوة
 المحركة عن تحريك العضل على الاتصال او اثباته على الاتصال فتختلط حركات ارادية او اثبات ارادي
 بحركة ثقل العضو الى اسفل • و الفرق بينه و بین الاختلاج ان الحركة فی الاختلاج تظهر سواء کان العضو

ساكنا او متحركا ولا كذلك الرعشة لتوقف ظهور الحركة المرئية فيها على حركة العضو • وايضا الارتعاش كالتشنج يقع في الاعضاء الآلية ابي المركبة التي تتحرك بارادة و الاختلاج يقع في كل عضو ينتهيا منه الانبساط و الانقباض كالعصاب والعروق والكبد • وقيل الفرق بينهما ان الاختلاج يحدث دفعة و يزول دفعة بخلاف الارتعاش و ان العضو في الارتعاش يميل الى اسفل و في الاختلاج يتحرك الى جهات مختلفة مائلا الى فوق هكذا يستفاد من بحر الجواهر والموجز •

فصل الصار * الرخصة بالضم و سكون الخاء المعجمة في اللغة اليسر والسهولة • وعند الاصوليين مقابل للعزيمة • وقد اختلفت عباراتهم في تفسيرها بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة فيهما وبعضهم لم يجعلوها كذلك فبعض من لم يحصرها عليهما قال العزيمة مالزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها و الرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم فاخص العزيمة بالواجبات و خرج الذنب والكراهة عنها من غير دخول في الرخصة وعليه يدل ما قال القاضي الامام من ان العزيمة مالزمتنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اولا بانه الهنا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء و الرخصة اطلاق بعد الحظر لعذر تيسيرا وبعبارة اخرى الرخصة صرف الامراي تغييره من عسر الى يسر بواسطة عذر في المكلف • وبعض من اعتبر الحصر فيهما قال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافها هكذا في اصول الشافعية على ما قيل وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمول به وكان التخلف عنه لمانع طار في المكلف لولا ثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة اي ذلك الحكم الثابت بطريق التخلف عن المحرم هو الرخصة والا فهو العزيمة فالمراد بالمحرم دليل الحرمة و قيامه بقاءه معمول به وبالعذر ما يطر في حق المكلف فيمنع حرمة الفعل او الترك الذي دل الدليل على حرمة ومعنى قوله لولا العذر اي المحرم كان محرما ومثبنا للحرمة في حقه ايضا لولا العذر فهو قيد لوصف التحريم لا للقيام وهذا اولى مما قيل من ان الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم و انما قلنا انه اولى لانه يجوز ان يراد بالفعل في هذا التعريف ما يعم الترك بناء على انه كف فخرج من الرخصة الحكم ابتداء لانه لا محرم وخرج ما نسخ تحريمه لانه لا قيام للمحرم حيث لم يبق معمول به وخرج ما خص من دليل المحرم لان التخلف ليس لمانع في حقه بل التخصيص ببيان ان الدليل لم يتناوله وخرج ايضا وجوب الطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه الواجب في حقه ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج وجوب التيمم على فاقد الماء لانه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للخروج ونحوه وبالجملة فجميع ما ذكره داخل في العزيمة وهي ما شرع من الاحكام لا كذلك اي للعذر مع قيام المحرم لولا العذر بل انما شرع ابتداء • ثم الرخصة قد يكون واجبا كاكل الميتة للمضطر او مندوبا كقصر الصلوة

في السفر او مباحا كترك الصوم في السفر • وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي و الرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح و يرد عليه جواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرمة عدم الاستيلاء عليها وجوب الزكوة و القتل قصاصا فان كلا واحد منهما ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه مع ان شيئا منها ليس برخصة • وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه • وقال فخر الاسلام العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعدار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم فقله اسم لما هو اصل من الاحكام معناه اسم لما ثبت ابتداء باتبات الشارع وهو من تمام التعريف وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصلتها لا تقييد فدخل فيه ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات ويؤيده ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم لكل امر اصلي في الشرع على الافسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا بعارض وتقسيم فخر الاسلام العزيمة الى الفرض والواجب والسنة والنفل بناء على ان غرضه بيان ما يتعلق به الثواب من العزائم او على ان الحرام داخل في الفرض او الواجب والمكروه داخل في السنة او النفل لان الحرام ان ثبت بدليل قطعي فتركه فرض وان ثبت بظني فتركه واجب وما كان مكروها كان ضده سنة او نفلا • والاباحة ايضا داخله في العزيمة باعتبار انه ليس الى العباد رفعها وقوله وهو ما يستباح الخ في تعريف الرخصة تفسير لقوله ما بني على اعدار العباد • فقله ما يستباح عام يتناول الترك والفعل وقوله لعذر احتراز عما ابيح لا لعذر وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظهار اذ لا قيام للمحرم عند فقد الرقبة • واعتراض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وان اريد الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له • واجيب بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح برفع الانم وسقوط المواخذة لا المباح حقيقة لان المحرم قائم الا انه لا يؤخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المواخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وقد عفى الله عنه لا يسمى مباحا في حقه ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب • وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر تزويها وتوسعة على اصحاب الاعذار • وقال بعض اهل الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله لعذر مع كونه حراما في حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور * التقسيم * الرخصة اربعة انواع بالاستقراء عند المحنفين فنوعان منها رخصة حقيقة ثم احد هذين النوعين احق بكونه رخصة من الآخر

ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية من الآخر اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر فهذا تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة اما الأول وهو الذي هو رخصة حقيقة و احق بكونه رخصة من الآخر و تسمى بالرخصة الكاملة فهو ما استبيح مع قيام المحرم والحرمه و معنى ما استبيح ما عومل به معاملة المباح كما عرفت كاجراء كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لكن حق العبد يفوت صورة و معنى و حق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه و ان اخذ بالعزيمة و بذل نفسه حسبة لله في دينه فاولى و احب اذ يموت شهيدا (لحديث عمار بن ياسر رضي الله عنه حيث ابتلي به و قال له النبي عليه الصلوة والسلام كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان فقال عليه السلام فان عادوا فعد و فيه نزل قوله تعالى الا من اكره و قلبه مطمئن بالايمان الآية • و روي ان المشركين اخذوه و لم يتركوه حتى سب رسول الله صلى الله عليه وسلم و ذكر آلهتهم بخير ثم تركوه فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مادراك قال شر ما تكونني حتى نبليت منك و ذكرت آلهتهم بخير فقال كيف تجد قلبك قال اجدته مطمئنا بالايمان قال عليه السلام فان عادوا فعد الى طمانينة القلب بالايمان • و ما قيل فعد الى ما كان منك من النبل مني و ذكر آلهتهم بخير فغلط لانه لا يظن برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه يأمر احدا بالتكلم بكلمة الكفر • و ان صبر حتى قتل و لم يظهر الكفر كان مأجورا لان خبيبا رضي الله عنه صبر على ذلك حتى صلب و سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سيد الشهداء و قال في مثله هو رفيقي في الجنة و قصته ان المشركين اخذوه و باعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير و يسب محمدا صلى الله عليه وآله وسلم و هو يسب آلهتهم و يذكر محمدا صلى الله عليه وسلم بخير فاجمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سئلهم ان يدعوه ليصلي ركعتين فارجز صلواته و قال انما اوجزت لكيلا تظنوا اني اخاف القتل ثم سئلهم ان يلقيه على وجهه ليكون ساجدا حتى يقتلوه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء و قال اللهم اني لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقراء رسول الله صلى الله عليه وسلم مني السلام ثم قال اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم مددا و لا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول • شعر • و لست ابالي حين اقتل مسلما • على اي جنب كان لله مصرعي • فلما قتلوه و صلبوه تحول وجهه الى القبلة و سماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افضل الشهداء و قال هورفيقي في الجنة وهكذا في الهداية و الكفاية) و الثاني وهو الذي هو رخصة حقيقة و لكنه دون الاول و تسمى رخصة قاصرة فهو ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كانطار المسافرين فان المحرم للانطار وهو شهود الشهر قائم لقوله تعالى من شهد منكم الشهر فليصمه لكن حرمة الانطار غير قائمة فرخص بناء على تراخي حكم المحرم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر لكن العزيمة ههنا اولى ايضا لقيام السبب و لان في العزيمة نوع يصر بموافقة المسلمين ففي النوع الاول لما كان

المحرم و الحرمة قائلين فالحكم الاصلي فيه الحرمة بلا شبهة في اصله بخلاف هذا النوع فانه وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ عنه فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الانطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر فلذا صار الاول احق بكونه رخصة دون الثاني والثالث وهو الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية هو ما وضع عنا من الامر والاعلال و تسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا (وما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة و قرض موضع النجاسة و التوبة بقتل النفس و عدم جواز الصلوة في غير المسجد و عدم التطهير بالتيمم و حرمة اكل الصائم بعد النوم و حرمة الوطئ في ليالي ايام الصيام و منع الطيبات عنهم بصدور الذنوب و كون الزكوة ربع المال و عدم صلاحية اموال الزكوة والغنائم لشئ من انواع الانتفاع الا للحرق بالنار المنزلة من السماء و كتابة ذنب الليل بالصبح على الباب و وجوب خمسين صلوة في كل يوم و ليلة و حرمة العفو عن القصاص و عدم مخالطة الحائضات في ايامها و حرمة الشحوم و العروق في اللحم و تحريم الصيد يوم السبت و غيرها فرفع كل هذا عن امة النبي صلى الله عليه وآله وسلم تخفيفا و تكريما فهي رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا قط حتى لو عملنا بها احيانا اثمنا و غوبنا و كان القياس في ذلك ان يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا هكذا في نور الانوار) والرابع وهو الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة من الثالث هو ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة اي في غير موضع الرخصة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبهة بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا موجودا لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا هذا كله خلاصة ما في كشف البزدوي و التلويح و العضدي وغيرها • وفي جامع الرموز الرخصة على ضربين رخصة ترفيه اي تخفيف ويسر كالانطار للمسافر ورخصة اسقاط اي اسقاط ما هو العزيمة اصلا كقصر الصلوة للمسافر انتهى ولا يخفى ان هذا داخل في الانواع السابقة الاربعة •

الترقيص بالقاف عند متأخري القراء هو ان يروم السكوت على السكون ثم ينفر مع الحركة في عدو و هرولة ونهي عنه لانه من البدعات كذا في الدقائق المحكمة والاتقان •

الارهاص شرعا قسم من الخوارق وهو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة سمي به لان الارهاص في اللغة بناء البيت فكانه بناء بيت اثبات النبوة كذا في حواشي شرح العقائد •

فصل الضار* الروافض فرقة من كبار الفرق الاسلامية وتسمى بالشيعة ايضا ويجوز في

فصل العين من باب الشين المعجمة •

الركض بالفتح و سكون الكاف عند اهل العروض اسم بحر وهو فاعل ثمان مرات كما في رسالة

قطب الدين السرخسي وهو قسم من المتقارب و يسمى ركض الخيل ايضا كما يجيى في فصل الباء الموحدة من باب القاف و لكون هذا البحر من مخترعات المتأخرين سمي ايضا بالمحدث و يسمى ايضا بالمتلقي كما في جامع الصنائع •

الرياضة قال اهل اللغة هي استبدال الحال المذمومة بالحال المحمودة • وقال بعض الحكماء الرياضة الاعراض عن الاعراض الشهوانية • وقيل الرياضة ملازمة الصلوة والصوم ومحافظة آناء الليل واليوم عن موجبات الائم واللوم وسد باب النوم والبعد عن صحبة القوم كذا في خلاصة السلوك •

الرياضي يطلق على علم من العلوم المدونة على ماسبق في المقدمة •

فصل الطاء المهمة * الرابطة بالموحدة در لغت آنچه بآن چيزى را باز بندند • و در اصطلاح

شطاربان مرشد كامل را گرند كه مسترشد را با حق تعالى رابطة دهد كذا في كشف اللغات و الرابطة عند المنطقيين هي الشيء الدال على النسبة و الشيء يشتمل اللفظ و غيره فيشتمل التعريف الحركات الاعرابية و الهيئة التركيبية حيث قيل ان الروابط في العرب اما الحركات الاعرابية و ما يجري مجراها من الحروف او الهيئة التركيبية و اما ما هو المشهور من ان لفظ هو و كان من روابط العرب فغير صحيح اذ لفظ هو عندهم ضمير من اقسام الاسم و لا دلالة لها على نسبة اصلا و كذا لفظ كان اذ هو عندهم من الانعال الناقصة و عند المنطقيين من الكلمات الوجودية و بالجملة فلفظ هو و كان ليسا من الروابط اذ الرابطة انما تكون اداة و هما ليسا باداة و المراد بالدلالة الدلالة صريحة سواء كانت و ضعية او مجازية لئلا تتناول الكلمات الحقيقية و هيأتها و لتتناول لما هو استعارة في النسبة و المراد بالنسبة الوقوع و الا وقوع المتفق عليه في القضية •

أعلم أنهم قالوا الرابطة اداة لدالاتها على النسبة و هي غير مستقلة لكنها قد تكون في صورة الكلمة مثل كان و امثاله و تسمى رابطة زمانية و قد تكون في صورة الاسم مثل هو في زيد هو قائم و تسمى رابطة غير زمانية و اللغات مختلفة في استعمال الرابطة وجوبا و امتناعا و جوازا و الاقسام عند التفصيل تسعة لان استعمال الرابطتين معا او الزمانية فقط او غير الزمانية فقط في المواد الثلاث و عدم الشعور على بعض الامثلة لا يضر بالفرض • قال الشيخ لغة اليونان توجب ذكر الزمانية فقط كأستن بمعنى است و لغة العجم لا تستعمل القضية خالية عنهما اما بلفظ هست و بود و اما بحركة نحو زيد دبیر بكسر الراء • و العرب قد يحذف و قد يذكر فغير الزمانية كلفظ هو في زيد هو حي و الزمانية ككان في زيد كان • و أعلم ان التعريف لا يصدق على الرابطة الزمانية ككان على القول المشهور لعدم دلالاتها على النسبة صراحة بل ضمنا و كان القول المشهور مبني على اخذ الدلالة اعم من الصريحة و الضمنية و التزام كون الكلمات الحقيقية و هيأتها روابط بناء على ان قولهم الرابطة اداة مهمة لا كلية فتأمل و قد بقي ههنا اباحت فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع الى شرح المطالع و ما حقق ابو الفتح في حاشية الحاشية الجلالية و غيرها •

رباط كوكب • الربع • الربع المسكون والربع المعمور (٥٩٥) • الربع • الاربعة الاحرف • الاربعة المتناسبة
ذو اربعة اضلاع • الاربعة

رباط كوكب نزد اهل هيئت حد اقامت كوكب را گویند و بجایی في لفظ الاقامة في فصل الميم

من باب القاف •

فصل العين المهملة * الربع بالكسرو سكون الموحدة تبي که يکروز گیرد و دو روز بگذارد کذا

في بحر الجواهر وقد سبق بيان الربع في لفظ الحمى في فصل الميم من باب الحاء • •

الربع المسكون والربع المعمور بضم الراء يجيى في لفظ الاقليم في فصل الميم من باب القاف •

الربيع بالفتح فصل من فصل وقد سبق في لفظ خط الاستواء و يجيى ايضا في لفظ الفصل

في فصل الالم من باب الفاء •

الاربعة الاحرف نزد بعضى بلغاء آنست که منشي يا شاعر در کلام خود چهار حرف يعنى

دَ ءَ آ نَ را لازم گیرد وسواي اين چهار هيچ حرفى نيارد و اين صنعت از مخترعات حضرت امير خسرو

دهلويست که در اعجاز خسروي ذکر کرده •

الاربعة المتناسبة هي عند المحاسبين اربعة اعداد او مقادير نسبة ما فرض منها اول الى ما فرض

منها ثانيا تكون كنسبة ما فرض منها ثالثا الى ما فرض منها رابعا والاول والاربع يسمى بالطرفين والثاني

والثالث يسمى بالوسطين مثلا نسبة الاربعة الى الثمانية كنسبة الخمسة الى العشرة فهذه الاعداد اربعة

متناسبة فكما ان نسبة الاربعة التي هي الاولى فرضا الى الثمانية التي هي الثانية فرضا نسبة النصف الى

الكل كذلك نسبة الخمسة الى العشرة وتلزمها مساواة مسطح الطرفين لمسطح الوسطين • و اما ما في حكم

الاربعة المتناسبة فثلثة اعداد او مقادير نسبة اولها الى ثانيها كنسبة ثانيها الى ثالثها مثلا نسبة الاربعة

الى الثمانية كنسبة الثمانية الى الستة عشر وتسمى متناسبة الفرد ايضا وكونها في حكم الاربعة المتناسبة

لمساواة مربع الوسط فيها لمسطح الطرفين و تحقيق ما ذكرنا بما لا مزيد عليه يطلب من شرحنا على

ضابط قواعد الحساب المسمى بموضع البراهين •

ذو اربعة اضلاع عندهم شكل احاطت به اربعة خطوط مستقيمة و هو اما مربع او مستطيل

او معين او شبهه معين او منحرف و توضيح كل في موضعه •

الاربعة عند المنجمين هي سدس عشر الثالثة •

الرباعي بالضم عند الصرفيين كلمة فيها اربعة احرف اصول فحسب سواء كانت اسما كجعفر او فعلا

كبعثر • و عند النحاة كلمة فيها اربعة احرف سواء كانت اصولا كبعثر او لا كاکرم و صرف و قاتل قال المولي

عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث الامر هذا المعنى مستعمل في علم النحو • و اما في

علم الصرف فهو ما كان الحروف الاصول فيه اربعة انتهى •

الرباعية عند المنطقيين هي القضية الموجبة كما يجيى في فصل الهاء من باب الواو والتانيث

لموافقة الموصوف وهو القضية ورباعي نزد شعراء عبارت است از دو بيتی که متفق باشند در قافيه و وزنی که مختص بدانست و مصراع سيوم او را قافيه شرط نيست و رباعي را خصي و دو بيتي و چهار مصراعي و ترانه نیز نامند مثاله • شعر • هم داغ نهم بر دل و هم خون کنمش • فارغ ز گل و شراب گلگون کنمش • دست دل خود در کمر دوست زنم • مفتون کنم و بهیچ ممتون کنمش • مثال دیگر که دران در مصراع سیم نیز قافيه است • شعر • با ما بخماري بحريفان چو ميبي • با جمله بهاري و بما همچو ديبي • از بخت منعت اين همگي سست پيبي • ورنه تو چنين سست کمان نیز نيبي • کذا في مجمع الصنائع و در جامع الصنائع گفته قافيه در مصراع سيوم شرط نيست و ليکن صنعت است و اصل وضع او بر آنست که در بيت دوم مقصود را بي لطيفه و بي نکته و بي مثلی نيارند و بحکم استقرار از متقدمين و متاخرين معلوم گشته که هر چهار مصراع بر وزن هزج اخرب يا هزج اخرم باشد و بر اوزان ديگر نه •

التربيع على وزن التفعيل لغة چهار گوشه کردن چيز را • و عند المنجمين يطلق على قسم من اقسام النظر ويجيى في فصل الرأ من باب الفون • والتربيع الطبيعي يجيى في لفظ الاتصال في فصل اللام من باب الواو • و عند المهندسين يطلق على كون الشكل مسطحا متساوي الاضلاع الاربع المستقيمة القائمة الزوايا و ذلك الشكل يسمى مربعا بفتح الموحدة المشددة • و عرف المربع ايضا بانه شكل مسطح يتوهم حدوته من توهم خط قائم على طرف خط يعاويه الى ان يقوم على طرفه الآخر هكذا □ و هو قسم من ذي اربعة اضلاع • و قد يطلق المربع على المستطيل ايضا وفي حاشية تحرير اقليدس المربع يطلق على مربع العدد و يراد به الحاصل من ضرب ذلك العدد في نفسه ويكون الحاصل من جنسه و يطلق على مربع الخط بالاشتراك و يراد به السطح الذي ذلك الخط ضلعه فالحاصل من تربيع الخط هو السطح لا الخط ولا يطلق المربع على الخط الحاصل من ضرب الخط في نفسه و اذا قيل مربع الخط في خط يراد به السطح الذي هما ضلعا وفيها ايضا السطوح على قسمين مربع على الحقيقة و مربع مطلقا فالحقيقي هو الذي يحيط به خطان متوازيان بضرب احدهما في الآخر مثل سطح تسعة ازرع اذا احاط به خطان كل منهما ثلاثة ازرع • وقيل سطح يحيط بطرفيه خطان مجموعهما نحو سبعة اجزاء مفروضة ثم يحيط بطرفيه الاخرين خطان آخران مجموعهما نحو خمسة اجزاء هكذا ::::: والمربع المطلق هو الذي يحيط به خطان مختلفان نحو ستة اذا احاط به خطان احدهما ثلاثة والآخر اثنان انتهى • و قد يطلق المربع على ذي اربعة اضلاع ايضا وعلى هذا وقع في شرح اشكال التأسيس • و قد يقال لما عدا هذه الاربعة الاشكال الاربعة من المربعات ان كان ضلعان من اضلاعه الاربعة متوازيين منحرفا • و قد يطلق على الحاصل من ضرب العدد في نفسه فانهم قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات و ضلعا في المساحة و شيئا في الجبر و المقابلة والحاصل يسمى مجذورا و مربعا و مالا • و قد يطلق على عمل من اعمال الضرب • و المربع عند اهل التكمير يطلق على وفق يكون مشتملا على ستة عشر مربعا

صغارا و يسمى و فقا رباعيا ايضا و على كل وفق لانه مشتمل على اربعة اضلاع سواد كان مشتملا على ستة عشر مربعا صغارا او على ازید منها او على انقص منها و لهذا يقولون هذا مربع ثلثة في ثلثة و ذاك مربع اربعة في اربعة او خمسة في خمسة الى غير ذلك • و مربع نزد اهل عروض بحريرا گویند که درو چهار ارکان باشند نه زیاده نه کم و قد سبق • و مربع نزد شعراء قسیمیست از مسط چنانچه در فصل طأ از باب سین خواهد آمد و نیز عبارتست از چهار بیت یا چهار مصراع که بروشی باشند که هم از عرض توان خواند و هم از طول مثاله • • شعر •

از غایبه	صد سلسه	دارد	دلبر
صد سلسه	بر عارض	روشن	چو قمر
دارد	روشن	سمنبر	لب چو شکر
دلبر	چو قمر	لب چو شکر	دل چو حجر

از فرقت	آن دلبر	من دائم	بیمارم
آن دلبر	کز عشقی	بادردم	و بیدارم
من دائم	بادردم	وبی مونی	وبی یارم
بیمارم	و بیدارم	وبی یارم	و غمخوارم

کذا في مجمع الصنائع • رباعیات الغزل نزد شعراء آنست که غزلی بنویسد چنانکه اگر ردیف غزل حذف کنند و از دو ردیف یا سه بعضی حذف کنند و از مصراع اول مطابق محذوف حذف کنند رباعیها خیزد مثاله • شعر • تا چند دل غمگین دیوانه کنی هر دم • و آنکه من مسکین را دیوانه کنی هر دم • ز افسون لب جادو بکشیده شومن مارا • پس حالت مسکین را دیوانه کنی هر دم • و این غزل طویل است بر دو بیت او اختصار نموده شد پس اگر لفظ هر دم را دور کنند و مطابق او لفظ ما را از مصراع سیوم نیز دور کنند باقی رباعی ماند کذا في مجمع الصنائع و شومن بر وزن سوزن بزبان ژند و پا ژند بمعنی پیشانی باشد و عبری ناصیه خوانند کذا فی البرهان و مراد در اینجا موی پیشانی است مجازا بقرینه لفظ کشیدن چنانچه در قرآن واقع است يوم یؤخذ بالنواصي و الاقدام •)

الرجعة بالکسر و سکون الجیم و فتح الراء افصح فی اللغة الاعادة • و شرعا عبارة عن رد الزوج الزوجة و اعادتها الى النکاح كما كانت بلا تجدد عقد فی العدة لابعدها اذ هي استدامة الملك و لا ملک بعد انقضائها و المراد عدة الطلاق الذي يكون بعد الوطی حتی لو خلا بالمنکوحة و اقترانه لم يطأها ثم طلقها فلا رجعة له علیها کذا فی البرجندی و هي على ضربين سني و بدعي فالسني ان يراجعها بالقول و يشهد على رجعتها شاهدين و يعلمها بذلك فاذا راجعها بالقول نحو ان يقول لها راجعتك او راجعت امرأتي و لم يشهد على ذلك او اشهد و لم يعلمها بذلك فهو بدعي مخالف للسنة کذا في مجمع البرکات • و فی المسکینی شرح الکفر الرجعة عند اصحابنا هي استدامة النکاح القائم فی العدة و عند الشافعي

هي استباحة الوطن • وعند المنجمين واهل الهيئة عبارة عن حركة غير حركة الكواكب المتحركة الى خلاف توالي البروج وتسمى رجوعا وعكسا ايضا وذلك الكوكب يسمى راجعا كما في شرح المخلص • وعند اهل الدعوة عبارة عن رجوع الرمال والنخل والمال على صاحب الاعمال بصدد فعل قبيح من الافعال او بتكلم قول سخيف من الاقوال وسبب أن ترك شرائط عمل واجازت است ورجعت در اعمال منصوب بشمس وقمر نباشد چه شمس وقمر را رجعت نمی باشد و از منصوبات شمس است مثل دفع امراض و ادويه و مانند آن و از منصوبات قمر است مثل كشف حجاب وثبوت نور ايمان و ازالة شك و صلاح عقيدة و روزي شدن عفت و حسن نتاج مواشي و مانند آن پس درینچنین اعمال رجعت نمی شود و در اعمال منصوب ببقیة کواكب رجعت میتوان شد هكذا في بعض الرسائل •

الرجوع عند اهل الهيئة هو الرجعة كما عرفت • وعند اهل البديع هو العود الى الكلام السابق بالنقض اي بنقضه وابطاله لنكتة وهو من المحسنات المعنوية كقول زهير • شعر • قف بالديار التي لم يعفها القدم • بلى وغيرها الارواح والديم • دل الكلام السابق على ان تطاول الزمان لم يعف الديار اي لم يغيرها ثم عاد اليه ونقضه بانه قد غيرها الرياح والامطار لنكتة هي اظهار الكآبة والحزن والحيرة حتى كأنه اخبر اوليائه بالتحقق ثم رجع اليه عقله و اتق بعض الاناقة فتدارك كلامه قائلا بلى عفاها القدم وغيرها الارواح والديم ومثله فاق لهذا الدهر بل لاهله كذا في المطول ومثاله في الفارسي على ما في مجمع الصنائع • دلم رفت آنکه باصبر آشنا بود • خطا گفتم مرا دل خود کجا بود • دو چشم شوخ ني خفته نه بيدار • غلط گفتم که ني مست و نه هوشيار •

الراجع عند المنجمين ما عرفت وعند اهل السلوك يجيى بيانه في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين •

المراجعة عند اهل البديع على ما قال ابن ابي الاصبغ هي ان تمكن المتكلم مراجعة في القول يمزج بينه وبين مجاور له باوجز عبارة واعدل سبك واعذب الفاظ ومنه قوله تعالى قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين جمعت هذه القطعة وهي بعض آية ثلث مراجعات فيها معاني الكلام من الخبر والاستخبار الامر والنهي والوعد والوعيد بالمنطوق وبالمفهوم • قال صاحب الاتقان قلت احسن من هذا ان يقال جمعت الخبر والطلب والاثبات والنفي والتأكيد والحذف والبشارة والندارة والوعد والوعيد • و در مجمع الصنائع گوید مراجعة را سوال و جواب نیز گویند و آنچه آنست که شاعر در هر مصراع جواب و سوال بیارد و یا در مصراع سوال بیارد و در مصراع جواب و یا در بیتي سوال و در بیتي جواب مثال آنچه در هر مصراع واقع شود فخری گفته باز یادتی ایهام • غزل • گفتم جانان سویی من بگذر بصر گفتم بچشم • گفت ترک جان کن و در ما نگر گفتم بچشم • گفت آبی زن بخاک رهگذر

گفتم بچشم • خاک بر میدارم از رخ پرده گفتم لطف تست • گفت چشم خویش را گوا این خبر گفتم بچشم •
گفت جائی من کجا لائق بود گفتم بدل • گفت خواهم غیر از آن جائی دگر گفتم بچشم • مثال آنچه سوال در
مصراعی و جواب در مصراعی دیگر باشد حضرت خواجه حافظ شمس الدین فرمود • غزل • گفتم که خطا کردی
تدبیر نه این بود • گفتا چه توان کرد که تقدیر چنین بود • گفتم که بسی خط جفا بر تو کشیدند • گفتا همه آن
بود که بر لوح جبین بود • گفتم که بسی جام طرب خوردی ازین پیش • گفتا که شفا در قدح باز پسین
بود • گفتم که قرین بدت افکند بدین روز • گفتا که مرا بخت بد خویش قرین بود • گفتم که ز حافظ
بچه حجت شده دور • گفتا که بسی وقت مرا داعیه این بود • مثال آنکه در بیتی سوال و در بیت
دیگر جواب چنانچه حضرت خواجه حافظ قدس سره ارشاد نمود • غزل • باز گفتم ماه من آن عارض گلگون
مپوش • و رنه خواهی ساخت مارا خسته و مسکین غریب • گفت حافظ آشنایان در مقام حیرت اند •
دور نبود گر نشینند خسته و مسکین غریب • و نیز فرمود • بلا به گفتمش ای ماه رو چه باشد اگر •
بیک شکر ز تو دل خسته بیاساید • بخنده گفت که حافظ خدا را مپسند • که بوسه تو رخ ماه را بیالاید •
الترجیع عند الفقهاء هو ان یاتی المؤذن کلاماً من الشهادتین مرتین خافضاً بهما صوته و مرتین
رافعاً بهما صوته کذا فی البرجندی فی باب الآذان • و ترجیع نزد شعراء آنست که شاعر شعرا بچند قسم
منقسم کند و شرطست که ابیات اقسام بشمار ابیات قسم اول بود اگر آن پنج بیت بود این نیز پنج بیت
باید و اگر آن هفت بیت است این نیز هفت بیت شاید و کم از پنج روا نیست و لطافت تا یازده
است و ابیات هر قسمی موافق ابیات قسم اول باشد در وزن نه در قافیه بلکه قافیه هر قسم مخالف قافیه قسم
دیگر باشد و هر کدام را مطلع علیحدّه بود و بعد تمام هر قسم بیتی اجنبی بقافیه یا ردیف دیگر بیارد
و یا همان را که التزام نموده است بیارد و این بیت را عقده نامند پس اگر آن عقده همان یک بیت
بعینه مکرر شود آنرا ترجیع بند نامند و اگر ابیات مختلف باشند ترکیب بند گویند و این دو قسم است
یا آنکه بیت‌های بند هر کدام علیحدّه است جملگی بر یک قافیه باشد چنانکه اگر آن ابیات یکنه یکنه را
جمع کنند یکقسم گردد یا آنکه ابیات بند هر کدام بر قافیه خاص باشد مخالف دیگری و در همه اقسام باید
که عقده مرتبط باشد بحسب معنی بمقابل خود هذا کله خلاصه ما فی جامع الصنائع و مجمع الصنائع
مثال ترجیع بند از حضرت خواجه حافظ شیرازی قدس سره • شعر •

- ای داده بباد دوستداری •
- این بود وفا و عهد یاری •
- آخر دل ریش و درد مندم •
- تا چند بدام غم سپاری •
- از زلف تو حاصلی ندیدم •
- جز شیفتگی و بیقراری •
- ای جان عزیز بر ضعیفان •
- تا چند کنی جفا و خواری •

• چون نیست امید آنکه روزی • • برعاشق خسته رحمت آری •

• آن به که ز صبر رخ نقابم •

• باشد که مراد دل بیابم •

• ای ساقی از آن می شبانه • • در ده دوسه جام عاشقانه •

• تادر سر من ز عقل باقی است • • از دست مدته می مغانه •

• دیری است که آتش غم دل • • در سینه همی کشد زبانه •

• می نوش تو حافظا بشادی • • تا چند خوری غم زمانه •

• چون نیست بهیچ گونه پیدا • • دریای فراق را کرانه •

• آن به که ز صبر رخ نقابم •

• باشد که مراد دل بیابم •

• در سختی عشق اگر بپذیرم • • من دل ز غم تو بر نگیرم •

• پیوسته کمان ابروانش • • از غمزه همی زند به تیرم •

• نتوان قلم نوشت شوقش • • گر پیر فلک شود دبیرم •

• دارم سر آنکه همچو سعدی • • بنشینم و صبر پیش گیرم •

• چون کرد زمانه ستمگار • • دور از توبه بند غم اسیرم •

• آن به که ز صبر رخ نقابم •

• باشد که مراد دل بیابم •

مثال ترکیب بند از قسم اول که ابیات بند موافق باشند در قوافی خواجه سلمان ساوجی گفته • شعر •

• آئینه جمال جان گشت لقای روتو • • آئینه ندیده ام من بصفای روتو •

• برگ گل است در نظر کو برخ تو اندکی • • ماند و گر نماند او باد بقای روتو •

• در دو جهان بجان ترا خلق همی خرد و من • • هر دو جهان نهاده ام نیم بهای روتو •

• روتو دیده چشم من در پی دیده رفت دل • • هست گناه چشم من نیست جفای روتو •

• چون بر بلیع روی ابر از کف پادشاه ما • • در عرق است دم بدم گل ز حیای روتو •

• کسری و جم بجنب او هر دو شه دروغي اند •

• حاتم و معین هر درش هر دو گدای راستین •

• و چه شود اگر شوم کشته برای چونتوی • • صد چو من ار فنا شود باد بقای چونتوی •

• جور تو هست دولتی کان نرسد بهر کسی • • کی بچو من رسد گهی جور و جفای چونتوی •

- بر سر کوی عاشقی شاه و گدا یکی بود •
- بادشاهی کند کسی کوسش گدای چونتوی •
- گرندهم بمشق تو جان نه ز قدر جان بود •
- زان ندهم که دامش نیست سزای چونتوی •
- بخود نبود جفا روا خاصه بران که او بود •
- بنده شاه و می زند لاف هوای چونتوی •

• هست ز آبروی او بر لب جوی سلطنت •

• سرو جلال و جاه را نشو و نمای راستین •

مثال قسم دوم ترکیب بند که ابیات بنده مختلف القوائی باشد و هر کدام مطلعی بود حضرت خواجه حافظ فرموده •

- ای سایه رحمت الهی •
- وی غنچه باغ پادشاهی •
- هم چرخ جمال را تو مهری •
- هم برج جلال را تو ماهی •
- بر سلطنت تو بی تکلف •
- تمکین تو میدهد گواهی •
- بر نام تو مهر کرده گردون •
- منشور او امر و نواهی •
- نام تو یقین که می برآرد •
- آوازه ز ماه تا به ماهی •
- گردون که لطیفها بر آرد •

• دری چو تو در صدف ندارد •

- ای خلعت ملک بر تو زیبا •
- وی غوغ دولت از تو غرا •
- ای آمده نو عروس دولت •
- بر شکل و شمائل تو شیدا •
- انوار شکوه شهر یاری •
- از روی مبارکت هویدا •
- بر قامت حشمت تو کوتاه •
- این اطلس نیلگون خضرا •
- بگذشت مدای میت عدلت •
- از سقف نهم رواق خضرا •

• در قصر تو چرخ آستانی •

• کیوان بدر تو پاسبانی •

- تا باد خدای باد یارت •
- جز میش مباد هیچ کارت •
- هر آرزوی که در دل آید •
- ایام نهاده در کنارت •
- تونیق زینق در پیمینت •
- تائید ندیم در یسارت •
- تا چرخ بپاست دور دورت •
- تا دهر بجاست کار کارت •
- آسوده چو حافظند خلقای •
- در سایه نعمت کامکارت •

• کارت همه حفظ ملوک و دین باد •

• تا باد همیشه همچنین باد •

الرداع بالبدال المهمة عند الأطباء ضد الجاذب وهو الدواء الذي من شأنه لبرده ان يحدث في العضو بردا فيكثفه و يضيق مسامه و يكثر حرارته الحادثة ويجمد السائل اليه فيمنعه من السيال الى العضو و يمنع العضو عن قبوله و خصوصا اذا كان غليظ القوام كدهن الورد كذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

الترصيع در لغت نشاندن گوهر و مروارید است در چیزی • و عند اهل البديع من انواع المطابقة وهو اقتران الشيء بما يجتمع معه في قدر مشترك كقوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى و انك لا ظمأ فيها و لا تصحى جاء بالجوع مع العرى وبابه ان يكون مع الظمأ و بالصحى مع الظمأ وبابه ان يكون مع العرى لان الجوع و العرى اشتراكا في الخلو فالجوع خلو الباطن من الطعام و العرى خلو الظاهر من اللباس و الظمأ و الصحى اشتراكا في الاحتراق فالظمأ احتراق الباطن من العطش و الصحى احتراق الظاهر من حر الشمس كذا في الاتقان و يطلق ايضا عندهم على قسم من السجع و يسمى مرصعا وهو ان يتفق الفاصلتان و زنا و تقفية و يكون ما في الفاصلة الاولى من الالفاظ مقابلة لما في الثانية كذلك نحو قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم و كقوله تعالى ان الينا ايا بهم ثم ان علينا حسابهم و نحو قولهم فهو يطبع الاسجاع بظواهر لفظه و يقرع الاسماع بزواجر وعظه و يجيى في لفظ السجع مثال ديگر در فارسي • شعر • آرایش آفاق شد رخسار بزم آرای تو • آسایش عشاق شد دیدار روح افزای تو • و ترصيع مع التجنيس مثاله • شعر • من نیازم ارتو آرای • من نیازم ارتو نازاری • هكذا في مجمع الصنائع • چون ازو کشتي همه چیز از تو کشت • چون ازو کشتي همه چیز از تو کشت •

الرضاع بكسر الراء و فتحها و بالضاد المعجمة مصدر رفع يرضع كسرع يسمع • و لا هل النجد رضع يرضع رضعاً كضرب يضرب ضرباً و هو لغة شرب اللبن من الضرع او الثدي كما في المقالس و شريعة شرب الطفل حقيقة او حكماً للبن خالص او مختلط غالباً من آدمية في وقت مخصوص و ذلك الوقت عند ابي حنيفة رح حولان و نصف و عندهما حولان فقط و لا يباح الارضاع بعد الوقت المخصوص هكذا في جامع الرموز و الدرر •

الرفع بالفتح و سكون الفاء عند النحاة اسم لنوع من الاعراب حركة كان او حرفاً و ما اشتمل على الرفع يسمى مرفوعاً • و عند المحاسبين عبارة عن جعل الكسور صحاحاً و الحاصل يسمى مرفوعاً و ذلك بقسمة عدد الكسر على المخرج فمرفوع خمسة عشر ربعا ثلثة و ثلثة ارباع • و قال المنجمون اذا بلغ عدد الدرجات الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع مرة و يكتب رقمه على يمين رقم الدرجة و ان بلغ عدد المرفوع مرة الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع مرتين و مثنائي و رقمه يكتب على يمين رقم المرفوع مرة و ان بلغ عدد المرفوع مرتين الى ستين او زاد عليه يعتبر لكل ستين واحد و يقال له المرفوع ثلث مرات و مثلثا و على هذا القياس بالغاً ما بلغ كذا ذكر الفاضل القوشجي في رسالة الحساب •

والرفع عند المحدثين اضافة الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً او فعلاً او همة تصريحاً او حكماً سواء كانت اضافة الصحابي او التابعي او من بعد هما فالمرفوع حديث اضيف اليه صلى الله عليه وسلم قولاً او فعلاً او همة وهو المشهور وقال صاحب النخبة قولاً او فعلاً او تقريراً فمثال المرفوع من القول تصريحاً ان يقول الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا او حدثني بكذا او يقول الصحابي او غيره قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا او عن صلى الله عليه وسلم انه قال كذا ونحو ذلك ومثال المرفوع من الفعل تصريحاً ان يقول الصحابي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فعل كذا او يقول هو او غيره كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذا ونحو ذلك ومثال المرفوع من التقرير تصريحاً ان يقول الصحابي فعلت بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم كذا او يقول هو او غيره فعل فلان بحضرة صلى الله عليه وسلم كذا ولا يذكر انكاراً لذلك ومثال المرفوع من القول حكماً ما يقول الصحابي الذي لم يأخذ عن كتب بني اسرائيل ما لا مجال للاجتهاد فيه ولا له تعلق ببيان لغة او شرح غريب كالاخبار عن المغيبات ومثال المرفوع من الفعل حكماً ان يفعل الصحابي ما لا مجال للاجتهاد فيه فينزل ان ذلك عنده عن النبي صلى الله عليه وسلم تحسيناً للظن ومثال المرفوع من التقرير حكماً ان يخبر الصحابي انهم كانوا يفعلون في زمانه صلى الله عليه وسلم كذا • واما الهمة فلا يطلع عليها حقيقة الا بقول او فعل ولذا تركها صاحب النخبة من تعريف المرفوع وقال الخطيب المرفوع ما اخبر فيه الصحابي عن قول الرسول او فعله فاخرج ما يضيفه التابعي ومن بعده الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن المشهور هو القول الاول الذي اختاره صاحب النخبة الا انه ذكر قيد التقرير بدل قيد الهمة لما عرفت هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه وفي خلاصة الخلاصة المرفوع حديث اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم خاصة سواء كان متصلاً او منقطعاً ثم قال فبين المرفوع والمتصل عموم من وجه لوجود المتصل بدونه فيما انتهى اسناده الى غير النبي صلى الله عليه وسلم والمرفوع بدونه في غير المتصل واما على المشهور فمرادف للمتصل انتهى * فائدة * يلتحق بقولي حكماً ما ورد بصيغة الكناية في موضع الصيغ الصريحة بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم كقول التابعي عن الصحابي يرفع الحديث او يرويه او ينميه او يبلغ به وقد يقتصرون على القول مع حذف القائل ويريدون به النبي صلى الله عليه وسلم كقول ابن الاسير عن ابي هريرة قال قالوا يقتلون قوماً الحديث • وقيل انه اصطلاح خاص باهل البصرة ومن الصيغ المحتملة للرفع قول الصحابي من السنة كذا فالاكثر على ان ذلك مرفوع • ونقل عبد البر الاتفاق فيه واذا قالها غير الصحابي فكذلك ما لم يصفها الى صاحبها كسنة العمرين وعلى هذا الخلاف قول الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا فهنا من الصيغ المحتملة للرفع ايضاً • ومن ذلك ايضاً قوله كذا نفعل كذا فله حكم الرفع • ومن ذلك ان يحكم الصحابي على فعل من الافعال بانه طاعة لله او لرسوله او معصية كذا في شرح النخبة •

الارتفاع عند المهندسين يطلق على عمود من رأس الشيء على سطح الافق او على سطح مواز للافق بشرط ان يكون قاعدة الشيء على ذلك السطح ولذا قيل ارتفاع الشكل هو العمود الخارج من اعلى الشكل مسطحا كان ذلك الشكل او مجسما على قاعدة ذلك الشكل ومسقط الجرد يطلق على الارتفاع مجازا كما يجيى كذا في شرح خلاصة الحساب . وعند اهل الهيئة يطلق على مهنيين احدهما ما يسمى ارتفاعا حقيقيا و هو قوس من دائرة الارتفاع محصورة بين الكوكب وبين الافق من جانب لا قرب منه اذا كان الكوكب فوق الافق . ودائرة الارتفاع عظيمة تمر بقطبي الافق وبكوكب ما والمراد بالكوكب رأس خط يخرج من مركز العالم مارا بمركز الكوكب الى سطح الفلك الاعلى . وقيل المراد بالكوكب مركز الكوكب والامر فيه سهل وقيد الكوكب انما هو باعتبار الاغلب والا فقد تعتبر نقطة اخرى غير مركز الكوكب كالقطب والمراد من جانب لا قرب منه وهو الجانب الذي ليس فيه قطب الافق . والقيد الاخير احتراز عن الانحطاط فانه قوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق من جانب لا قرب منه اذا كان الكوكب تحت الافق . ثم القوس المذكورة ان كانت من جانب الافق الشرقي فهي ارتفاعه الشرقي وان كانت من جانب الافق الغربي فهي ارتفاعه الغربي وعلى هذا القياس الانحطاط الشرقي والغربي يعني ان القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب والافق تحت الارض من جانب الشرق هو الانحطاط الشرقي ومن جانب الغرب هو الانحطاط الغربي . ثم ان الارتفاع الشرقي قد يخص باسم الارتفاع ويسمى الغربي حينئذ انحطاطا وهذا اصطلاح آخر مذكور في كثير من كتب هذا الفن وبالنظر الى هذا قال صاحب المواقف والقوس الواقعة من دائرة الارتفاع بين الافق والكوكب الذي فوق الارض من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه فلا يرد عليه تخطية المحقق الشريف في شرحه . ثم القوس من دائرة الارتفاع بين الكوكب وبين سمت الرأس تسمى تمام ارتفاع الكوكب فان انطبقت دائرة الارتفاع على نصف النهار والكوكب فوق الافق فتلك القوس المحصورة من دائرة الارتفاع بين الافق والكوكب هي غاية ارتفاع الكوكب فان مركز الكوكب بسمت الرأس فارتفاعه في ربع الدور وليس هناك تمام ارتفاع وان لم يمر به كان ارتفاعه اقل من الربع وكان له تمام ارتفاع وعلى هذا القياس تمام الانحطاط فانه قوس منها بين الكوكب وبين سمت القدم فان انطبقت دائرة ارتفاعه على نصف النهار والكوكب تحت الافق فتلك القوس منها بين الافق وبين الكوكب فانه انحطاطه الى آخر ما عرفت فالكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا ثم الظاهر ان المراد بالافق الحقيقي لانهم صرحوا بان تمام

الارتفاع قوس اقل من تسعين درجة دائما فلو كان المعتبر الافق الحسي بالمعنى الثاني لزم ان يكون تمام الارتفاع اكثر من تسعين فيما اذا رأي الكوكب فوق تلك الافق و تحت الافق الحقيقي لكن لا يخفى انه اذا رأي الكوكب تحت الافق الحقيقي وفوق الافق الحسي فاطلاق الانحطاط عليه مستبعد والتحقيق ان عند اهل الهيئة المعتبر في الارتفاع ان يكون فوق الافق الحقيقي و عند العامة ان يكون فوق الافق الحسي بالمعنى الثاني و اعلم ايضا انه اذا كان الكوكب على الافق فلا ارتفاع له ولا انحطاط • وثانيهما ما يسمى بالارتفاع المرئي وهو قوس من دائرة الارتفاع بين الافق و بين طرف خط خارج من بصر الناظر الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب من جانب لا اقرب منه • والارتفاع المرئي ابدا يكون اقل من الارتفاع الحقيقي الا اذا كان الكوكب على سمت الرأس فانهما حينئذ يتساويان و على هذا فقس حال الانحطاط المرئي اعلم ان الارتفاع و الانحطاط بالحقيقة هو بعد نقطة مفروضة على سطح الفلك الاعلى عن الافق و ذلك البعد هو خط مستقيم في سطح دائرة الارتفاع يصل بين تلك النقطة و محيط الافق ان كان المراد بدائرة الافق محيطها او عمود يخرج من تلك النقطة على سطح الافق ان كان المراد سطحها و هذا ارتفاع النقطة و انحطاطها • و اما ارتفاع مركز الكوكب و انحطاطه فهو خط مستقيم خارج من مركز الكوكب اما واصل الى محيط الافق و سطح دائرة الارتفاع او عمود على سطح الافق لكن انقوم اعطلحوا على اخذ الارتفاع والانحطاط من الخطوط المفروضة على سطح الفلك الاعلى ولا يمكن فرض الخط المستقيم على سطحه و لم تكن في سطحه قوس تصل بين تلك النقطة و الافق اقصر من قوس الارتفاع والانحطاط فلذلك اقامهما اهل الصناعة مقام البعد هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في تصانيفه كشرح التذكرة و شرح بيست باب و حاشية الجعفي •

ارتفاع الخصية عند الاطباء هو ان يرتفع احدهما او كلاهما من كيسهما الى العانة فتوئم و تمنع اكثر الحركات و يخرج البول بالعسر و التقطير و سببها استيلاء المزاج البارد و الضعف عليها فان كان السبب ضعيفا تنقص و تنصغر الخصية في نفسها كما يكون عند الخوف الشديد و الغوص في الماء البارد و ان كان السبب قويا ترتفع و تغيب الى المراق يكون ذلك كلها ليكتسب حرارة من الاحشاء و الاعضاء الباطنة و كذلك قد يرتفع القضيب بتمامه الى فوق باسباب مذكورة كذا في حدود الامراض •

الركوع في اللغة الانحناء و شرعا انحناء الظهر و لوقليلا فان خر كالجمل فقد اجزى كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • و عند الصوفية اشارة الى شهود انعدام الموجودات الكونية تحت وجود التجليات الالهية كما يجيى في لفظ الصلوة •

فصل الفاء * الردف بالكسر و سكون الدال المهملة عند المنطقيين هو النتيجة و يجيى في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف • و عند اهل القوافي حرف مدولي، يكون قبل الروى ولا شيوع

بينهما و يجوز في الرديف دخول الواو على الياء والياء على الواو ولا يجوز دخول الالف عليهما و يجوز دخول الضمة على الكسرة والكسرة على الضمة لانهما اختان ولا يجوز ان تدخل فتحة عليهما فان دخلته فهو شاذ كذا في عنوان الشرف وقد وقع ذلك كثيرا في قصيدة بانث سعاد وهذا في اصطلاح اهل العربية و اما اصطلاح اهل العجم فيخالفه و در منتخب تكميل الصناعة ميگويد ردف بر قول مشهور عبارتست از حرف مدولين كه پيش از روي باشد بي واسطه متحركى خواه هيچ حرف واسطه نباشد چون الف در خراب و شراب و خواه حرف ساكن واسطه باشد چون فاء تافت و يافت كه واسطه است ميان الف كه ردف است و ميان تاء كه رويست و درين هنگام اين حرف ساكن را ردف زايد نامند و آن حرف مدولين را ردف اصلي و رعايت تكرار ردف مطلقا واجب است • و هر قافيه كه مشتمل باشد بر ردف آنرا مردف خوانند بسكون راء و فتح دال و آنكه مشتمل بر ردف اصلي است فقط آنرا مردف بر ردف مفرد گویند و آنكه مشتمل باشد بر ردف اصلي و زائد آنرا مردف بر ردف مركب گویند و صاحب معيار الاشعار ردف زايد را چون باروي جمع شود داخل روي داشته و گفته كه بعرف شعراء عجم مجموع را روي مضاعف نام است •

الرديف مثل الكرم نزد شعراء عجم عبارت است از يك كلمه يا زياده كه بعد از قافيه در ابیات بيك معنى مكرر شود و شعريكه مشتمل باشد بر رديف آنرا مردف گویند بفتح راء و دال مشدده و شعراء عرب رديف را اعتبار نكرده آند و اين بردونوع است يكى كلمه تام مثاله • شعر • ابي دوست كه دل زبنده برداشته • نيكوست كه دل زبنده برداشته • دوم حرفيكه بجاي كلمه تام باشد اعني حرف مفيد المعنى چون تاء خطاب و شين غايب و ميم متكلم مثاله • شعر • سپهر مرتبه شاهاتوني كه پيش درت نهاده مهر سر و چرخ گشت گرد سرت • كذا في جامع الصنائع و رساله الجامي • و در منتخب تكميل الصناعة گوید اين تعريف مذکور بقول مشهور است • و صاحب معيار الاشعار گفته كه اختيار در تعريف رديف بتكرار الفاظ است و بمعنى اعتبارى نيست چه اگر رديف در همه قصيده بيك معنى بود يا بمعاني مختلفه يا بعضى را بمعنى و بعضى را نبود بسبب آنكه بعضى بانفراده لفظى باشد و بعضى جزء از لفظى روا بود و گفته كه در رديف مقدار اعتبار ندارد چه اگر تمام مصراع مشتمل بر قافيه و رديف باشد روا است و در قلت هم اعتبار ندارد و نيز گفته هر چه بعد از روي و وصل بود اولى آنست كه جمله را از حساب رديف شمرند و اين خلاف متعارف است و شمس قيس گفته در تعريف رديف ميبايد كه شعر در وزن و معنى بدر محتاج باشد و اين محل بحث است زيرا كه خود در آخر مبحث گفته كه چون كلمه رديف در موضع خویش متمكن نيفتد معني شعر را از روي معنى بدان احتياج نبون عيب است پيش معلوم شد كه بر تقدير عدم احتياج هم رديف است غايتش آنكه عيبى ندارد

و این منافی قول اول او است مگر آنکه گوئیم که مراد تعریف ردیف بی عیب است نه مطلق ردیف • بدانکه شعر مشتمل بر قافیه را مقفی گویند و مشتمل بر قافیه و ردیف را مقفی مردف بفتح را و تشدید دال گویند و در شعر مقفی مردف چنانچه عدم اختلاف قافیه واجب است همچنین عدم اختلاف ردیف اگرچه در اصل ذکر ردیف واجب نیست بلکه مستحسن انتهی کلامه •

الردیف المتجانس نزد شعراء دو معنی دارد یکی آنکه شاعر بعد قافیه ردیف لفظی را آورد که ذو معنیین باشد و آنرا بر طریق تجنیس دارد مثاله • شعر • ستوده خان کریم آن سحاب گوهر بار • که برد از در او خلق اشتر زر بار • لفظ بار که ردیف است در مصراع اول از باریدنست و در مصراع دوم از بار کردنست دوم آنکه لفظی را در شعری یا غزلی ردیف سازد در مصراع اول و در ابیات دیگر لفظی آورد که ازان لفظ قافیه و ردیف هر دو خیزد مثاله • شعر • آن یار دلربا که رخس را هر آئینه • چون مه نموده راست نماید هر آئینه (• مثال دیگر • بیت • ای خنک جانی که در هر آئینه • دید روی یار خود هر آئینه •) لفظ آئینه ردیف است در مصراع اول از هر آئینه لفظ هر قافیه است و لفظ آئینه • ردیف و در مصراع دوم قافیه و ردیف از یک لفظ هر آینه آورده است کذا فی جامع الصنائع و وجه تسمیه ظاهر است چرا که ردیف بالحقیقه کلمه یست مکرر بیک معنی و این جامع معنی مختلف است لیکن بسبب مجانست لفظی بردیف متجانس موسوم گشت •

الردیف المحجوب نزد شعراء لفظیست مکرر که در دو قافیه شعری ذی القافیتین افتد مثاله • بیت • ستوده خان کریم آن غمام گوهر بار • که هسوف بر کف دستش حسام گوهر دار • لفظ گوهر ردیف محجوب است کذا فی جامع الصنائع • و در مجمع الصنائع آورد اگر کلمه در میان قوافی شعر ذی القافیتین مکرر واقع شود آن را متوسط نامند چنانچه در لفظ ذو القافیتین خواهد آمد •

ردیف المعنیین نزد شعراء آنست که از یک لفظ ردیف دو معنی تام و مفید حاصل شود مثاله • بیت • پرد چون کرگس تیرت کند سیمرغ را پر کم • پرد چون طوطی کلکت شود طأوس جان پرور • پر کم دو معنی دارد یکی بیکار دوم پر او کم شود و طأوس جان صاحب پر شود و یا جان پرورد کذا فی جامع الصنائع و مقصود در اینجا لفظ پرور است که ردیف است و جان قافیه •

الرداف عند اهل البیان هو ان یرید المتکلم معنی فلا یعبر عنه بلفظه الموضوع له ولا بدلالة الاشارة بل بلفظ یرادنه کقوله تعالی و قضی الامر و الاصل و هلك من قضی الله هلاکه و نجی من قضی الله نجاته و عدل عن ذلک الی لفظ الرداف لما فیه من الایجاز و التنبیه علی ان هلاک الهالك و نجاة الناجي کان بامر آمر مطاع و قضاء من لا یرد قضاؤه و الامر یستلزم الامر نقضاؤه یدل علی قدرة الامر به و قهره و ان الخوف من عقابه و الرجاء من ثوابه یخصان علی طاعة الامر و لا یحصل ذلک کله من اللفظ الخاص و کذا قوله و استوت

على الجودي وحقيقة ذلك جلست نعدل عن اللفظ الخاص بالمعنى الى مرادفه لما فى الاستواء من الاشعار بجلوس متمكن لا زيغ فيه ولا ميل وهذا لا يحصل من لفظ الجلوس وكذا فيهن قاصرات الطرف والاصل عفيفات وعدل عنه للدلالة على انهن مع العفة لا تطمح اعينهن الى غير ازواجهن ولا يشتهين غيرهم ولا يؤخذ ذلك من لفظ العفة • قال بعضهم الفرق بينه وبين الكناية ان الكناية انتقال من لازم الى ملزوم والارداف من مذكور الى متروك كذا فى الاتقان في نوع الكنايات •

المردف على صيغة اسم المفعول من الرداف هو القافية المشتملة على الردف وقد سبق والمردف على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل هو الشعر المشتمل على الرديف وقد سبق ايضا •

الترادف لغة ركوب احد خلف آخر • وعند اهل العربية والاصول والميزان هو توارد لفظين مفردين او الفاظ كذلك فى الدلالة على الانفراد بحسب اصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة وتلك الالفاظ تسمى مترادفة بمقيد اللفظين خرج التأكيد اللفظي لعدم كون المؤكد منه والمؤكد لفظين مختلفين ومقيد الانفراد التابع والمتبوع نحو عطشان بطشان وان قال البعض بترادفهما ومقيد اصل الوضع خرج الالفاظ الدالة على معنى واحد مجازا والتي يدل بعضها مجازا وبعضها حقيقة وبوحدة المعنى خرج التأكيد المعنوي والمؤكد وبوحدة الجهة الحد والمحدود • قيل فلا حاجة الى تقييد الالفاظ بالمفردة احترازاً عن الحد والمحدود وقد يقال ان مثل قولنا الانسان قاعد والبشر جالس قد تواردا فى الدلالة على معنى واحد من جهة واحدة بحسب اصل الوضع استقلالاً فان سبياً مترادفين فذلك و الا احتيج الى قيد الافراد وهو الظاهر • ويقابل الترادف التباين • واللفظان اللذان يكون معناه اثنتين واتفقا فيه مترادفان من وجه ومتباينان ومتخالفان من وجه ففيهما اجتماع القسمين • فائدة • من الناس من ظن ان المتساويين صدقاً مترادفان وهو فاسد لان الترادف هو الاتحاد فى المفهوم لا فى الذات وان كان مستلزماً له • وابعده منه توهم الترادف في شيئين بينهما عموم من وجه كالحيوان والابيض ومنهم من زعم ان الحد الحقيقي والمحدود مترادفان وليس بمستقيم اذ الحد يدل على المفردات مفصلة باوضاع متعددة بخلاف المحدود فانه يدل عليها مجملة بوضع واحد فقد خرجا بوحدة الجهة • نعم الحد اللفظي والمحدود مترادفان ودعوى الترادف فى الرسمي بعيد جدا • فائدة • زعم البعض ان المرادف ليس بواقع فى اللغة وما يظن منه فهو من باب اختلاف الذات والصفة كالانسان والناطق او اختلاف الصفات كالماشي وال كاتب او الصفة وصفة كالمتكلم والفصيح او الذات وصفة كالانسان والفصيح او الجزء والصفة كالناطق وال كاتب او الجزء وصفة كالمتكلم والناطق • وقال لواقع المترادف لعرى الوضع عن الفائدة (لان الغرض من وضع الالفاظ ليس الا افادة التفهيم في حق المتكلم واستفادة التفهيم في حق السامع فاحد اللفظين يكون غير مفيد لان الواحد كاف لانهايم والمقصود حاصل من احدهما فلا فائدة فى الآخر نصار

وضعه عبثا فلا يقع من الواضع الحكيم هكذا في حواشي السلم) والحق وقوعه بدليل الاستقراء نحو تعود وجلس
 للهيئة المخصوصة واسدوليت للحيوان المخصوص وغيرها ولا نسلم التعري عن الفائدة بل فوائد كثيرة كالتوسع
 في التعبير وتيسر النظم والنثر ان قد يصلح احدهما للردي والقافية دون الآخر ومنها تيسير انواع
 البديع كالتجنيس والتقابل (وغيرها) مثال السجع قولك ما ابعد مافات وما اقرب ما آت فانه لو قيل
 بمرادف مافات وهو ما مضى او بمرادف ما آت وهو جاء او يجيء او غيرهما لغات السجع ومثال
 المجانسة قولك اشترب بالبر وانفقه في البر الاول بالضم والثاني بالكسر فانه لو اتى بمرادف الاول
 وهو الحنطة او بمرادف الثاني وهو الخير او الحسنه لغات المجانسة والقلب نحو قوله تعالى ربك
 فكبر فانه لو اورد بمرادف كبر وهو عظم مثلا لغات صنعة القلب وغيرها من الفوائد هكذا في الحاشية
 المنهية على السلم) * فائدة * قد اختلف في وجوب صحة وقوع كل واحد من المترادفين مكان الآخر
 والاصح وجوبها • وقيل لا يجب والا لصح خدای اكبر كما يصح الله اكبر والجواب بالفرق بان المنع ثمة
 لاجل اختلاط اللغتين ولا نسلم المنع في المترادفين من اللغة الواحدة • قيل والحق ان المجوز ان اراد
 انه يصح في القرآن فباطل قطعا وان اراد في الحديث فهو على الاختلاف وان اراد في الاذكار
 والادعية فهو اما على الاختلاف او المنع رعاية لخصوصية الالفاظ فيها وان اراد في غيرها فهو صواب سواء
 كانا من لغة واحدة او اكثر • واكثر ما ذكرنا مستفاد مما ذكره المحقق الشريف في حاشية العنصدي
 وبعضها من كتب المنطق • (اعلم ان الاختلاف ليس في صحة قيام احدهما مقام الآخر في صورة التعدد
 من غير تركيب فان كلهم متفقون على صحته بل انما الاختلاف في حال التركيب فقال البعض وهو
 ابن الحاجب واتباعه انه يصح واستدل بان امتناع القيام ان كان لمانع فالمانع اما المعنى واما
 التركيب والمعنى واحد فلا يكون مانعا اصلا والتركيب ايضا مفيد للمقصود ولا حرج فيه اذا صح فاذا
 لم يوجد المانع عن القيام صح القيام • وقيل يصح اذا كان من لغة واحدة والا فلا يصح مكان الله اكبر
 خدای بزرگ لكونهما من لغتين بخلاف الله اعظم فانه يصح • وقيل لا يجب في كل لفظ بل يصح في
 بعضها ولا يصح في البعض الآخر لعارض وان كان من لغة واحدة وهذا مذهب الامام الرازي لان صحة
 التركيب من العوارض ولا شك ان بعض العوارض يكون مختصا بالمعروض ولا يوجد في غيره فيجوز
 ان يكون تركيب احد المترادفين مع شيء صحيحا ومفيدا للمقصود ومختصا به بخلاف المرادف الآخر
 لجواز ان يكون غير مفيد لذلك المقصود لاجل الاختصاص كما يقال صلى الله عليه ولا يقال دعا عليه
 فضم صلى مع عليه يفيد المقصود وهو دعاء الخير بخلاف ضم دعا مع عليه فلفظ دعا وان كان متحد المعنى
 مع صلى لكن ضمه مع عليه لا يفيد المقصود بل عكس المقصود وهو دعاء الشر ومخلص الدليل ان
 نفس المعنى واللفظ في المرادف لا يمنع صحة اقامة احدهما مقام الآخر لكن صحة الضم والتركيب

بحسب متعارف اهل اللغة والاستعمال هي من عوارضها التي تصح في بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هي المانعة في بعض الالفاظ وفي بعض المقام كما مر في لفظ مطي ودعاهذا في شرح السلم للمولوي مبین) • بدانکه مترادف نزد بلغاء دو نوع است یکی هفر و آن آنست که دو لفظ بیک معنی بیارد ولیکن میان هر دو در استعمالات فرقی باشد و یا معنی دوم خاص باشد و یا بصفلی مخصوص موصوف شده باشد چنانچه در ارجو و آمل مترادف است و هنراست چراکه امل اگرچه بمعنی رجا است لیکن مخصوص برجای محمود است دوم عیب و آن آنست که هر دو لفظ بیک معنی بی فرقی آرد و بعضی این را حشو قبیم نامند کذا فی جامع الصنائع • (و بعضی آنرا از قسم تطویل می شمارند کما فی المطول فی بحث الاطباب و احتراز بقوله لفائدة عن التطویل و هو ان يكون اللفظ زائدا على اصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزائد متعینا نحو قول عدي بن الابرش يذكر غدر الزباء التي كانت ملكة غدرت بجذيمة بن الابرش فقال اخوة عدي المذكور • شعرا • و قدّدت الاديّم لرا هشيّه • و الفی قولها کذبا و مينا • فالکذب و المين بمعنی واحد و لا فائدة فی الجمع بينهما و التقديد التقطيع و الراهستان العرقان فی باطن الزراعيين و الضمير فی راهشيّه و فی الفی لجذيمة و الضمير فی قدّدت و قولها للزباء انتهى •) و نزد اهل تعميم عبارت است از ذکر کردن لفظی و ارادة کردن ازان لفظ مترادف آن و يجيى فی لفظ المعنى فی فصل الیاء من باب العين •

المترادف قسم من القافية كما يجيى فی فصل الیاء من باب القاف •

الرشف بالفتح و سکون الشين المعجمة در اصطلاح اهل جفر عبارت است از استخراج اسماء از زمام کذا فی بعض الرسائل • و در بعضی رسائل گوید اطلاع مغیبات را در اصطلاح اهل جفر رشف گویند که در مقابل کشف است •

فصل القاف • الرتق بالفتح و سکون المثناة الفوقاية هو ان يخرج على فم فرج امرأة شيء زائد عضلي او غشائي يمنع الجماع کذا فی الموجز • و رتق نزد صوفیه اجماد ماده وحدانیت است که آن را عنصر اعظم مطلق گفته اند که مرتوق بود قبل از آفریدن آسمان و زمین و مفتوق بعد از تعین او بخلق کذا فی کشف اللغات (و قد يطلق على نسب الحضرة الواحدية باعتبار لا ظهورها و على کل بطون و قبیة کالحقائق المكنونة فی الذات الاحدية قبل تفصيلها فی الحضرة الواحدية مثل الشجرة فی النواة کذا فی الاصطلاحات الصوفية لکمال الدين •)

الرزق بالكسر و سکون الزاء المعجمة عند الاشاعرة ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به بالتغذي او غيره • مبالحا کان او حراما و هذا اولی من تفسیرهم بما انتفع به حی سواء کان بالتغذي او بغيره مبالحا کان او حراما لخلو هذا التفسير من معنى الاضافة التي الله تعالى مع انه معتبر فی مفهوم الرزق فالتعريف

الاول هو المعول عليه عندهم وبالجمله فهذان التعريفان يشتملان المطعم والمشروب والملبوس وغير ذلك • ويرد على كليهما العارية اذ لا يقال في العرف للعارية انه مرزوق • وقيل انه يصح ان يقال ان فلانا رزقه الله تعالى العواري • وقال بعضهم الرزق ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير فيلزم على هذا خروج الملبوس والخلو عن الاضافة الى الله تعالى • وقيل هو ما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله ويلزم خروج المشروب والملبوس و ان اريد بالاكل التناول خرج الملبوس وايضا يلزم على هذين القولين عدم جواز ان يأكل احد رزق غيره مع ان قوله تعالى و مما رزقناهم ينفقون يدل على الجواز واجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده اي بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق ولا يرد هذا على التعريفين الاولين لجواز ان ينتفع بالرزق احد من جهة الانفاق على الغير وينتفع به الآخر من جهة الاكل فاطلاق الرزق على المنفق حقيقة عندهم • اعلم ان قولهم مباحا كان او حراما في التعريفين ليس من تنمة التعريف ولذا لم يذكر في التعريفين الاخيرين بل انما ذكر للتنبيه على الرد على المعتزلة القائلين بان الحرام ليس برزق فملخص التعريفين ان الرزق هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانفع به سواء كان متصفا بالكلية او الحرمة او لم يكن فانفع ما قيل من انه يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة كذا يسنح بخاطري • وعند المعتزلة هو الحلال ففسروه تارة بملوك يأكله المالك والمراد بالملوك المجعل ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي والا لخلا التعريف عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر عندهم ايضا ولا يرد خمر المسلم وخنزيرة اذا اكلهما مع حرمتها فانهما مملوكان له عند ابي حنيفة رح فيصدق حد الرزق عليهما لانها ليسا من حيث الاكل مملوكين له فقيد الحيثية معتبر وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا • ويرد على الاول ان لا يكون ما يأكله الدواب رزقا اذ لا يتصور في حقها حل ولا حرمة مع ان قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقنا يعنها • ويرد على التفسيرين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله اصلا وهو خلاف الاجماع هكذا يستفاد من شرح المحاقف و شرح العقائد و حواشيه • وقال في مجمع السلوك في فصل اصول الاعمال في بيان التوكل • مشايخ رزق را چهار قسم کرده اند رزق مضمون و آن آنچه بدو رسد از طعام و شراب و آنچه او را كفاف است و این را رزق مضمون گویند چرا كه خداي مامن اوست و مامن دابة في الارض و لا طائر يطير بجناحيه الا على الله رزقها و رزق منقسم و آن آنست كه در ازل قسمت شده است و در لوح محفوظ نوشته شده است و رزق مملوك و آن آنست كه ذخيره او باشد از درم و جامه و اسباب ديگر و رزق موعود و آن آنست كه حق تعالى مرصالحان و عبادان را بدان وعده کرده است و من يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب • وتوكل در رزق مضمونست و در رزقهاي ديگر نه پس

بأنه قد بدلت له كذا في كذا. است بالقطع. خواصه وسببه وتوكل كنهه. انتهى كلامه. وفي خلاصة السلوك قال: اهل الرقية الرزق ما قسم للعبد من منسوب ما يحتاج اليه مطعوما ومشروباً وملبوساً. وقال حكيم الرزق ما يعطي المالك لملوكه قدر ما ينفقه. ولا ينفق بالترك انتهى. والفرق بين الرزق وبين العطية والكفاية مع بيان معانيه الآخر يجيء في لفظ العطية في فصل المواضع من باب العين .

الترافق نزد شعراء عبارت است از انشای شعری بر وجهی که اگر هر مصرع اول را با مصرع دیگر هم کنند بيتی مستقیم باشد از همان شعرو در لفظ و معنی و قافیة و وزن هیچ خلل نیفتد مثاله . شعر .

از زلف برون کنی اگر تاب شوم . بر لب نهدی اگر می تاب شوم . در چشم نیاروی اگر خواب شوم . از دست بریزی ام اگر آب شوم . کذا في مجمع الصنائع .

الرق بالكسر والتشديد في اللغة الضعف يقال رق فلان اي ضعف وثوب رقيق اي ضعيف النعم ومنه رقة القلب . وفي الشرع عجز حكمي للشخص بقاء وان شرع في الاصل جزاء للكفر به بصير الشخص عرضة للملك واحترز بالحكمي عن الحكمي فان العبد قد يكون اقوى من الحر وذلك الشخص الذي ثبت له ذلك العجز يسمى رقيقا وعبدا . والحاصل ان الرق عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعل الشخص اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية بجميع اقسامها اي الولاية على النفس والمال والا ولاد والنكاح والانكاح وغيرها وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى واحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في اثبات التوحيد وفي آيات الله تعالى جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق ابتداء على المسلم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى يبقى رقيقا وان اسلم واقتى ضد الرق العتق وان شئت الزيادة فارجع الى التوضيح والتلويح .

(الرقية هي اللطيفة الروحانية وقد تطلق على الوسطة اللطيفة الرابطة بين الشينيين كإمداد الواصل من الحق الى العبد ويقال لها رقية النزول كالوسيلة التي يتقرب بها العبد الى الحق من العلوم والأعمال والأخلاق السنية والمقامات الرفيعة ويقال لها رقية العروج ورقية الارتقاء وقد تطلق الرقائق على علوم الطريقة والسلوك وكل ما يلطف به سر العبد وتزول كثافات النفس كذا في المصاحفات الصوفية لكمال الدين .)

(المراهق صبي قارب البلوغ وتحركت آتفه واشتهى ويتجابع مثله كذا في الجرجاني .)

فصل الكلف * **الركعة** نوه بلفظ آنست که در نظم از جهت استقامت وزن متحرک را ساکن کنند و ساکن را متحرک و یا متحرکی را که مشدد باشد ساکن کنند و یا مخفف را مشدد گردانند کذا في جامع الصنائع .

بـ **فصل في الترتيل** • الترتيل بالياء الموحدة عند الطبع والتتخلع وهو من لفظ طرف وغيرها لنصباب بلغم
وهو من سبب جعل الهم كما يحصل في الاستماع يقال ترتلت المرأة اذا كثرت لحنها كذا في بحر الجواهر •

• **الترتيل** بالناء المثناة فوقانية عند القراء هو التمثل في القراءة كما في البرجندى • (وفي الجرجاني
الترتيل رعاية مخارج الحروف وجفظ الوقوف و الاوصال والآي والمد • وقيل هو خفض الصوت والتحزين
بالقراءة وتحسين الصوت انتهى) وقد سبق مستوفى في لفظ التجويد في فصل الدال من باب الجيم •

الرجل بالفتح وضم الجيم لغة مقابل المرأة • وفي اصطلاح الفقهاء يطلق على الذكر الذي بآرائه
انثى من احد الثقلين قال الله تعالى وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن والصبى والنحوي
داخلا في آية المواريث في قوله تعالى و ان كان رجل يورث كالة كذا في البرازية في آخر كتاب الخلاف •
رجال الغيب نجباء را كويند چنانچه در لفظ صوفي در فصل ناء باب صاد مهملة مذكور خواهد شد •

المرتجل بفتح الجيم اسم مفعول من الارتجال هو عند اهل العربية والميزان لفظ نقل من معناه
الموضوع له الى معنى آخر لا مناسبة بينهما كجعفر علما بعد وضعه للنهر على ما هو مذهب الجمهور فانهم قالوا
الاعلام تنقسم الى منقول ومرتجل و خالفهم سيبويه و قال الاعلام كلها منقولة فاللفظ بمنزلة الجنس
وقيد النقل احتراز عن المشترك وقيد عدم المناسبة احتراز عن المنقول والمجاز فالمرتجل قسم من
الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع
له فيكون حقيقة واما جعل صاحب التوضيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه
اولى بالاعتبار • ان قيل الاستعمال لا علاقة لا يوجب عدم العلاقة في الواقع فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا
في المعنى الثاني • قلنا لما تعمرا الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو
وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا ومجازا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول
والمجاز وجودها لكن لا صحة للاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى • ان قيل من
اين يعلم ان في المرتجل نقلا وفي المشترك لا • قلت اذا علم تقدم الوضع لاحدهما على الوضع الآخر حمل
على ان الواقع كانه غصب لفظ المعنى الاول للمعنى الثاني ونقل منه اليه بخلاف ما جعل مشتركا فانه
لما لم يعلم تقدم وضعه لاحدهما على وضعه لآخر حمل على انه وضع لكل منهما من غير ان يلاحظ ان له
وقعا آخرام لا • واعلم ان هذا الاستعمال لا يشترط في المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين ويشترط
في الحقيقة والمجاز كما مر في محله وهذا الذي ذكر على مذهب من لم يعتبر قيد المناسبة في
النقل وقال ان تعدد معنى اللفظ فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل
لتناسبة فهو المرتجل و ان كان التناسبة فان هجر المعنى الاول فممنقول وبالعكس الاول حقيقة وفي الثاني
مجاز واما من اعتبر قيد المناسبة في النقل فيجعل المرتجل داخلا في المشترك ويقسم بما يكون وضعه

لكل من المعاني ابتداء بلا مناسبة بينها و يفسر المشترك بما يكون وضعه لكل من المعاني ابتداء أي من غير تخلل نقل بينها سواء كان الوضعان من واضح أو واضعين في زماني واحد أو في زمانين و سواء وجدت المناسبة أولا فان المعتبر في المشترك ان لا يلاحظ في احد الوضعين الوضع الآخر لا يلاحظ المعنيان معا أي في زمان واحد بخلاف النقل فان الملاحظة المذكورة معتبرة فيه مع المناسبة بين الوضعين هكذا يستفاد من التلويح و السلام و حواشي شرح الشمسية و شرح المطالع • و قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني الارتجال هو ان يقتل لفظ من معناه الموضوع له الى معنى آخر لا مناسبة بينهما و قد يطلق الارتجال على وضع لفظ لمعنى من غير مناسبة بينهما سواء كان منقولاً او غير منقول كغطفان اسم قبيلة و المعنى الاول اخص انتهى •

الرسالة في الاصل الكلام الذي ارسل الى الغير وخصت في اصطلاح العلماء بالكلام المشتمل على قواعد علمية و الفرق بينها و بين الكتاب على ما هو المشهور انما هو بحسب الكمال و النقصان و الزيادة و النقصان فالكتاب هو الكامل في الفن و الرسالة غير الكامل فيه كذا ذكر الجلي في حاشية الخيالي و يستعمل في الشريعة بمعنى بعث الله تعالى انسانا الى الخلق بشريعة سواء امر بتبليغها اولاً و يساقها النبوة و قد تخص الرسالة بالتبليغ او بنزول جبرئيل عليه السلام او بكتاب او بشريعة جديدة او بعدم كونه مأموراً بمتابعة شريعة من قبله من الانبياء • وبالجملة فالرسول بالفتح اما مرادف للنبي و هو انسان بعثه الله تعالى بشريعة سواء امر بتبليغها ام لا و اليه ذهب جماعة و اما اخص منه كما ذهب اليه جماعة اخرى و اختلفوا في وجه كونه اخص ف قيل لان الرسول مختص بالمأمور بالتبليغ الى الخلق بخلاف النبي • و قيل لانه مختص بنزول جبرئيل عليه السلام بالوحي • و قيل لانه مختص بشريعة خاصة بمعنى انه ليس مأموراً بمتابعة شريعة من قبله • و قيل لانه مختص بكتاب هكذا يستفاد من العلمي حاشية شرح هداية الحكمة و بعض شروح مختصر الاصول • و قال بعضهم ان الرسول اعم وفسره بان الرسول انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بعض خبر الرسول • و في اسرار الفاتحة النبي هو الذي يرى في المنام و الرسول هو الذي يسمع صوت جبرئيل عليه السلام ولا يراه والمرسل هو الذي يسمع صوته و يراه انتهى • والمفهوم من مجمع السلوك عدم الفرق بين الرسول والمرسل حيث قال المرسل عند البعض ثلثمائة وثلثة عشر وعند البعض ثمانية عشر ووالعزم منهم ستة نفر آدم و نوح و ابراهيم و موسى و عيسى و محمد صلوات الله عليهم اجمعين انتهى ولا شك في اطلاق الرسل عليهم ايضاً و الفرق بين الرسول والمرسل عند الكرامية يذكر في لفظ المشبهة في فصل الهاء من باب الشين • و في فتح المبين شرح الاربعة للنووي الرسول انسان حر ذكر من بني آدم يوحى اليه بشرح و امر بتبليغه سواء كان له كتاب انزل عليه ليبلغه ناسخاً لشرع من قبله او غير ناسخ له او انزل

على من قبله و امر بدعوة الناس اليه ام لم يكن له ذلك بان امر بتبليغ الموحى اليه من غير كتاب
ولذلك كثرت الرسل اذهم ثلثمائة و ثلثة عشر و قلت الكتب اذ هي التوراة والانجيل والزبور ومصحف آدم
وشيث وادريس و ابراهيم • وهو اخص من النبي فانه انسان حر ذكر من بني آدم اوحى اليه بشرع
وان لم يؤمر بتبليغه • وقال ابن عبد السلام بتفضيل النبوة لتعلقها بالحق على الرسالة لتعلقها بالخلق •
ورد بان الرسالة فيها التعلقان كما هو ظاهر والكلام في نبوة الرسول مع رسالته والا فالرسول افضل
من النبي قطعا وليس من الجن رسول عن الله عند جماهير العلماء انتهى وكذا من غير البحر
وكذا من النساء على ما يشعر به قوله حر ذكر وكذا الحال في النبي في الكل • وبعضهم على
ان من الجن رسل كما مر في لفظ الجن • وبعضهم على ان مريم أم عيسى عليه السلام من الانبياء
كما ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية • (وفي اصطلاح الفقه وهو الذي امره المرسل
باداء الرسالة في عقد من العقود او في امر آخر كتسليم المبيع وقبض الثمن في البيع او اخذ المبيع
واداء الثمن في الشراء • وصورة الارسال في البيع ان يرسل البائع شخصا فيقول بعث هذا من فلان
الغائب بالف درهم فاذهب اليه فقل مني له هذا • فهو لا يضيف العقد الى نفسه ولا يرجع حقوق العقد
اليه بل اذا جاء الى المرسل اليه يقول قال لك فلان بعث هذا منك الخ فاذا قال المرسل اليه
في مجلس البلوغ اشتريته منه تم البيع فلا يملك القبض والتسليم اذا كان رسولا في البيع ولا يكون
خصما حتى لا يرد بالعيب اذا كان رسولا في الشراء ولا يرد عليه اذا كان رسولا في البيع ولا يقبل بينة
الاداء او الابرء اذا كان رسولا في قبض الثمن او في الدين لان الرسول معبر وسفير لنقل كلامه اليه
فلا يملك شيئا وانما اليه تبليغ الرسالة لا غير بخلاف الوكيل في البيع والشراء وامثالهما فانه لا يجب
عليه اضافة العقد الى موكله بل لو اضاف العقد الى نفسه وقال بعث منك هذا الشيء بكذا يجوز
ويرجع حقوق العقد اليه ويكون خصما فيما للموكل وفيما عليه من الامور التي تتعلق بالفعل المأمور به
هكذا في العناية والكفاية •)

المرسل على صيغة اسم المفعول من الارسال يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها
ما هو مصطلح الاصولييين وهو وصف مناسب لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم املا اى لابنص
ولا اجماع ولا يترتب الحكم على وفقه ويجوز في لفظ المناسب مع بيان اقسامه في فصل الباء الموحدة
من باب النون ومنها التشبيه الذي ذكر اداته نحو كان زيدا لاسد ومنها المجاز الذي تكون العلاقة فيه
تحيير المشابهة كاليد في النعمة وقد سبق في موضعه ومنها ما هو مصطلح الحديثين وهو الحديث
الذي سقط من آخر اسناده من بعد التابعي راو واحد او اكثر وذلك السقوط يسمى ارسالا وصورته
ان يقول التابعي صغيرا كان او كبيرا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا او فعل كذا او فعل بحضرته

كذا وسكت ونحو ذلك مما يضيفه اليه صلى الله عليه وسلم هذا هو المشهور وهو المعتمد • وحاصله ان المرسل حديث رفعه التابعي مطلقا • وبعضهم قيد التابعي بالكبير وقال لا يكون حديث صغار التابعين مرسلا بل منقطعا لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد او الاثنين فاكثر روايتهم عن التابعين • واما قول من دون التابعي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فاختلفوا في تسميته مرسلا فقال الحاكم وغيره من اهل الحديث المرسل مختص بالتابعي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمعروف في الفقه واصول الفقه ان كل ذلك يسمى مرسلا واليه ذهب الخطيب لكن قال ان اكثر ما نوقفه بالارسال من حيث الاستعمال رواية التابعي عن النبي صلى الله عليه وسلم ويؤيده ما في العضدي من ان المرسل هو ان يقول عدل ليس بصحابي قال صلى الله عليه وآله وسلم كذا انتهى فحينئذ يتحد المرسل والمنقطع • وقال في التلويح وفي اصطلاح المحدثين انه ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل انتهى • وفي شرح النخبة وشرحه اختلف المحدثون في المرسل والمنقطع هل هما متغايران اولا فاكثر المحدثين على التغاير لكنه عند اطلاق الاسم عليهما حيث عرفوا بالمنقطع بما سقط من رواته واحد غير الصحابي والمرسل بما سقط من رواته الصحابي فقط • وبعضهم على انهما واحد وعرفوا المرسل بانه ما سقط من رواته واحد فاكثر من ابي موضع كان واما عند استعمال الفعل المشتق فيستعملون الارسال فقط فيقولون ارسله فلان سواء كان ذلك مرسلا او منقطعا ومن ثم اطلق غير واحد ممن لا يلاحظ مواقع استعمالهم على كثير من المحدثين انهم لا يغيرون بين المرسل والمنقطع وليس كذلك لما حررنا انهم غايروا في اطلاق الاسم وانما لم يغيروا في استعمال المشتق • اعلم ان المرسل اما جلي ظاهر وهو ما يكون الارسال فيه ظاهرا واما خفي باطن وهو ما لا يكون الارسال فيه ظاهرا والفرق بين المرسل الخفي والمدلس قد سبق في فصل السين من باب الدال * فائدة * المرسل ضعيف لا يحتج به عند الجمهور والشافعي واحتج به ابو حنيفة ومالك واحمد لان الارسال من جهة كمال الوثوق والاعتماد فان الكلام في الثقة فلو لم يكن عنده صحيحا لما ارسله •

الترفيل بالفاء كما في عنوان الشرف عند اهل العروض زيادة سبب خفيف على متفاعلي كذا في بعض رسائل العروض العربي • وفي رسالة قطب الدين السرخسي هو زيادة السبب الخفيف على التعرية والتعرية كون الجزء سالما من الزيادة • ودر جامع الصنائع گوید ترفیل زیاده کردن سبب خفیف است در عروض و ضرب تا مستفعلن و مفتعلن سالم و غیر سالم مستفعلاتن و مفتعلاتن گردد • (وفي الجرجاني زيادة سبب خفيف مثل متفاعلي زيدت فيه تن بعد ما ابدلت نونه ألفا فصار متفاعلاتن ويسمى مرفلا •)

الرمل بفتح تین عند الشعراء هو الشعر المجزوء رباعیا كان بحره او سداسیا وقائل ذلك یسمى راملا سمي به لانه قصر عن الاول فشبه بالرمل فی الطواف وقد یسمى هذا الاسم ایضا قصیدا کذا فی بعض رسائل القوافی العربیة و یجیی فی لفظ الشعر ایضا ویطلق ایضا علی بحر من البحور المشتركة بین العرب والعجم وزنه فاعلاتن ستة مرار ولم یستعمل عروضه تامة وهو مسدس و مربع هكذا فی بعض رسائل عروض العربیة • (این بحر را از آن جهت رمل گویند که رمل در لغت حصیر بافتن است و چون ارکان این بحر را وتدی در میان دو سبب است و دو سبب در میان دو وتد پس گویا که اوتاد او را با اسباب بافته اند همچنان که حصیر را بر پسمانها می بافند و اصل این بحر هشت بار فاعلاتن است مثالش • شعر • شکل دل بردن که تو داری نباشد دلبری را • خواب بندیهای چشمت کم بود جادو گری را •) و در عروض سیفی می آرد که بحر رمل مثنی و مسدس و سالم و غیر سالم می آید و غیر سالم مسبع می آید و مخبون نیز • و بعضی رمل مخبون را بر شانزده رکن بنا کرده چنانچه عصمت بخاری گوید با صنعت لف و نشر مرتب • شعر • رنگ رخسار و در گوش و خط و خد و قد • عارض و خال و لب و لب و ای سرو پری روی سمن بر • شفق و کوکب و شام و سحر و طوبی و گلزار • بهشت است و هلال و طرف چشمه کوثر • و محذوف و مقصور و مشکول و مشکول مسبع و مخبون مسبع و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع و مخبون مقطوع مسبع نیز می آید و مسدس غیر سالم مقصور می آید و محذوف و مخبون مقصور و مخبون محذوف و مخبون مقطوع مسبع نیز می آید •

فصل المیم * الترجمة بفتح التاء والجیم ملحق فعلة كما يستفاد من الصراح و کنز اللغات در لغت بیان کردن زبانی بزبانی دیگر و زبانی که بیان زبان دیگر شود و قائل را ترجمان گویند کما فی المنتخب • و در اصطلاح بلغاء عبارت است از آنکه معنی بیت عربی را بفارسی نظم کند یا بالعکس یعنی بیت فارسی را بعربی ترجمه کند مثاله • شعر • لو لم یکن نية الجوزاء خدمته • لما رأیت علیها عقدا منطقاً • ترجمه آن • بیت • گر نبودی عزم جوزا خدمتش • کس ندیدی بر میان او کمر • و شعری که آنرا ترجمه کند آنرا مترجم خوانند کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع و معمای مترجم در لفظ معنی مذکور خواهد شد (مثل دیگر • شعر • قال لي كيف انت قلت علیل • سهر دائم و حزن طویل • ترجمه بفارسی این است • بیت • گفت چونی گفتمش بیمار و زار • نه شبم خواب است نه

روزم قرار • مثل دیگر • شعر • تعاليت كي اشجی و مابلک علة • تربدين قتلي قد ظفرت بذلك • ترجمه فارسي • بيت • مي نمائي خویش را بيمار تا غمگين شوم • قصد قتل بنده داري فتح يابي اندران •

الرحمة بالفتح وسكون الحاء المهملة لغة رقة القلب و انعطاف يقتضى التفضل و الاحسان وهي من الكيفيات التابعة للمزاج و الله سبحانه منزّه عنها فاطلاقه عليه مجاز عما يترتب عليه من انعامه على عباده كالغضب فانه لغة ثوران النفس و هيجانها عند ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المنتهى و الغاية و لذا قيل اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي تكون انفعالات • و ذكر بعض المحققين ان الرحمة من صفات الذات وهي ارادة ايصال الخير و دفع الشر فالباري سبحانه رحمن و رحيم لان ارادته ازيلية و معنى ذلك انه تعالى اراد في الازل ان ينعم على عبده المؤمنين فيما لايزال • وقال آخرون هي من صفات الفعل وهي ايصال الخير و دفع الشر و نسبتها اليه سبحانه عبارة عن عطاء الله تعالى العبد ما لا يستحقه من المثوبة و دفع ما يستوجب من العقوبة • و قيل هي ترك عقوبة من يستحق العقوبة • و ذكر الامام الرازي في مفاتيح الغيب ان الرحمة لا تكون الا لله تعالى لان الجود هو افادة ما ينبغي للغرض و كل احد غير الله انما يعطي ليأخذ عوضا الا ان العوض اقسام منها جسمانية كمن اعطى دينارا ليأخذ كرباسا و منها روحانية وهي اقسام اَحدها اعطاء المال لطلب الخدمة و اثنائي اعطاؤه لطلب الثناء الجميل و الثالث اعطاؤه لطلب الاعانة و الرابع اعطاؤه لطلب الثواب الجزيل و الخامس اعطاؤه لدفع الرقة الجنسية عن القلب و السادس اعطاؤه ليزيل حجب المال عن قلبه فكل من اعطى انما يعطي لغرض تحصيل الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معارضة و اما الحق سبحانه فهو كامل في نفسه فيستحيل ان يعطي ليستفيد به كمالا • اعلم ان الفرق بين الرحمن و الرحيم ان الرحمن اسم خاص بصفة عامة و الرحيم اسم عام بصفة خاصة و خصوص اللفظ في الرحمن بمعنى انه لا يجوز ان يسمى به لما سوى الله تعالى و عموم المعنى من حيث انه يشتمل على جميع الموجودات من طريق الخلق و الرزق و النفع و الدفع و عموم اللفظ في الرحيم من حيث اشتراك المخلوقين في التسمية به و خصوص المعنى لانه يرجع الى اللطف و التوفيق المخصوصين بالمؤمنين و في الرحمن مبالغة في معنى الرحمة ليست في الرحيم وهي اما بحسب شموله للدارين و اختصاص الرحيم بالدنيا كما وقع في الاثر يا رحمن الدنيا و الآخرة و يا رحيم الدنيا و اما بحسب كثرة افراد المرحومين و قلتها كما ورد يا رحمن الدنيا و يا رحيم الآخرة فان رحمة الدنيا تعم المؤمن و الكافر و رحمة الآخرة تخص المؤمن و اما باعتبار جلالة النعم و دقتها فيقصد بالرحمن رحمة زائدة بوجه ما و على هذا يحصل في قولهم يا رحمن الدنيا و الآخرة و رحيمها فالمراد بالرحمن نوع من الرحمة ابعد من مقدورات العباد وهي ما يتعلق

بالسعادة الآخروية والرحمن هو العطوف على عباده بالابحار أولا والهداية ثانيا والإسعاد في الآخرة ثالثا والإنعام بالنظر إلى وجهه الكريم رابعا والأقوال للمفسرين في الفرق بينهما كثيرة فان شئت الاطلاع عليها فارجع إلى أسرار الفاتحة • (وقال أبو البقاء الكفري الحنفي في كلياته اعلم ان جميع أسماء الله تعالى ثلثة اقسام أسماء الذات و أسماء الأفعال و أسماء الصفات و البسملة مشتملة على افضل الأقسام الثلاثة فلفظ الله اسم للذات المستجمع لجميع الكمالات و لفظ الرحمن اسم لفعل الرحمة على العباد في الدنيا والآخرة شيئا فشيئا من حيث حدوث المرحومين و حدوث حاجاتهم فمتعلقه اثر منقطع فيشتمل المؤمن والكافر و لفظ الرحيم اسم لصفة الرحمة الثابتة الدائمة فيختص في حق المؤمن فمتعلقه اثر غير منقطع فعلى هذا الرحيم ابلغ من الرحمن انتهى) • قال الصوفية الرحمانية هي الظهور لحقيقة الاسماء والصفات وهي بين ما يختص به في ذاته كالاسماء الذاتية وبين ماله وجه إلى المخلوقات كالعالم والقادر ونحوهما مما له تعلق إلى الحقائق الوجودية فالرحمانية اسم لجميع المراتب الحقيقية دون الخلقية فهي اخص من الالهية لانفرادها بما يتفرد الحق سبحانه والالهية جميع الاحكام الحقيقية والخلقية فالرحمانية جمع بهذا الاعتبار اعز من الالهية لانها عبارة عن ظهور الذات في المراتب العلية وتقديسها عن المراتب الدنية وليس للذات في مظاهرها مظهر يختص بالمراتب العلية بحكم الجمع الا المرتبة الرحمانية فنسبتها إلى الالهية نسبة النبات إلى القصب فالنبات على مرتبة توجد في القصب والقصب توجد فيه النبات وغيره فان قلت بافضلية النبات بهذا الاعتبار فالرحمانية افضل وان قلت بافضلية القصب لعمومه وجمعه له وغيره فالالهية افضل والاسم الظاهر في المرتبة الرحمانية هو الرحمن وهو اسم يرجع إلى الاسماء الذاتية والوصاف النفسية وهي سبعة الحيوة والعلم والقدرة والارادة والكلام والسمع والبصر والاسماء الذاتية كالأحادية والواحدية والصدية ونحوها واختصاص هذه المرتبة بهذا الاسم للرحمة الشاملة لكل المراتب الحقيقية والخلقية فانه لظهورها في المراتب الحقيقية ظهرت المراتب الخلقية فصارت الرحمة عامة في جميع الموجودات فان شئت الزيادة فارجع إلى الانسان الكامل • (و في الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين الرحمن اسم للحق باعتبار الجمعية الاسائية التي في الحضرة الالهية الفائض منها الوجود وما يتبعه من الكمالات على جميع الممكنات والرحيم اسم له باعتبار فيضان الكمالات المعنوية على اهل الايمان كالمعرفة والتوحيد والرحمة الامتنانية هي الرحمانية المقضية للنعم السابقة على العمل وهي التي وسعت كل شيء في قوله تعالى ورحمتي سبقت غضبي والرحمة الوجوبية هي الرحمة الموعودة للمؤمنين والمحسنين في قوله تعالى فساكن بها للذين يتقون وفي قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين انتهى •)

ذوالرحم بفتح الراء وكسر الحاء او سكونها لغة ذوالقرباة • وعند اهل الفرائض وهو القريب الذي ليس بذى سهم مقدر ولا عصب ذكرا كان او انثى كذا في الشريفة •

الترخيم بالحاء المعجمة لغة قطع الذنب • وعند النحاة هو حذف آخر الاسم تخفيفاً أي من غير علة توجبه سوى التخفيف وهو جائز في غير المنادى عند الضرورة وفي المناسبات بهروط وهي ان لا يكون المنادى مضافاً ولا مضارعاً له ولا مستغاثاً ولا مندوباً ولا جملة ويكون علماً زائداً على ثلاثة احرف او يكون بقاء التانيث نحو يا حار في يا حارث ويا مرو في يامروان وتصفير الترخيم هو ان يحذف الزوائد من الحروف ثم يصغر كمسيد في تصغير احمد كذا في الضوء والعباب وغيرها •

الرسم بالفتح وسكون السين المهملة في اللغة العلامة • وعند المنطقيين قسم من المعروف مقابل للحد ومنه تام و ناقص (مارسم التام ما يتركب من الجنس القريب والخاصة كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك • والرسم الناقص ما يكون بالخاصة وحدها او بها وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك او الجسم الضاحك او بعرضيات تختص بجلتها بحقيقة واحدة كقولنا في تعريف الانسان انه ماش على قدميه عريض الاظفار بادي البشرية مستقيم القامة ضاحك بالطبع هكذا في الجرجاني وغيره) ويجوز في فصل الفاء من باب العين • وعند الاصوليين اخص من الحد لانه قسم منه وقد عرفت في فصل الدال من باب الحاء • وعند الصوفية هو العادة در كشف اللغات ميگويد در اصطلاح سالكان رسم عادت را گویند كه هر عبادتی كه بی نیت بود آن رسم و عادت باشد پس مرد باید كه اول نیت خود را از شائبه نفسانی و داعیه شیطانی خالص گرداند و این بقوت علم می شود • مصراع • هر كرا علم نیست نیت نیست • (وفي الاصطلاحات الصوفية الرسم هو الخلق وصفاته لان الرسوم هي الآثار وكل ما سوى الله آثاره الناشئة من افعاله و اياه عنى من قال الرسم نعت يجري في الابد بما جرى في الازل انتهى •)

(رسوم العلوم ورسوم العلوم هي مشاعر الانسان لانها رسوم الاسماء الالهية كالعليم والسميع والبصير ظهرت على ستور الهياكل البدنية المرخاة على باب دار القرار بين الحق والخلق فمن عرف نفسه وصفاتها كلها بانها آثار الحق وصفاته ورسوم اسمائه وصورها فقد عرف الحق انتهى من الاصطلاحات •)

الارتسام في اللغة الامثال واستعمله المنطقيون بمعنى الانطباع والانتقاش وهذا لتصوير المعقول بالمحسوس كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية (الرقم في الاصل الكتابة والنقش والختم ثم قيل للنقش الذي يرقم التاجر على الثياب علامة على ان ثمنها كذا و البيع بالرقم ان يقول البائع بعثك هذا الثوب برقمه فيقول المشتري قبلت من غير ان يعلم مقداره فانه ينعقد البيع فاسدا ثم لو علم المشتري قدر ذلك الرقم في المجلس وقبله ينقلب البيع جائزا هكذا في الكفاية •)

الروم بالفتح وسكون الواو عند القراء والصرفيين عبارة عن النطق ببعض الحركة • وقال بعضهم تضعيف الحركة وتنقيصها حتى يذهب معظمها • قال ابن الجزري وكلا القولين واحد ويختص بالمرنوع والمجورور والمضموم والمكسور بخلاف المفتوح لان الفتحة خفيفة اذا خرج بعضها خرج سائرهما

فلا يقبل التبعض كذا في الاتفاق في بحث الوقف •

فصل النون * (الران هو الحجاب الحائل بين القلب وبين عالم القدس باستيلاء الهيئات

بالنفسانية عليه ورسوم الظلمات الجسمانية فيه بحيث يحتجب عين انوار الربوبية بالكلية كذا في
(المصطلحات الصوفية •)

الرصونة بضم الراء والعين المهملة هي الحق • وقيل هي نقصان الفكر والحق بطلانه و قد

سبق في لفظ الحق •

الركن بالضم وسكون الكاف في اللغة الجزء و لذا يقال لعله الماهية ركن و جزء على ما يجيء في

محله لكن الاطباء خصوه باحدى العناصر الاربع فالاركان عندهم اجسام بسيطة هي اجزاء أولية للمواليد
الثلاثة اي الحيوانات والنباتات والمعدنيات • قال العلامة الجسم باعتبار كونه جزءاً للمركب بالفعل يسمى
ركناً وباعتبار انقلاب كل واحد من الاجسام الى الآخر يسمى اصلاً لان كلا منهما كالأصل لغيره وباعتبار ابتداء
التركيب منه يسمى عنصراً وباعتبار انتهاء التحليل اليه يسمى اسطقساً لان معنى الاسطقس في اليونانية
ما ينحل اليه الشيء كذا في بحر الجواهر والسديدي شرح الموجز • وعند أهل العروض هو المركب
من الاصول و يسمى بالجزء وقد سبق في فصل الالف من باب الجيم • وعند الاصوليين قد يراد به نفس
ماهية الشيء اي جميع الاجزاء وقد يراد به ما يدخل في الشيء اي بعض الاجزاء وهو قسمان اصلي
و زائد فالركن الزائد هو الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقياً بحسب اعتبار الشارع لا ما يكون
خارجاً عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفائه والاصلي بخلافه فالتصديق في الايمان ركن اصلي
والاقرار بركن زائد وجه التسمية بالزائد بان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى بانتفائه حكم المركب
كان شبيهاً بالامر الخارج فسمي زائداً بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالقرار في الايمان حتى
لواجري كلمة الكفر على لسانه عند الاكراه وقلبه مطمئن بالايمان لا يصير كافراً او باعتبار الكمية كالقل
في المركب منه و من الاكثر حيث يقال لاكثر حكم الكل • واما جعل الاعمال داخلة في الايمان
كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في
حقيقة الايمان • واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مؤمناً عندهم
وقد مثلوا ذلك باعضاء الانسان وقالوا ان الرأس مثلاً جزء ينتفى بانتفائه حكم المركب وهو الحيوة
وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة
المركب المشخص ينتفى بانتفاء كل واحد منهما وبالجمله فالركن الاصلي هو ما ينتفى بانتفائه الشيء
وحكمه جميعاً والزائد ما ينتفى بانتفائه الشيء لا حكمه فعلى هذا يكون لفظ الزائد مجازاً وهو اوفق
لكلام القوم • وقيل التجوز في لفظ الركن فان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق

واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة الجزء نسمي ركنًا مجازًا هكذا يستفاد من التلويح من أول
مبحث القياس ومن باب الحكم •

الرهن بالفتح وسكون الهاء لغة اسم ما وضع وثيقة للدين كما في المفردات وهو مصدر رهنه وقد
قالوا رهنه أي جعله رهنا وارتهن منه أي اخذه كما في القاموس فالرهن المالك والمرتهن آخذ الرهن
لكن في أكثر الكتب انه لغة الحبس مطلقا وشرعا حبس مال متقوم بحق يمكن اخذه منه فالمال المتقوم
يشتمل الحيوان والجماد والعروض والعقار والمذروع والمعدود والمكيل والموزون وفيه إشارة إلى ان
الحبس الدائم غير مشروط ولذا لو اعاره من الرهن أو من غيره باذنه لم يبطل وإلى انه يجوز بطريق
التعاطي والتبادر ان يكون الحبس على وجه الشرع فلو اكره المالك بالدفع إليه لم يكن رهنا
كما في الكبرى فليس يجب ذكر قيد الاذن كما ظن فقهاء المال خرج رهن الحر فانه لا يصح وبالمتقوم
خرج الخمر فلو رهن المسلم خمرا من الذمي لم يصح فان الخمر ليس ما لا متقوما في حق المسلم
بخلاف ما اذا رهن الخمر ذمي عند ذمي فانه يصح فالمراد التقوم في حق الرهن والمرتهن جميعا
وقولنا بحق أي بحسب حق مالي ولو مجبولا واحتزبه عن نحو القصاص والحد واليمين والمراد
ما يكون مضمونا فخرج الحبس بجهة الوديعة او العارية او بجهة المبيع في يد البائع وقوله يمكن اخذه
منه أي استيفاء هذا الحق كله او بعضه من ذلك المال فيتناول ما اذا كان قيمة المرهون اقل من الدين
واحتزبه عن نحو ما يفسد وعن نحو الامانة وعن رهن المدبر وام الولد والمكاتب وانما زيد لفظ الامكن
ليتناول المرهون الذي لم يسلط على بيعه كذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي (وكثيرا ما يطلق على
الشيء المرهون تسمية المفعول باسم المصدر كالخلق بمعنى المخلوق •)

فصل الواو* الربو بالفتح وسكون الموحدة عند الاطباء علة حادثة في الرئة خاصة بها لا يجد
صاحب السكون معها بدا من نفس متواتر ويقال له البهر ايضا كذا قال الشيخ نجيب الدين
كما في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي الربو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعصب وهوا يخلو
عن سرعة وتواتر وصغر سواء كان معه ضيق أولا هذا كلام الشيخ • والسرقي في لم يفرق بين ضيق النفس
والبهر وجعل البهر والربو وضيق النفس اسما مترادفة انتهى • وقد فرق البعض بينه وبين البهر
كما قال في بحر الجواهر وقال العلامة الفرق بين الربو والبهر ان الربو مادية تحتبس داخل العروق الخشنة
والبهر مادية في الشرايين وان في البهر يكون ملمس الصدر حارا وفي الربو لا يكون كذلك وان في
البهر يحمر الوجه عند السعال اكثر من احمراره في الربو واحتباس الانخرة الدخانية في الشرايين •

الربا بالكسر والقصر اسم من الربو بالفتح وسكون الواو كالنير فلامه واو ولذا قيل
في النسبة ربوي ويكتب بالالف كالعصا والياء كالدجى والواو كالصلوة كما في التهذيب لكن الياء كوفية •

وفي الكافي انه قد يكتب بالواو وهذا اقبح من كتابة لفظ الصلوة لانها في الطرف متعوضة للوقف واقبح منهم انهم زادوا بعد الواو الفاتشبيها بواو الجمع وخط القرآن لا يقاس عليه فالاول اوجه • وهو لغة الفضل وشرعا مشترك بين معان الاول كل بيع فاسد والثاني عقد فيه فضل والقبض فيه مفيد للملك الفاسد والثالث فضل شرعي خال عن عوض شرط لاحد المتعاقدين في عقد المعاوضة • والفضل الشرعي هو فضل الحول على الاجل والعين على الدين كما في ربا النسا او افضل احد المتجانسين على الآخر بمعيار شرعي اي الكيل والوزن كما في ربا النقدين وهذا للاحتراز عن بيع ثوب ببرنسنة وبيع كبر و شعير بكري برو شعير وحفنته بحفنتين وذراع من الثوب بذراعين نقدا فان الفضل فيهما لم يعتبر شرعا وقولنا خال عن عوض للاحتراز عن نحو بيع كري بر بكر بر وفلس وقولنا شرط لاحد المتعاقدين للاحتراز عما اذا شرط لغيرهما وقولنا في عقد المعاوضة للاحتراز عن الهبة بعوض زائد بعد العقد ويدخل فيه ما اذا شرط فيه من الانتفاع بالرهن كالاستخدام والركوب والزراعة واللبس وشرب اللبن واكل الثمر فان الكل ربا حرام كذا في جامع الرموز • وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق الربا شرعا فضل مالي بلا عوض في معاوضة مال بمال شرط لاحد المتعاقدين • وفي البناية قال علماء نا هو بيع فيه فضل مستحق لاحد المتعاقدين خال عما يقابله من عوض شرط في هذا العقد • وعلى هذا سائر انواع البيوع الفاسدة من قبيل الربا • وفي جمع العلوم الربا شرعا عبارة عن عقد فاسد وان لم تكن فيه زيادة لان بيع الدرهم بالدرهم نسنة ربا وان لم تتحقق فيه زيادة انتهى ولا يرد على المصنف ما في جمع العلوم من ربا النسنة لان فيه فضلا حكما والفضل في عبارته اعم منه ومن الحقيقي انتهى كلامه •

الرجاء بالفتح والجيم والقصر والمد ايضا في اللغة الطمع كما في المنتخب • وفي بعض شروح هداية النحو الرجاء مصدر رجي يرجو من حد نصر واصله رجاو فصارت الواو همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كدعاء وهو بمعنى الطمع وجاء ايضا بمعنى الخوف لقوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا كذا في القاموس والصراح • وعند اهل السلوك عبارة عن اسكان القلب بحسن الوعد • وقيل الرجاء الثقة بالجود من الكريم الودود • وقيل توقع الخير عن بيده الخير • وقيل قوت الخائفين وناكهة المحرومين • وقيل هو من جملة مقامات الطالبين واحوالهم وانما سمي الوصف مقاما اذا ثبت واقام وانما سمي حالا اذا كان عارضا سريع الزوال • وقيل هو ارتياح القلب للانتظار ما هو محبوب فاسم الرجاء انما يصدق على انتظار محبوب تهافت جميع اسبابه الداخلة تحت اختيار العبد والفرق بينه وبين الامل ان الامل يطلق في مرضي والرجاء في غير مرضي ايضا انتهى فالامل اخص من الرجاء لانه مخصوص برباء محمود • وفي مجمع السلوك وقيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال • وقيل قرب القلب من ملاطفة الرب ورجاء بر قبول توبه وقبول كارنيكو پسندیده است ورجای مغفرت با وجود اصرار بر معصیت رجای

دروغ است و فرق میان رجاء و تمنا آنست که یکی کار نکند و کاهلی پیش گیرد این را متمنی گویند و این مذموم است و رجاء آنست که کار بکند و امید دارد و این محمود است • و فی احیاء العلوم ینبغي للعبد ان يحسن الظن بكرم الله و اما التمني للمغفرة فحرام و الفرق ان حسن الظن بعد التوبة و فعل الحسنات و التمني بان لا يتوب و يتمنى المغفرة انتهى • و عند الاطباء هو حالة تحدث للنساء شبیهة بالحبل من احتباس الطمث و تغير اللون و سقوط الشهوة و انضمام فم الرحم و يقال له الحبل الكاذب سميت به لان صاحبته ترجو ان يكون بها حبل صادق • و قيل بالحاء المهملة لانه يتقل بطن صاحبته اثنال الرحا لاستدارتها و هذا اصح لان اسم هذه القطعة باليونانية مولى و هو اسم للرحى كذا في بحر الجواهر •

الترجي ارتقاب شیئی لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب و يدخل فی الارتقاب الطمع و الاشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب نحو لعلک تعطینا و الاشفاق ارتقاب المکره نحو لعلی اموت الساعة و بهذا ظهر ان الترجي ليس بطلب لظهور ان العاقل لا يطلب ما يكرهه • و الفرق بينه و بين التمني ان فی التمني لا يشترط امكان التمني فهو قد يكون ممكنا كما تقول ليت زيدا يجيئ و قد يكون محالا نحو ليت الشباب يعود بخلاف الترجي فانه يشترط فيه امكان المرجو كذا فی المطول و الجليلي في بحث الانشاء • و منهم من جعل الترجي داخلا فی الطلب كما يجيئ فی الاتقان و من اقسام الانشاء الترجي و نقل القراني فی الفروق الاجماع على ان الترجي انشاء و فرق بينه و بين التمني فی البعيد و بان الترجي فی المتوقع و التمني في غير • و بان التمني فی المعشوق للنفس و الترجي في غير • و سمعت شيخنا العلامة الكافي يقول الفرق بين التمني و بين العرض هو الفرق بينه و بين الترجي و حرف الترجي لعل و عسى انتهى فظهر من هذا ان الترجي هو الكلام الدال على الارتقاب المذكور و الا لم يصح جعلهم الترجي من اقسام الانشاء اذ الانشاء من اقسام الكلام فالظاهر ان تفسير الترجي بالارتقاب مبني على المسامحة و المراد به الكلام الدال على الارتقاب او يقال انه مشترك بين الارتقاب و الكلام الدال عليه على قياس الطلب فانه قد يطلق على المعنى المصدري و قد يطلق على الكلام الدال عليه كما يجيئ •

الرجاء بالحاء المهملة قد عرفت فی الرجاء بالجيم •

التراخي بالحاء المعجمة لغة التباعد • و شرعا جواز تاخير الفعل عن وقته الاول الى ظن القوت فيشتمل تمام العمر • (و التراخي ضد الفور و هو لغة الغليان ثم استعير للسرعة ثم سمي به السبابة التي لا يسهى فيها كما في قولهم يمين الفور و المراد من الفور في الحج ان يعين اشهر الحج من العام الاول للاداء عند تحقق شرائط الوجوب و المراد من التراخي في الحج ان لا يعين هذه الاشهر من العام الاول للاداء عند تحققها كذا في جامع الرموز في كتاب الحج • [

الاسترخاء عند الأطباء ترهل وضعف يظهر في العضو من عجز القوة المحركة وهو مرادف للفالج عند القدماء • وأما المتأخرون فيطلقون الفالج على استرخاء يحدث في أحد شقي البدن طولاً وبصاف الاسترخاء بكل مضمود حدث فيه كاللثة واللهاة واللسان وغيرها كذا في حدود الأمراض •

المرخي عند الأطباء دواء يلين العضو عند فعل الحرارة الغريزية بحرارته ورطوبته كالماء الحار كذا في الموجز •

الرشوة بالكسر والضم وسكون الشين المعجمة كما في المنتخب هي اسم من الرشوة بالفتح كما في القاموس فهما لغة ما يتوصل به إلى الحاجة بالمضايقة بان تصنع له شيئاً ليصنع لك شيئاً آخر • قال ابن الأثير وشريعة ما يأخذه الآخذ ظلماً بجهة يدفعه الدافع إليه من هذه الجهة وتاممه في صلح الكرمانى فالمرثشي الآخذ والراشي الدافع كذا في جامع الرموز في كتاب القضاء • وفي البرجندي الرشوة مال يعطيه بشرط ان يعينه والذي يعطيه بلا شرط فهو هدية كذا في فتاوى قاضيخان (وفي البحر الرائق في القاموس الرشوة مثلثة الجعل وارشاء اعطاء اياها وارتشى اخذها واسترشى طلبها انتهى • وفي المصباح الرشوة بالكسر ما يعطيه رجل شخصاً حاكماً او غيره ليحكم له او يحمله على ما يريد والضم لغة • وفي الخانية الرشوة على وجوه اربعة منها ما هو حرام من الجانبين وذلك في موضعين احدهما اذا تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضياً وهي حرام على القاضي والآخذ والتاني اذا دفع الرشوة إلى القاضي ليقضي له حرام على الجانبين سواء كان القضاء بحق او بغير حق ومنها اذا دفع الرشوة خوفاً على نفسه او ماله فهذه حرام على الآخذ غير حرام على الدافع وكذا اذا طمع ظالم في ماله فرشاه ببيع المال ومنها اذا دفع الرشوة ليسوي امره عند السلطان حل للدافع ولا يحل للآخذ وهذا اذا اعطى الرشوة بشرط ان يسوي امره عند السلطان وان طلب منه ان يسوي امره ولم يذكر له الرشوة ولم يشترط اصلاً ثم اعطاه بعد مساوي امره اختلفوا فيه • قال بعضهم لا يحل له • وقال بعضهم يحل وهو الصحيح لانه من المجازاة الاحسان بالاحسان فيحل ولم ارقصا يحل الآخذ فيه دون الدافع وأما الحلال من الجانبين فان هذا للتودد والمحبة وليس هو من الرشوة • وفي القنية الظلمة تمنع الناس من الاحتطاب في المروج الا بدفع شيء اليهم فالدفع والآخذ حرام لانه رشوة الا عند الحاجة فيحل للدافع دون الآخذ وحد الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص ومال الرشوة لا يملك والتوبة من الرشوة برد المال إلى صاحبه وان قضى حاجته ومن الرشوة المحرمة على الآخذ دون الدافع ما يدفع شخص إلى شاعر خوفاً من الهجاء والذم وقالوا بذل المال لاستخلاص حق له على آخر رشوة ومنها اذا كان ولي امرأة لا يزوجه لا ان يدفع إليه كذا فدفع له فزوجه اياها فللزوجة ان يسترده منه قائماً او هالكا لانه رشوة وعلى قياس هذا يرجع بالهدية ايضاً في المسئلة المتقدمة اذا علم من حاله انه لا يزوجه الا بالهدية والا لا انتهى من البحر) (وفي فتاوى ابراهيم شاهي وعن يوبان رضي الله عنه لعن الله

الراشي والمرتشي • وفي الحموي حاشية الاشباه والنظائر الرشوة لاتملك ولو اخذ مورثه رشوة او ظلما ان علم بذلك بعينه لا يحل له اخذه وان لم يعلمه بعينه له اخذه حكما و اما في الديانة فيتصدق به بنية الخصماء انتهى • وفي دستور القضاة وان ارتشى القاضي او احد من اصحابه ليعين للراشي عند القاضي ولم يعلم القاضي بذلك وقضى للراشي نفذ قضائه ويجب على القابض رد ما قبض ويأثم الراشي وان علم القاضي بذلك فقضاة مردود وهو كما ارتشى بنفسه وقضى للراشي انتهى • وفي نصاب الاحتساب الرشوة على اربعة اوجه اما ان يرشوه لانه قد خونه فيعطيه ليدفع الخوف عن نفسه او يرشوه ليسوي بينه وبين السلطان او يرشوه ليتقلد القضاء من السلطان او يرشوه للقاضي ليقضي له ففى الوجه الاول لا يحل الاخذ لان الكف عن التخويف كف عن الظلم وانه واجب حقا للشرع فلا يحل اخذه لذلك ويحل للمعطي الاعطاء لانه جعل المال وقاية للنفس وهذا جائز موانق للشرع فلذلك نقول في المحتسب اذا خوف انسانا بظلم واعطاء ذلك الانسان ليدفع عنه ذلك الخوف فهو جائز للمعطي ويحرم على المحتسب وفى الوجه الثاني ايضا لا يحل للاخذ لان الاقامة بامور المسلمين واعانة الملهوفين عند القدرة عليها واجب على الكفاية ديانة و حقا للشرع بدون المال فهو يأخذ المال عما وجب عليه الاقامة بدونه فلا يحل له الاخذ فاذا اخذ المال من المظلوم بالشرط فهو حرام لكن لما لم يكن واجبا عليه عينا بل يسع له تركه فى الجملة اى اذا باشره احد غيره لكفاه فبناء على هذا لو اخذ شيئا بعد انجاحه مرامه بلا شرط اصلا فهو على الاختلاف المذكور فقال بعضهم انه حلال نظرا الى عدم الوجوب عليه عينا والى جواز الترك فى الجملة • وقال بعضهم انه حرام نظرا الى نفس الوجوب وان كان على الكفاية ولانه اذا اداه كان اداء للواجب فكان اعتياضا عن الواجب وهو حرام بخلاف القاضي وامثاله فانه واجب عليه عينا فلهذا يحرم عليه مطلقا اى سواء كان بشرط او لا بشرط و سواء كان قبل الحكم او بعده وهذه الحرمة بالاجماع بلا خلاف احدى وفى الوجه الثالث لا يحل الاخذ والاعطاء وهكذا في اصحاب محتسب الملك اذا اخذوا شيئا من الزائبين على الاحتساب فى القصبات ليسوا امرهم في نيابتهم ليتقررروا على عهدة الاحتساب فهو حرام كما فى الرشوة في باب السعي بين القضاة وبين السلطان ليوليهم على القضاء وفى الوجه الرابع حرم الاخذ سواء كان القضاء بحق او بظلم اما بظلم فلوجبين الاول انه رشوة والثاني انه سبب للقضاء بالحرمان و اما بحق فلوجه واحد وهو انه اخذ المال لاقامة الواجب • اما الاعطاء فان كان لجور لايجوز وان كان لحق اى لدفع الظلم عن نفسه او عن ماله جاز لما بينا فعلى هذا المحتسب او القاضي اذا أهدي اليه فممن يعلم انه يهدي لاحتياجه الى القضاء والحسبة لا يقبل ولو قبل كان رشوة و اما ممن يعرف انه يهدي للتودد والتعجب لا للقضاء والحسبة فلا بأس بالقبول منه لان الصحابة كانوا يتوسعون في قبول الهدايا منهم وهذا لان الهدية كانت عادتهم وكانوا لا يلمسون منهم شيئا وانما كانوا يهدون لاجل التودد والتعجب وكانوا

يقو حشون برد هداياهم فلا يمكن فيه معنى الرشوة فهذا كانوا يقبلونها قال عليه الصلوة والسلام تهادوا وتحابوا انتهى من الاحتساب قال مصحح هذا الكتاب والمطنب فيه في كل الابواب اصغر الطلاب محمد وجيه عفى الله عنه و عن ابيه وهداه و بنيه اقول و بالله التوفيق ومنه التحقيق انه علم من هذا كله ان حد الرشوة هو ما يؤخذ عما وجب على الشخص سواء كان واجبا على العين كما في القاضي وامثاله او على الكفاية كما في شخص يقدر على دفع الظلم او استخلاص حق احد من يد ظالم او اعانة ملهوف وسواء كان واجبا حقا للشرع كما في القاضي وامثاله وفي ولي امرأة لا يزوجها الا بالهدية وفي شاعر يخاف منه الهجولان الكف عن عرض المسلم واجب ديانة او كان واجبا عقدا فيمن آجر نفسه لاقامة امر من الامور المتعلقة بالمسلمين فيما لهم او عليهم كاعوان القاضي و اهل الديوان و امثالهم • [

الرضا بالكسر بالضاد المعجمة عند المعتزلة هو الارادة • وعند الاشاعرة ترك الاعتراض بالكفر مراد الله تعالى و ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه • و اما عند المعتزلة ليس مرادا له لانه تعالى لا يرضى لعبادة الكفر كذا في شرح المواقف في خاتمة بحث القدرة اعلم انه يجب الرضا والتسليم على القضاء محبوبا كان اثره او مكروها لان القضاء صفة الرب تعالى ويجب الرضا والتسليم على صفته سواء كان القضاء قضاء الكفر والعصيان او قضاء التوحيد والطاعة • فاما الرضا بالمقضي الذي هو اثر القضاء فانما يجب الرضا به اذا كان محبوبا كالتوحيد والطاعة دون ما هو مكروه كالكفر والعصيان و مع هذا لا ينبغي وصف القضاء بالسوء الا ان يراد به المقضي ومنه قوله عليه السلام اعوذ بك من سوء القضاء كذا في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون • وفي شرح الطوالح الرضا من العباد عند الاشاعرة ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب انتهى • وعند اهل السلوك الرضا هو التلذذ بالبلوى كذا في مجمع السلوك وفي اسرار الفاتحة رضا خروج است از رضاي نفس و بدر آمدن است در رضاي حق •

الرفو بالفتح وسكون الفاء هو تضمين المصراع فما دونه ويجيء في فصل النون من باب الضاد •
والتجنيس المرفو قد سبق •

(الراعي) هو المتحقق بمعرفة العلوم السياسية المتعلقة بالمدينة المتمكن على تدبير النظام الموجب

لصلاح العالم كذا في المصطلحات الصوفية • [

فصل الياء * الرؤيا بالضم وسكون الهمزة بمعنى خواب ديدن و آنچه در خواب بيند كما في المنتخب •

و در مجمع السلوك ميگويد فرق درميان خواب و واقعه بدو وجه است يكي از راه صورت دوم از راه معنى واقعه از راه صورت آن باشد كه ميان خواب و بيداري يا صرف در بيداري بيند و از راه معنى واقعه آن باشد كه از حجاب خيال بيزن آمده باشد و غيبي صرف بود چنانچه روح در مقام تجرد كه مجرد از ارادى بشرى است مدرك آن شود واين واقعه روحاني مطلق باشد و گاه بود كه نظر روح موبد شود بنور الهى

و آن واقعه رباني صرف بود که المؤمنین بنظر بنور الله تعالى و خواب آن باشد که حواس بکلي از کار رفته باشد و خیال بر کار آمده باشد و در غلبات مغلوبی حواس چیزی در نظر خیال آید و آن بر دو نوع است یکی افغات احلام و آن خوابیدست که نفس بواسطه خیال ادراک کند و وسوس شیطانی و هواجس نفسانی که از القای نفس و شیطان باشد و آن را خیال نقش بندی مناسب کند آن را تعبیری نباشد دوم خواب نیک است که آن را رویای صالحه گویند و آن جزویست از چهل و شش جزء از نبوت چنانکه پیغمبر علیه السلام فرموده و توجیه او اینست که مدت ایام نبوت آنحضرت علیه الصلوة والسلام بیست و سه سال بود از آنجمله ابتداء تابشش ماه و حی بخواب می آمد پس خواب صالح بدین حساب یک جزء باشد از چهل و شش جزء نبوت و خواب صالح بر سه نوع است یکی بتاویل و تعبیر حاجت ندارد مثل خواب ابراهیم علیه السلام که صریح بود انی ارئى فی المنام انی اذبحک دوم آنکه محتاج تاویل بود و بعضی همچنان شود که دیده شده چنانچه خواب یوسف علیه السلام که انی رأیت احد عشر کوباً و الشمس و القمر رائتهم لی ساجدين یازده ستاره و آفتاب و ماهتاب محتاج تاویل بود اما سجده بعینه ظاهر شد بتاویل حاجت نیامد فخر و اله سجداً سیوم آنکه جمله محتاج تاویل بود چون خواب ملک مصر انی ارئى سبع بقرات سمان الآیه و بحقیقت رویای صالحه مطلقانه آنست که او را تاویل راست باشد و اثر آن ظاهر گردد که این مومن و کافر هر دو را باشد بلکه رویای صالحه آنست که مرید بنور الهی بود و این جز مومن یا ولی یا نبی را نباشد و یک جزء است از اجزاء نبوت پس اگر نظر نفس باشد مرید بتایید نور روح و بی تایید نور الهی رویای صالحه نبود • و صاحب مرصاد العباد گوید که رویا بر دو نوع است رویای صالح و رویای صادق رویای صالح آنست که مومن یا ولی یا نبی بیند و راست باز خواند یا تاویلی راست دارد و همچنان که دیده است بعینه باز آید اما از نمایش حق بود و رویای صادق آنست که بی تاویل راست باز خواند و یا تاویلی راست دارد و از نمایش روح بود و این کافر و مومن هر دو را باشد • بدانکه وقائع چنانکه مومن سالک را باشد نیز بعضی فلا سغه و رهتاب و براهمه را بحسب غایت ریاضت و تصفیة دل حاصل شود تا باشد که غلبات روحانیه ظاهر شود و انوار روحانیه بر نظر ایشان مکشوف گردد و گاه باشد که از کارهای دنیای آینده خبر دهند و از بعضی احوال خلق واقف گردند اما ایشان را بدان قربی و قبولی نباشد و سبب نجات ایشان نشود بلکه داعی بر کفر و ضلال بود و باعث بر ابقای ضلالت باشد و واسطه استدراج شود اما سالک موحد را وقائع بحسب ظهور حق شود • بدانکه دیدن پیغامبر را صلی الله علیه و سلم و کذلک همه پیغامبران و آفتاب و ماهتاب و ستارگان روشن را در خواب حق است شیطان بدانها تمثل کردن نتواند و گفته اند و کذلک ابر که در و باران باشد دیدن آن در خواب حق است شیطان تمثل آن نتواند و کذلک شیخی که موصوف باشد بشریعت و طریقت و حقیقت • اما شیخی که چنین نبود شیطان بدان تمثل کردن نتواند

اما در كيفيت ديدن مصطفى صلى الله عليه وآله وسلم اختلاف است قال عليه السلام من رأى في المنام فقد رأى نبي . قال القاضي الباقلاني معناه رويًا عليه السلام صحيحة ليست بافغات احلام ولا من تشبيهات الشيطان فانه قد يراه الرائي على خلاف صفته المعروفة كمن يراه ابيض اللحية و قد يراه شخصان في زمان واحد احدهما في المشرق و الآخر في المغرب و يراه كل منهما في مكانه . و قال آخرون بل الحديث على ظاهرة وليس لمانع ان يمنع فان الفعل لا يستحيله حتى يضطر الى التاويل و اما قوله فانه قد يرى على خلاف صفته او في مكانين فانه تغير في صفاته لا في ذاته فتكون ذاته مرئية والرؤية امر يخلقها الله تعالى في الحي لا بشرط لا بمواجهة ولا تحديق الابصار ولا كون المرئي ظاهرا بل الشرط كونه موجودا فقط حتى جاز رؤية اعمى الصين بقعة اندلس و لم يبق دليل على فناء جسمه صلى الله عليه وآله وسلم بل جاء في الحديث ما يقتضي بقاءه . وقال ابو حامد الغزالي ليس معناه انه رأى جسمي و بدني بل رأى مثلا صار ذلك المثال آلة يتنادى بها المعنى الذي في نفسي اليه بل البدن في اليقظة ايضا ليس الا آلة النفس فالحق ان ما يراه مثال حقيقة روحه المقدسة التي هي محل النبوة فما رآه من الشكل ليس روح النبي صلى الله عليه وآله وسلم و آله و سلم ولا شخصه بل هو مثال له على التحقيق أقول فله ثلث توجيهات و خير الامور اوساطها قوله عليه السلام فان الشيطان لا يستطيع ان يتمثل بي اي لا يتمثل ولا يتصور بصورتي . قال القاضي عياض قال بعضهم خص الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان رؤية الناس اياه صحيحة وكلها صدق و منع الشيطان ان يتمثل في خلقه لئلا يكذب على لسانه في النوم كما خرق الله تعالى العادة للانبياء بالمعجزة و كما استحال ان يتصور الشيطان في صورته في اليقظة . قال محيي السنة رويًا النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام حق لا يتمثل الشيطان به وكذلك جميع الانبياء و الملائكة عليهم السلام انتهى . فان قلت اذا قلنا انه رأى حقيقة فمن رآه في المنام هل يطلق عليه الصحابي ام لا . قلت لا ان لا يصدق عليه حد الصحابي و هو مسلم رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا المراد منه الرؤية المعهودة الجارية على العادة او الرؤية في حيوته في الدنيا لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو المخبر عن الله تعالى و هو ما كان مخبرا للناس عنه الا في الدنيا لان في القبر و لذا يقال مدة نبوته ثلث و عشرون سنة على انا لو التزمنا اطلاق لفظ الصحابي عليه لجاز و هذا احسن و اولى . فان قلت الحديث المسموع عنه في المنام هل هو حجة يستدل بها ام لا . قلت لا ان يشترط في الاستدلال به ان يكون الراوي ضابطا عند السماع و النوم ليس حال الضبط كما في كرماني شرح صحيح بخاريه و قال عبد الله قوله من رأى في المنام اي رأى على نعتي التي انا عليه فلو رآه على غير نعتي لم يكن رآه لانه قال رأى و هو انما يقع على نعتي . و في مفتاح الفتوح و سراج المصابيح ايضا قيل المعنى و الله اعلم انه اذا رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصورة التي كان عليها

فقد رأى الحق ابي رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حقيقة وليس المراد انه اذا رأى شخصه يوم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الشيطان لا يتمثل بي ابي في صورتي • وقيل برهر مفتى كه بيند صحيح باشد • وذكر في المطالب واختلف في رؤيته صلى الله عليه وسلم في خلاف صورته • قيل لا يكون رؤية له والصحيح انه حقيقة سواء رآه على صفته المعروفة او لم يكن ورويته عليه السلام حال كون الرائي جنباً صحيحة أعلم ان رؤية الله تعالى في المنام امر محقق وتحقيقه انه تعالى مع كونه مقدس منزها عن الشكل والصورة ينتهي تعريفاته تعالى الى العبد بواسطة مثال مخصوص من نور وغيره من الصور الجميلة يكون مثلاً للنور الحقيقي المعنوي لا صورة فيه ولا لون هكذا في العنبر على دار السرور، أعلم ان السالك قد يكون في عالم النفس والهوى فيرى في المنام او الحال انه الرب فيكون الرؤى صحيحاً محتاجاً الى التعبير وتعبيره ان ذلك الشخص بعد نفسه يحبه ويعمل له ما يحب فيكون بعد ممن اتخذ آلهة هواه فيرى في الواقعة انه الرب المعبود له فيجب عليه ان يجتنب من طاعة النفس والهوى والقيام بما يشتهي ويهوى ويكسرهما بالمجاهدة والرياسة ولا يظن ان ما رآه هو عينه تعالى اذ ليس له تعالى حلول فهذه الرؤية مثل ما يرى سائر العوام في منامهم حيث يرى انه آدم او نوح او موسى او عيسى او جبرئيل او ميكائيل من ملائكة الله تعالى وانه طيرة او سبع او ما اشبه ذلك ويكون لذلك الرؤيا تعبیر صحيح وان لم يكن كما رأى يعنى عامه مردمان اگر در خواب پیغامبر صلى الله عليه وآله وسلم را یا فرشته یا پرنده یا دد را بینند نه آنست که عین ایشان را می بینند بلکه این دیدن را تعبیر صحیح بود كذلك حال سالك المذكور که پروردگار را در خواب بیند انتهى ما ذکر في مجمع السلوك في مواضع ويجب هذا ايضا في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو • أعلم انه قال في شرح المواقف في المقصد العاشر من مرصد القدرة واما الرؤيا فخيال باطل عند جمهور المتكلمين قيل هذا بناء على الاغلب والاكثر اذ الغالب منه اضغاث الاحلام او المراد ان رؤيا من لا يعتاد الصدق في الحديث اصدقه رؤيا اصدقكم حديثاً او لمن كثر معاصيه لان من كان كذلك اظلم قلبه • اما عند المعتزلة فلفظ شرائط الادراك حال النوم من المقابلة وغيرها واما عند الاصحاب فليس النوم ضد الادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراك حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل • وقال الاستاذ ابو اسحاق انه ابي المنام ادراك حق بلا شبهة انتهى وهذا هو المذهب المنصور الموافق للقرآن والحديث ويؤيده ما وقع في المعني شرح صحيح البخاري في شرح قوله اول ما بدء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة الحديث • او قيل ما حقيقة الرؤيا الصالحة اجيب بان الله تعالى يخلق في قلب النائم او في حواسه الاشياء كما يخلقها في اليقظان وهو سبحانه يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا غيره عنه فربما يقع ذلك في اليقظة كما رآه في المنام وربما جعل ما رآه علماً على أمور آخر يخلقها في ثاني الحال او كان قد خلقها فتقع

تلك كما جعل الله تعالى انتهى • ثم قال في شرح المواقف وقال الحكماء المدرك في النوم يوجد ويرسم في الحس المشترك وذلك الارتعاش على وجهين الأول ان يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الناطقة التي تأخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقرى مجردا له اي للمدرك في النوم عن تلك الصور التي صورها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع • وقد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع من غير حاجة الى التعبير والثاني ان يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال مما ارتسم فيه في اللحظة ولذلك من دام فكره في شيء يراه في منامه • وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما ما يوجب مرض كثوران خلط او بخار ولذلك الدموي يرى في المنام الحمر والصفراوي النيران والاشعة والسوداوي يرى الجبال والادخنة والبلغمي المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا المدرك بقسميه من قبيل اضغاث احلام لا يقع هو ولا تعبيرة بل لا تعبيرة انتهى • [سيمع عبد الحق دهلوي در شرح مشکوة فرموده بدانکه در تحقيق رؤيا اختلاف است درميان عقلاء بجهت اشکالی که وارد می شود در اینجا و آن این است که نوم ضد ادراک است پس آنچه دیده می شود چیست اکثر متکلمين از اشاعره و معتزله میگویند که آن خیالی است باطل نه حقیقت ادراک اما نزد معتزله از جهت آنکه دیدن را شرائط است مثل مقابله و خروج شعاع از باصره و توسط هوای شفاف و امثال آنها و این جمله مفقود است در منام پس نباشد مگر خیالات فاسده و اوهام باطله • و اما نزد اشاعره از جهت آنکه نوم ضد ادراک است و جاری نشده عادت الهی تعالی بخلق ادراک در نائم پس آنچه در نائم می شود حقیقت ادراک نباشد بلکه خیالی بود باطل اما مراد ایشان ببطلان آن همین است که حقیقت ادراک نیست نه عدم محبت اعتبار آن بتعبیر یا بی تعبیر زیرا چه بر محبت رؤیای صالحه و حقیقت و حقیقت آن اجماع است مراهل حق را پس اشاعره میگویند که در رؤیا حقیقت ادراک نیست ولیکن باوجود آن ثبوتی دارد و مر آنرا تعبیری هست و طیبی گفته که حقیقت رؤیا پیدا کردن حق تعالی است در دل نائم علوم و ادراک را چنانچه در دل یقظان و وی سبحانه تعالی قادر است بر آن نه یقظه موجب آن و نه نوم مانع از آن چنانچه مذهب اهل سنت

و جماعت در باب حواس خمسۀ ظاهریه است که عادت او تعالی جاری است که وقت استعمال حواس ادراک را پیدا می کند نه آنکه حواس موجب است در ادراک بلکه بمحض خلق او تعالی است نه بتأثیر حواس و خلق این ادراکات در نائم علامت نهاده است بر امور دیگر که عارض می شود در ثانی الحال که تعبیر آن می باشد چنانکه ابر دلیل است بر وجود باران و بر این قول رویا حقیقت ادراک است و میان نوم و یقظه در باب تحقق ادراک باطنی فرق نیست آری در باب ادراک حواس ظاهری البته فرق است زیرا که در حالت نوم حواس ظاهریه باطل و معطل می باشد اما حواس ظاهریه را در ادراکاتیکه در حالت نوم حاصل می شود اصلاً دخل نیست چنانچه در حالت یقظه در ادراکاتیکه از کیفیات باطنیه حاصل میشود اصلاً دخل نیست مانند ادراک جوع و عطش و حرارت باطنی و ورودت باطنی و حاجت بول و براز و امثال آنها و تحقیق حکماء که در باب رویا است موقوف است بر تحقق حواس باطنه و ثبوت آنها مبني است بر قواعد ایشان و حسب اصول اسلامیه نا تمام است چنانچه تفصیل آنها در کتب کلامیه است مجمل در اینجا بیان نموده میشود که در آدمی قوتی است که آنرا متصرفه میگویند و از شان اوست ترکیب صور و معانی پس اگر در صور تصرف و ترکیب کند باین طور که بعضی را با بعضی دیگر ضم کند مانند انسانی صاحب دوسر یا چهار دست و مانند آنها و یا بعضی را از بعضی فصل کند چون انسانی بی سر و یا بی دست و امثال آنها آنرا متخیله می خوانند و اگر در معانی تصرف و ترکیب کند چنانچه در صور تصرف میکند متفکره می نامند و این قوت در حالت یقظه و نوم همیشه در کار خود مشغول است خصوصاً در حالت نوم زیاده تر اشتغال میدارد و نفس ناطقه انسانی را به عالم ملکوت اتصالی معنوی روحانی است و صور جمیع کائنات از ازل تا بابد در جواهر مجرد آن عالم مرتسم و ثابت است و چون نفس را در حالت نوم از تدبیر بدن و از مشغله بعالم جسمانی و از اشتغال با ادراک محسوسات فراغی حاصل می شود پس بجهت اتصالی که بآن جواهر مجرد عالیه می دارد بعضی صور که در آنها مرتسم است در نفس ناطقه نیز انطباق می پذیرد چنانچه در آئینه صورت مقابلۀ منعکس می شود و از نفس ناطقه در حس مشترک می افتد و قوت متصرفه از حس مشترک گرفته تفصیل و ترکیب می دهد پس گاهی آن صور را لباسی و کموتی دیگر می پوشاند و بعلاقۀ تماثل و تشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می کند چنانچه صورت مروارید را مثلاً لباس دانهای انار دهد و گاهی بعلاقۀ تضاد و مبادینت از ضدی به ضد دیگر رجوع کند چنانکه خنده را کموت گریه بخشد و بالعکس و درین قسم احتیاج بتعبیر افتد و گاهی بجنسه بی تعبیر و تلبیس بیرون آرد و این نوع را احتیاج بتعبیر نبود پس آنچه دیده است بعینه بوقوع آید و گاهی قوت متخیله این همه صور را از صور مخزنۀ خیالی گیرد که در حالت یقظه در وی محفوظ شده اند و لهذا در اکثر احوال در خواب همان بیند که در بیداری

اکثر در فکر و خیال آن باشد و گاهی بجهت امراض نیز مور مناسب حال او دیده شود چنانچه در روی مزاج رنگهای سرخ بیند و صفراوی آتشها و اخگرها بیند و در حالت غلبه ریاح پریدن خود را بیند و سوداوی مزاج کوهها و دودها بیند و بلغمی آنها و بارانها و رنگهای سفید بیند و دیدن این هر دو قسم در خواب اعتبار ندارد و تعبیری نشاید و این را اضغاث احلام خوانند • و طائفة صوفیه که قائل اند به عالم مثال درین مقام تحقیقی دیگر دارند و آن مذکور است در کتب ایشان • و اکثر اطلاق رویا بر خواب نیک آید و خواب بد را حلم گویند بضم حا و این تخصیص شرعی است و در لغت بمعنی مطلق خواب است • قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الرویا الصالحة جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة متفق علیه درین حدیث بچند وجوه اشکال وارد می شود یکی آنکه جزء نبوت یا نبوت باشد پس باید که غیر نبی را نباشد و حال آنکه رویای صالحه غیر نبی را نیز می باشد دیگر آنکه نبوت نسبتی و صفتی است پس بودن رویای صالحه جزء آن چه معنی دارد دیگر آنکه رویای صالحه مثل معجزات و کشف و دیگر صفات و حالات انبیا را است که از نتائج و آثار نبوت است نه اجزای آن پس وجه جزئیت وی از نبوت چیست دیگر آنکه دور نبوت گذشت و رویای صالحه باقی است پس جزئیت وی از نبوت چگونه درست بود زیرا چه وجود جزء بدون کل محال است چنانچه وجود کل بدون جزء • دیگر آنکه وجه تجزیه نبوت به چهل و شش جزء و اعتبار کردن رویا یک جزء از آن چیست • جواب از اشکال اول آنکه مراد آن است که جزء است از نبوت در حق انبیا چه ایشان را وحی در مقام می باشد و این جواب منتقض است بآنکه در حدیث دیگر آمده است که رؤیا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء الحدیث و جواب از اشکال دوم و سیم و چهارم آنکه رویا جزوی است از اجزای علوم نبوت بلکه اجزای طرق علوم نبوت و علوم نبوت باقی است چنانکه در حدیث آمده است ذهب النبوة و بقیت المبشرات و هی الرویا الصالحة • و بعضی گفته اند که مراد آن است که رویای صالحه اثری است از آثار نبوت که بمحض از فیضان الهی و الهام ربانی است و این اثر باقی است از آثار نبوت و جزء بی کل می باشد اما در آن حالت وصف جزئیت نمی باشد مگر باعتبار ماکان • و بعضی گفته اند که نبوت اینجا بمعنی انباء است یعنی رویای صالحه اخبار صدق است که کذب در وی نیست و در بعضی حدیث تصریح باین معنی آمده است • و بعضی گفته اند که مراد بجزئیت متعارف اهل معقول نیست بلکه مراد آنست که رویای صالحه صفتی از صفات نبوت است و فضیلتی است از فضائل نبوت و بعضی از صفات انبیا در غیر انبیا نیز یافته می شود چنانچه در حدیث دیگر آمده است که راه روشن و نیکو حلم و میانه روی از نبوت است • حاصل آنکه اصل جمیع صفات کمال نبوت است و ماخوذ از آنجا است و تخصیص رویا بجهت مزید اختصاص است در باب کشف و صفاتی قلب و شک نیست که جمیع کرامات و تمامی مکشفات

سایه نبوت است و پرتوی است از آن • اما وجه تخصیص بعدد ستة و اربعین آن است که زمان نبوت بیست و سه سال است و ابتدای وحی برویای صالحه بود و آن در مدت شش ماه بوده و نسبت شش ماه با بیست و سه سال نسبت یکی به چهل و شش است و توریثی گفته که حصر مدت وحی در بیست و سه سال مسلم است چه وارد است در روایات معتد بها اما بودن زمان رویا درین مدت شش ماه چیزی است که قائل آن در نفس خود اندازه کرده بی مساعدت نص و روایت انتهى • حاصل آنکه برای تعیین مدت مذکوره اصلی نیست و سندی صحیح نه آری مذهب اکثر محدثان آن است که آنحضرت صلی الله علیه و سلم در مدت شش ماه بمرتبه نبوت مخصوص بود و مکلف بود به تهذیب نفس خود خاصه پس از آن مأمور گشت بدعوت و ابلاغ که نزد ایشان عبارت از رسالت است و بمذهب ایشان لازم نیست که نبی داعی و مبلغ باشد بلکه اگر وحی کرده شود بسوی وی خاصه برای تهذیب نفس وی کافی است در باب تحقق درجه نبوت پس اگر ثابت شود که وحی درین مدت در منام بود ثابت شود مقصود قائل اما این محل کلام بر حسب مذهب ایشان باشد پس احتیاط در باب تخصیص عدد مذکور تفویض است بعلم نبوت چه امثال این علوم از خواص انبیاست و بقیاس عقل بکنه آن نتوان رسید • و همچنین است حکم اعداد در جمیع مواضع مثل اعداد رکعات و تسبیحات و اعداد نصاب زکوة و مقادیر زکوة و اعداد افعال حج مانند اعداد طواف رمی جمار و سعی و امثال آنها • و در مواهب لدنیه میگوید که بعضی علماء مراتب وحی و طریقهایی آن را چهل و شش نوع ذکر کرده اند و رویای صادق یکی از آنها است • قال النبی صلی الله علیه و آله و سلم من رآني فی المنام فقد رآني فلن الشيطان لا يتمثل في صورتي متفق علیه • بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که شیطان بمثال حق تعالی نمیتوان نمود و دروغ نمیتوان گفت و رایی را در دوسواس نمیتوان افکند که این تمثال حق تعالی است اما بصورت آنحضرت صلی الله علیه و سلم هرگز نتواند بر آمد و بروی دروغ نتوان بست چه آنحضرت مظهر هدایت است و شیطان مظهر ضلالت و میان هدایت و ضلالت فداست و حضرت او تعالی مطلق است جامع صفت اضلال و هدایت و جمیع صفات متضاده و نیز دعوی الوهیت از مخلوقات صریح البطلان است و محل اشتباه نیست بخلاف دعوی نبوت و لهذا اگر یکی دعوی الوهیت کند مدور خوارق عادت از وی متصور است چنانچه از فرعون و امثال او شده بود و نیز از مسیح دجال خواهد شد و اگر بدروغ دعوی نبوت کند معجزه ظاهر نگردد و اگر گاهی خرق عادت ظاهر شود پس بر عکس دعوی او و برخلاف طلب معتقدان او واقع خواهد شد و لهذا هر خارق عادت که بر دست کاذب مدعی نبوت ظاهر گردد آنرا اهانت میگویند چنانکه از مسیلمه کذاب ظاهر شده بود که هرگاه معتقدان او گفتند که محمد بر چشم رمد رسیده تفب انداخت پس چشم او شفا یافت تو نیز همچنان کن او نیز همچنان کرد پس چشم آنکس کور شد دیگر بار

او را گفتند که محمد در چاهیکه آبش در پائین بود تفت انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابر سر او رسید تونیز همچنان کن آخر اونیز همچنان کرد پس آب آن چاه فرو رفت تا آنکه خشک شد • بدانکه احادیث بسیار دلالت میکند بر آنکه هر که آنحضرت را صلی الله علیه و سلم در خواب دید در حقیقت آنحضرت را دید و کذب و بطلان را دران راه نیست و شیطان که تمثل و تلبس بصور مختلفه نموده بر آمدن چه در خواب و چه در بیداری کار اوست نمی تواند شد که بصورت آنحضرت بر آید و خود را در صورتش نماید و دروغ بندد و آنرا در خیال بیننده در آرد و جمهر علماء این را از خصائص آنحضرت شمرده اند • اکنون جماعتی بر آن رفته اند که محمل این احادیث آنست که کسی آنحضرت را صلی الله علیه و سلم بصورت و حلیه مخصوص که آنحضرت داشت دیده باشد و بس • و بعضی توسعه کرده و گفته که بشکلی و صورتی بیند که در وقتی در مدت عمر شریف بران بوده خواه در جوانی یا کهنلت و یا آخر عمر • و بعضی تضییق کرده و گفته که لابد است که بصورتی بیند که در آخر عمر بدان صورت از عالم رفته • و جماعتی گفته اند که دیدن آنحضرت بحلیه مخصوص و صفات معلومه دیدن آنحضرت بحقیقت و ادراک ذات کریمه اوست و دیدن بر غیر آن صفات ادراک مثال است و هر دو رویای حق است و از اغاث احلام نه و تمثیل شیطان را در ان مجال نیست لیکن اول حق است و حقیقت و ثانی حق است و تمثیل اول را احتیاج به تعبیر نیست از جهت عدم تلبیس و ثانی محتاج است به تعبیر پس معنی حدیث مرقوم آنست که بهر صورت که دیده شوم حق است نه باطل و از شیطان نه • و امام محیی السنه نووی گفته که این قول نیز ضعیف است و صحیح آنست که آنحضرت را بحقیقت دیده خواه بر صفت معروفه وی دیده باشد یا جز آن و اختلاف در صفات موجب اختلاف ذات نبود پس مرئی در هر لباس و بهر صفت ذات او است • و امام غزالی را درین مقام تحقیقی دیگر است مبني بر آنکه حقیقت انسان عبارت از روح است مجرد و بدن آلت^{*} است که میرساند دیدن او با دراک آن حقیقت و مراد آنحضرت ازان که فرمود مرا دید نه آنست که جسم مرا دید بلکه مثالی دید که آن مثال آلتی است که میرسد آن معنی که در نفس من است بوی بواسطه آن آلت و بدن جسمانی در یقطه نیز از آلت نفس بیش نیست و آلت گاهی حقیقی است و گاهی خیالی پس آنچه دیده است از شکل و صور و مثال روح مقدسه او است که محل نبوت است نه جسم وی و شخص وی • و مثل این است دیدن ذات او تعالی در مقام که منزه است از شکل و صورت و لیکن منتهی میشود تعریفات الهی بر بندگان خود بواسطه مثال محسوس نورانی یا جز آن از صور جمیله و این مثال آلت میگردد در تعریف^{*} همچنین دیدن پیغمبر که ذات پاک او روح مجرد است از شکل و صورت و لون لیکن چنانکه او را در حالت حیات بدنی بود که روح مقدس او بدان متعلق بود و آلت ادراک روح و رویت آن

می شد همچنین در حالت حیات ظاهری آنحضرت بعد از پوشیده شدن بدن مخصوص در روضه مقدسه ابدان مختلفه بر حسب مصلحت وقت و بر طبق مناسبت حال رائی آلات و وسائط ادراک روح آنحضرت می شوند پس مرئی نه روح مجرد او است و نه آن جسم و بدن مخصوص چه حضور یک شخص ممکن در مکن مخصوص در یک زمان بصفات متغایره و صورتهای مختلفه در مکانهای متعدده صورت نه بندد الا بطریق تمثیل مثل صورت یک شخص در آئینههای متعدده تمثیل می گردد پس مرئی در منامات مثالات روح مقدس او است که حق است و بطلان را در آن مدخل نیست • اما اختلاف امثله بجهت اختلاف احوال مرایای قلوب رائیان است چنانکه تفاوت احوال صورت بر حسب تفاوت حالات آئینها ظاهر میگردد پس هرکه او را در صورت حسن دید از حسن دین او است و هرکه برخلاف آن مشاهده کرد از نقصان دین او است و همچنین یکی پیر دیده و دیگری جوان و کسی کودک و یکی راضی دیده و دیگری غضبان و یکی باکی و یکی ضاحک همه مبنی بر اختلاف احوال رائیان است پس دیدن آنحضرت معیار معرفت احوال باطن بیننده است • و در اینجا ضابطه مفیده است مرسالکن را که بدان احوال باطن خود را بدانند که تا کجاست و در چه مقام اند و علاج آن بکنند و در حقیقت آنحضرت صلی الله علیه و سلم آئینه مصیقل است که همه صورت حال خود را در آنجا می توان دید و بهمین قیاس بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که کلامی که از آن حضرت در منام بشنوند آنرا بر سنت قولی و فعلی عرض باید کرد اگر موافق است حق است و اگر مخالفی دارد پس از ممر خللی است که در سامعه اوست • اما دیدن آنحضرت در بیداری بعد از رفتن ازین عالم بعضی از محدثین گفته اند که نقل این از هیچ یکی از صحابه و تابعین نرسیده آری از بعضی صالحین حکایات درین باب آمده و بصحت رسیده و حکایات و روایات از مشایخ بسیار است نزدیک بحد تواتر رسیده انکار این در حقیقت انکار کرامات اولیاء است و امام غزالی در کتاب المنقذ من الضلال گفته که ارباب قلوب مشاهده میکنند در یقظه ملائکه را و ارواح انبیا را و می شنوند از ایشان کلمات را و اقتباس میکنند فوائد را و گفته اند که بحقیقت آن نیز تمثال است اگرچه در یقظه است انتهى من ترجمة المشکوة المسمی باشعة اللمعات • [مرآة الكون هو الوجود المضاف للوحدانی لان الاکوان و اوصانها و احکامها لم تظهر الا فيه و هو یخفی بظهورها كما یخفی وجه المرأة بظهور الصورة • مرآة الوجود هي التعیينات المنسوبة الى الشئون الباطنة التي صورها الاکوان فان الشئون باطنة و الوجود المتعین بتعییناتها ظاهر فمن هذا الوجه كانت الشئون مرایا للوجود الواحد المتعین بصورها • مرآة الحضرتین اعلى حضرة الوجوب و الامکن هو الانسان الكامل و کذا مرآة الحضرة الالهية لانه مظهر الذات مع جمیع الاسماء کذا فی کمال الدین •]

الریاء بالنسرة المد هو فعل لا تدخل فيه النية الخالصة ولا يحیط به الاخلاص کذا فی خلاصة الصلوة •

الرياء • الآراء المحموده • ذوالرويتين • الرداء (٧٠٧) مراعاة النظير • الارتقاء • الرواية • الروي

و در كشف اللغات ميگويد رياء در اعمال و عبادت ظاهر و باطن نظر بر خلق داشتن و از حق محجوب
كشور را گویند و این در اصطلاح سالكن است .

[الریاء ترك الاخلاص فی العمل بملاحظة غیر الله فيه وحده فعل الخیر لارادة الغير والفرق بین

الرياء والسعة ان الرياء يكون فی الفعل والسعة تكون فی القول هكذا فی حاشية الاشياء •]

الآراء المحموده هي المشهورات المطلقة و تجيى في فصل الرء من باب الشين المعجمة •

ذوالرويتين هو مضمون اللغتين و يجيى في فصل النون من باب الضاد المعجمة •

الرداء بالكسر و فتح الدال المهملة و بالمد چادر و نیز نام جامه كه بر سر و قد گیرند • و در اصطلاح

صوفیه عبارتست از ظهور صفات حق بر عبد كه آن اظهار صفات حق است بحق از بنده كذا فی لطائف اللغات •

مراعاة النظير هي التناسب و هو مع بيان رعاية التناسب تجيى في فصل الباء الموحدة

من باب النون •

الارتقاء بالقاف در لغت بر آمدن است و در اصطلاح بلغاء آنست كه صفتى آغاز كند و بمراتب

بالا برد مثاله • بیت • در سراب افتد اگر يك قطره خوي از لبث • چشمه را آب حیاتش زايد و خيزد

نبات • اول صفت لب معشوق ميکند و بتريقي آن صفت را بالا برد كه اگر قطره از لب تو بر زمين سراب

افتد از چشمه بيرون آيد و ليكن چشمه آب حیات و از آن آب نبات خيزد لفظ نبات دو معنى دارد يکى

سبزه دوم نبات از شكر پس درين بيت درين صفت بسه درجه ارتقا نموده كذا فی جامع الصنائع •

الرواية بالكسر و الواو لغة النقل و في عرف الفقهاء ما ينقل من المسئلة الفرعية من الفقيه سواء

كان من السلف او الخلف و قد يخص بالسلف اذا قوبل بالخلف كذا فی جامع الرموز • و في مجمع

السلوك الرواية علم يطلق على فعل النبي عليه السلام و قوله و الخبر يطلق على قوله عليه السلام لا على

فعله و الآثار افعال الصحابة و في علم القراءة تستعمل بمعنى يجيى بيانه في لفظ القراءة في فصل الالف

من باب القاف • و المتحدثون قسموا الرواية إلى اقسام فقالوا ان تشارك الراوي و من روى عنه في السن

و اللقي فهو رواية الاقران و ان روى كل منهما عن الآخر فهو المديح و ان روى الراوي عن دونه في السن

او في اللقي او في المقدار اي القدر كقلة علمه او حفظه فهو رواية الاكابر عن الاصاغر و منه رواية الآباء عن

الابناء و ان اشترك اثنان عن شيخ و تقدم موت احدهما على الآخر فهو السابق و اللاحق كذا في شرح

المنجبة و هرحه • و الراوي عند المحدثين ناقل الحديث بالاسناد كما مر في المقدمة •

الروي بالفتح و تشديد الياء عند اهل العربية هو الحرف الذي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه

فيقال قافية لامية او ميمية كاللام في ان تغل و الميم في ان قسما • و بعبارة أخرى هو الحرف الاخير من

القافية التي تبني عليه القصيدة و تنسب اليه بان يقال قصيدة لامية او ميمية • و قيل الاولى ان يفسر الروي

بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة • ويقال هو الحرف الذي تبني عليه او اخر الابيات او الفقر ويوجب تكرار الروي في كل منها • وقد يطلق الروي على القافية • وجميع الحروف يقع رويها الا حرف المد واللين للاطلاق كاللَف في ان يفعلا والواو في مصرومو والياء في نحويلي وكذلك اللواتي بعد هاء الضمير نحو بها و بهي و لهو و كذا اللواتي للتثنية والجمع و ضمير المومث نحو اضربا و اضربوا و اضربي فان انفتح ما قبل بعض هذه الحروف و هو الواو والياء كان رويها نحو اخشرو اخشي • ومن ذلك التنوين و نون التاكيد كزیدن و اضربن و الالف المبدلة من التنوين نحو رأيت زيدا و الهمزة المبدلة من الالف في الوقف نحو رأيت رجلاً و هو يضربها وكذلك هاء الضمير و هاء التانيث اذا تحرك ما قبلها نحو غلامه و حمزة فان سكن ما قبلها كانت رويها نحو عصاها فهذه ستة احرف حروف المد و اللين و النون و الالف المبدلة و الهمزة المبدلة و الهاء على ما فصلت و ما عداها فهو روي هكذا يستفاد من بعض الرسائل و ما ذكر المحقق التفتازاني في المطول و حواشي العسدي • و الروي عند شعراء العجم هو ما ذكره صاحب منتخب تكميل الصناعة قال روي عبارتست از آخرين حروف اصلي از قافيه يعني از لفظي كه آن را هر حرف قافيه گویند يا آنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع يا آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد مثال قسم اول حرف دال فریادم و آزادم و مراد بآنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع حرفیست زائد ظاهر التلفظ كه مشهور التركيب نباشد و بكثر استعمال او با كلمه از نفس كلمه نماید مثل الف دانا و بينا و راي مزدور و رنجور و اگر مثل اين حرف را روي سازند در چند بيت و اين بيتها را نزديك يكدیگر آرند عيب نيست اما اولی آنست كه زياده از يكبار روي نسازند و اگر سازند نزديك يكدیگر نیارند و مراد با آنچه شاعر بتكلف بمنزله آن سازد حرفیست از وسط كلمه كه شاعر آنرا بتكلف حرف آخرين سازد چنانچه را در قافیه مصراع دوم این بيت • بيت • دلم شد غرق آب از یاد لعلت دیده شد ترم • جراحتهای هجران را بوصل خویش کن مرهم • و یا حرفی زائد مشهور التركيب كه شاعر آنرا بتكلف از نفس كلمه گرداند و حرف آخرين اصلي سازد چون میم در قافیه مصراع دوم این بيت • بيت • با رقیبان بینمت پیوسته و میرم زغم • میروم زین شهرتایی چشمها برهم نهم • و مثل این قافیه دوم را زياده از يكبار و بی ضرورت نیارند و اگر آرند نزديك يكدیگر نیارند • و تکرار روي در قوافي واجب دانند • بدانكه بعضی روي را دو قسم کرده اند روي مفرد چنانكه گذشت و روي مضاف چنانكه در لفظ ردف مذکور شد در فصل فا • و نیز روي بر دو نوع است مقید و آن آنست كه روي ساکن باشد و حرف وصل بدونه پیوندد چون لفظ کاروبار و مطلق و آن آنست كه حرف وصل بدو پیوندد چون کارم و بارم و هر يك از روي مقید و مطلق اگر جمع نشده باشد بآن حرفي دیگر از حروف قافیه آن را بمجرد وصف کنند و اگر جمع شده باشد بآن حرف او را نسبت کنند مثلا روي مقید را در كلمه تن مقید مجرد گویند و در كلمه جان مقید بردف مفرد گویند و در كلمه گذاخت مقید بردف مرکب و علی هذا القیاس •

* باب الزاء المعجمة *

فصل الجيم * [الانزعاج تحرك القلب الى الله تعالى بتأثير الوعظ و السماع فيه كذا في

[الملاحظات الصوفية •]

الزوج بالفتح و سكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح اى غير منكسر فزوج كالعشرة والا ففرد كالثلاثة • والزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج كالثمانية فان تنصيفاتها تبلغ الى الواحد اذ نصفها اربعة ونصف الاربعة اثنان ونصف الاثنين واحد و ان كان لا يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالستة او اكثر منها كاثني عشر كذا في شرح خلاصة الحساب • وقال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع الزوج ان انتهى في القسمة الى الواحد فهو زوج الزوج كالاربعة والاثنين وان لم ينته فلا يخلو من ان ينقسم اكثر من مرة واحدة فهو زوج الزوج و زوج الفرد كاثني عشر او لا ينقسم الامرة واحدة فهو زوج الفرد كالستة • و اهل رمل يك نقطة شكل رمل را فرد نامند و دو نقطه را زوج بدینصورت مثلا ١١١١ كه این را لکیان گویند اما بجهت سهولت این دو نقطه را متصل نویسند پس صورت لکیان اینطور نویسند ١١١١ و برین قیاس در باقی اشکال هكذا في بعض رسائل الرمل • و جمع فرد افراد است و جمع زوج ازدواج است و میگویند که از جمع دو فرد و یا دو زوج زوج حاصل می شود و از جمع فرد و زوج فرد حاصل آید •

المزدوج نزد شعراء مثنوي را گویند چنانکه گذشت در فصل یا از باب ثانی مثلثه • [و فی الجرجانی

المزدوج و هو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع في اثناء القرائن بين لفظين متشابهين الوزن والروي كقوله تعالى و جئتک من سبأ بنبأ یقین و قوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون هینون لینون انتهى •]
المزاوجة عند اهل البديع هي ان يزواج بين معنيين في الشرط والجزاء وليس معناه ان يجمع بين معنيين في الشرط و معنيين في الجزاء اذ لا يعرف احد يقول بالمزاوجة في مثل قولنا اذا جاءني زيد فسلم علي اجلسه فانعمت عليه بل معناه ان يجعل معنيين واقعان في الشرط والجزاء مزدوجين في ان يرتب على كل منهما معنى على الآخر كقول البختری • شعره اذا ما نهى الناهي فلج بي الهوى • اصاغت الى الواشي فلج بها الهجر • يعني اذا منع لي مانع عن حب المعشوقة فلج بي اي لزماني هواها استمعت المحبوبة الى النمام الذي يشي حديثه و يزينه فصّدقته فيما افترى عليّ فلزم لها الهجر • فقد زاج بين نهى الناهي واصاغت الى الواشي الواقعين في الجزاء و الشرط في ان ترتب عليهما لجاج شيء كذا في المطول • وقال في الاتقان المزاوجة ان يزواج بين معنيين في الشرط والجزاء وما جرى مجراهما ومنه في القرآن آتينا آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين انتهى • والمزاوجة من المحسنات المعنوية •

الزيج بالكسر وسكون الياء نزد منجمان اسم کتابیست که در آن ثبت کنند احوال حرکات کواکب و مانند آن که از رصد معلوم شود و آن معرب زیک است بکلف فارسی و آن ریسمانی است که نقش بندان نقش جامها بر آن بندگان و آن قانونیست جامه باف را در معرفت بانقن جامهای منقش چنانکه زيج قانونیست منجم را در شناختن نقوش و اوضاع فلکی و خطوط و جداول او در طول و عرض شبیه است بآن ریسمانهای زیک در طول و عرض که درهم کشیده اند زیرا که کیفیات نقوش ثیاب ازان ریسمانها پیدا شود چنانکه کمیات حرکات کواکب از جداول زيج ظاهر گردد و آنکه بجیم فارسی خوانند از اغلاط عامه است کذا فی سراج الاستخراج •

فصل الدال * الزهد بالضم و سکون الهاء و قد تفتح الزاء و هو لغة الاعراض عن الشيء احتقارا له من قولهم شیئ زهید ای قليل و فی خبر انک الزهید و فی خبر آخر افضل الناس مؤمن مزهد ای قليل المال و زهید الاکل قليلة و شرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتیقن الحلال فهو اخص من الورع ان هو ترك المشتبه و هذا زهد العارفين و اعلى منه زهد المقربين و هو الزهد فیما سوى الله تعالى من دنیا و جنة و غیرهما ان ليس لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى و القرب منه و یندرج فيه كل مقصود لغیرهم كل الصيد فی جوف الفرا • و اما الزهد فی الحرام فواجب عام ای فی حق العارفين و المقربين و غیرهم و فی المشتبه فمندوب عام و قيل واجب قال ابراهيم بن ادهم الزهد فرض فی الحرام و فضل فی ترك الحلال ان كان ازید مما لابد منه و مکرمة فی ترك الشبهات فان ترك الشبهات سبب للكرامة • و قد قسم كثير من السلف الزهد الى ثلاثة اقسام زهد فرض و هو اتقاء الشرک الاکبر ثم اتقاء الاصغر و هو ان يراد بشیئ من العمل قولا او فعلا غیر الله تعالى و هو المسمى بالریاء فی الفعل و بالسعة فی القول ثم اتقاء جميع المعاصي و هذا الزهد فی الحرام فقط و قيل يسمى هذا المزهد زاهدا و علیه الزهري و ابن عیینة و غیرهما و قيل لا يسمى زاهدا الا ان ضم ذلك الزهد بنوعیه الآخري و سواهما ترك الشبهات رأسا و فضول الحلال و من ثم قال بعضهم لا زهد اليوم لفقد المباح المحض • و قد جمع ابو سليمان الداراني انواع الزهد كلها فی كلمة فقال هو ترك ما شغلك عن الله عزوجل • و قيل قال العلماء الزهد قسمان زهد مقدور و هو ترك طلب ما ليس عنده و ازالة ما عنده من الاشياء و ترك الطلب فی الباطن و زهد غیر مقدور و هو ترك ان یبرد قلبه من الدنيا بالکلیة فلا یحبها اصلا و اذا حصل للعبد القسم الاول یحصل الثاني ایضا بفضلہ تعالى و کرمه و قيل الزهد ترك الحلال من الدنيا و الاعراض عنها و عن شهواتها بترك طلبها فان طالب الشیئ مع الشیئ • و قال الجنید الزهد خلوا الیدی من الاملاک و القلوب من التلذذ ای الطلب • و قال السري الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما فی الدنيا ای لا یفرح بشیئ منها و لا یحزن علی فقدہ و لا یأخذ منها الا ما یعینه علی طاعة ربه او ما امر فی اخذه مع دوام الذکر و المراقبة

والتفكر في الآخرة وهذا ارفع احوال الزهد اذ من وصل اليه انما هو في الدنيا بشخصه فقط . واما بمعناه فهو مع الله بالمراقبة والمجاهدة لا ينفك عنه وقيل الزاهد الذي شغل نفسه بما امره مولاه وترك شغله عن كل ما سواه وقيل من يخلو قلبه عن المراد كما يخلو يده من الاسباب وقيل هو من لا يأخذ من الدنيا الا قوتا وجميع الاقوال متقاربة كما لا يخفى . أعلم ان العلماء اختلفوا في تفسير المزهود فيه من الدنيا فقيل الدينار والدرهم وقيل المطعم والمشرب والملبس والمسكن وقيل الحيوة . وأوجه كما علم مما سبق انه كل لذة وشهوة ملازمة للنفس حتى الكلام بين مستمعين له مالم يقصد به وجه الله تعالى . وفي حديث مرفوع اخرجه الترمذي وقال غريب وفي اسناده من هو منكر الحديث وابن ماجة الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال ولا اضاءة المال ولكن الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يديك اوثق مما في يد الله تعالى و ان تكون في ثواب المصيبة اذا انت اصبحت بها ارجب فيها لو انها بقيت لك ولا يعارض ما مر من تفسير الزهد لان الترمذي ضعفه ولان احمد رواه موقوفا على ابي مسلم الخولاني بزيادة وان يكون مادحك وذاتك في الحق سواء وقد اشتمل ثلاثة امور كلها من اعمال القلب دون الجوارح ومن ثم كان ابو سليمان يقول لانشهد لاحد بالزهد لانه في القلب ومنشأ اول تلك الامور الثلاثة من صحة اليقين وقوته فانه تعالى يتكفل بارزاق عباده كما في آيات كثيرة وفي حديث مرفوع من سره ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده . وقال الفضيل اصل الزهد الرضا عن الله عز وجل والقنوع هو الزهد وهو الغنى فمن حقق اليقين وثق في اموره كلها بالله ورضي بتدبيره له وغنى عن الناس و ان لم يكن له شئ من الدنيا ومنشأ ثانيها من كمال اليقين ومن ثم روي ان من دعائه صلى الله عليه وآله وسلم اللهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا وبين معصيتك ومن طاعتك ما تبلغنا به جنتك ومن اليقين ما تهون به علينا من مصائب الدنيا وقال علي كرم الله وجهه من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب ومنشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من القلب و امتلأه من محبة الحق و اثار رضاه على رضا غيره و ان لا يرى لنفسه قدر الوجه و من ثم كان الزاهد في الحقيقة هو الزاهد في مدح نفسه وتعظيمها ولذا قيل الزهد في الرياسة اشد منه في الذهب والفضة . وقيل لبعض السلف من معه مال هل هو زاهد فقال نعم ان لم يفرح بزيادته . وقال سفيان الثوري الزهد في الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ ولا بلبس العباء . ومن دعائه صلى الله عليه وسلم اللهم زهدنا في الدنيا ووسع علينا منها ولا تزوها عنا فترغبنا فيها . وقال احمد هو قصر الامل والياس مما في ايدي الناس اى لان قصره يوجب محبة لقاء الله تعالى بالخروج من الدنيا وهذا نهاية الزهد فيها والاعراض عنها هذا كله خلاصة ما في فتح المبين شرح الاربعين في شرح الحديث الحادي والثلاثين ومجمع السلوك وخلاصة السلوك . ودر صحائف ميارد زهد را نزيدك ماسه مرتبه اسبت

مرتبة أول زهد در دنیا و این بر سه قسم است یکی آنکه بظاهر تارك و بباطن مائل و آن را منزهد خوانیم و چنین شخص معقوت باری تعالی بود دوم آنکه بظاهر و باطن تارك بود لیکن او را بر ترك شعوری باشد و بداند که من تارک و او را ناقص گوئیم سیوم آنکه نزدیک وی هیچ قدری و قیمتی نبود تا بداند چیزی را که تارک و او را در ترك دنیا کامل گوئیم و لیکن ترك بجهت آخرت و نعیم وی بود • و مرتبة دوم تارك دنیا و آخرت بود الا نفسه یعنی مولی را بجهت خود میخواست و خواست او درینصورت برای خود بود و این نیز مرتبة کامل نا رسیده باشد و مرتبة سیوم تارك دنیا و آخرت و خودی خود است یعنی او نظر کلی بر مولی دارد و از خود و غیر خود غافل بود و همه خود را بمولی دهد و خود را جز برای او نخواهد بدان خواست و نا خواست بی خبر او را در کمال اکمل خوانیم و لکل درجات معا عملوا انتهى • و فرق میان زهد و فقر در لفظ فقر و در صوفی خواهد آمد •

الزيادة بالياء المثناة التحتانية فی اللغة بمعنى افزوني و افزون شدن كما فی المنتخب و قال الفقهاء الزيادة فی المبيع اما متصلة او منفصلة و كل منهما اما متولدة من المبيع او غير متولدة منه فالمتصلة المتولدة كالسمن و الجمال و غير المتولدة كالصبغ و الخياطة و البناء و المنفصلة المتولدة كالولد و الثمر و الارش و غير المتولدة كالكمب و الغلة و الهبة كذا فی جامع الرموز •

الزائد عند اهل العربية يطلق على الحرف الغير الاصلي و قد سبق في فصل الفاء من باب الحاء المهمة • و الزوائد الاربع هي حروف المضارعة و هي الالف و النون و الياء و التاء و قد يطلق الزائد على ما لا فائدة له كما فی الأطول في بيان الغرابة و على كلمة وجودها و عدمها لا يخل بالمعنى الاصلي و ان لها فائدة و متة حروف الزيادة كذا يستفاد من الفوائد الضيائية • [أعلم ان الزائد على قسمين لان اللفظ الذي لا فائدة فيه أما ان لا يكون متعينا كما يراد لفظين مترادفين وهو المسمى بالتطويل نحو وجدت قول فلان كذبا مينا فالكذب والمين بمعنى واحد لا فائدة في الجمع بينهما فاحدهما زائد لاعلى التعين و اما ان يكون الزائد متعينا وهو المسمى بالحشو نحو وجدت قول فلان قولا كاذبا فلفظ قولا زائد معين كذا فی المطول •] و قد يطلق على المزيد و هو الحرف الذي يتصل بالخروج كما ستعرف • و عند المحاسبين هو العدد المستثنى منه كما مر • و زوائد نزد اهل رمل چهار اشكال را گویند که در خانه سیزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم واقع شوند و اینها را شواهد نیز نامند •

زائد الثقة عند المحدثين ثلاثة اقسام الأول حديث يقع مخالفا لما رواه سائر الثقات و حكمه الرد كالشاف و الثاني ما لا يكون منافيا لما روى بان يكون زائدا لا منافاة له مع ما روى و هو مقبول بالاتفاق و الثالث ما يتوسط بينهما أي يكون فيه قليل مخالفة يكون ما روى عاما و ذلك خاصا كحديث جعلت لنا الأرض ممجدا و ظهورا فانه قد روي جعلت تربتها لنا ظهورا و هو مشابه للأول من حيث خروج الخبر

والرمل و مشابه للثاني من حيث عدم المناقاة • ونقل الخطيب عن الجمهور قبول الزيادة من الثقة مطلقا سواء كان الزائد والناقص من شخص واحد ام لا وقيل بل مردودة مطلقا وقيل مردودة منه ومقبولة من غيره و الاول هو الصحيح اذا اسنده و ارسلوه او وصله و قطعوه او رفعه و وقفوه فهو كالزيادة هكذا في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري •

المزيد عند الصرفيين كلمة فيها حرف زائد و يسمى منشعبا ايضا ويقابله المجرى • وعند اهل القوافي اسم حرف من حروف القوافي ودر منتخب تكميل الصناعة مى آرد مزيد حرفيحت كه بخروج پيوندند مانند شين بستمش و پيوستمش و اين اصطلاح فارسيان است و بعضي مزيد را زائد نام كنند و رعايت تكرار مزيد در قوافي واجب است و وجه تسميه او بمزيد آنست كه زياده كرده شده است برخروج كه غايت حروف قانيه فصحاى عرب است • و المزيد في متصل الاسانيد عند المحدثين هو الحديث الذي زيد في اثناء اسناده را و من لم يزد يكون اتقن ممن زاده و شرطه ان يقع التصريح بالسماح في موضع الزيادة و الافتى كان معنعنا مثلا ترجحت الزيادة و يعمل بالاسناد المثبت للزيادة لان زيادة الثقة مقبولة كذا في شرح النخبة و شرحه •

المستزاد نزد شعراء كلاميست كه زياده كرده شود در آخر بيت يا آخر هر مصراع آن و شرط است رعايت قانيه در نثر مستزاد و ربط آن بحسب معني ب كلام منظوم در سياق و سباق اما بيت بايد كه بى فقره مستزاد در نفس خویش تمام باشد چنانچه اگر مستزاد باشد يا نباشد معني بيت موقوف بران نباشد مثال آنچه مستزاد بعد از بيتى واقع شود • • رباعي •

[• رفتم به طبیب گفتمش بیمارم • از اول شب تا ببحر بیدارم • درمانم چیست •
• نبضم چو طبیب دید گفت از سر لطف • جز عشق ندارم مرضی پندارم • معشوق تو کیست •
و مثال آنچه مستزاد در آخر هر مصراع زياده كرده شود • • رباعي •

• يك چند پي زينت و زيور گشتيم •	در عهد شباب •
• يك چند پي كاغذ و دفتر گشتيم •	خوانديم كتاب •
• چون واقف از بين جهان ابتر گشتيم •	نقشی است بر آب •
• دست از همه شستيم و قلندر گشتيم •	ما را درياب •

و اين طريق متقدمانست اما امير خسرو تصرفي لطيف كرده و ابیات را موقوف گردانیده و مستزاد را حامل ساخته مثال هر دو يك رباعي بقلم آمد و مصراع چهارم حامل و موقوف است • رباعي •

• شاهي كه بدور دولتش در طريم •	چون من همه كس •
• از بهر دوامش بدعا روز و شبم •	در جمله نفس •

- هر چند که شاه شهر می بخشد • درگاه • سخا •
- من بنده بتغویض ز شه میطلبم • یک ذره و بس •

کذا فی مجمع الصنائع و جامع الصنائع • [مثال مستزاد بعد از بیتى که بی فقره مستزاد درست نیست

هم از امیر خسرو دهلوی است •

- رباعي •
- تا خط معنبر ز رخت بیرون جفت • • از باد اشک خویش هر عاشق مست • رخ گلگون کرد •
- در جوی جمال تو مگر آب نماند • • کان سبزه که زیر آب بودی پیوست • سربیزون کرد •
- و بعضی از متأخرین دو فقره مستزاد زیاده کرده اند و آن لطفی دیگر پیدا کرده مثال آن در سه بیت بنظر در آمده •
- غزل •

- آن کیست که تقریر کند حال گدا را • در حضرت شاهی • با عزت و جاهی •
- از نغمه بلبل چه خبر باد صبا را • از ناله و آهی • هر شام و بگاهی •
- هر چند نیم لائق درگاه سلاطین • رنومید نیم نیز • از طالع خویشم •
- شاهان چه عجب گر بنوازند گدا را • گاهی بنگاهی • در سالی و ماهی •
- زاری و زور و زور بود مایه عاشق • یا رحم ز معشوق • یا یارئی طالع •
- نه زور مرا نه زر و نه رحم شمارا • بس حال تباهی • یا مال چو گاهی • [

الزیدية فرقة من الشيعة وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين وهم ثلث فرق الاولى الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا و فصره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام على امانة علي وصفا لا تحمية والصحابة كفروا وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف و هو عالم شجاع فهو امام • و اختلفوا في الامام المنتظرا هو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي وزعموا انه لم يقتل ام هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي والثانية السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق و انما تنعقد برجلين من خيار المسلمين و تصح امامة المفضل مع وجود الفاضل و ابوبكر و عمر امامان و ان يخطأت الامة في البيعة بهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق و كفروا عثمان و طلحة و زبير و عايشة والثالثة البتيرية اصحاب بتير الثومي و افقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان و هذه فرق الزيدية و اكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال و في الفروع الى مذهب ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة كذا في شرح المواقف •

اليزيدية فرقة من الاباضية اصحاب يزيد بن ابيس و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف •

فصل الراء المهملة * الزبر بضم الزاء والباء الموحدة در علم جفر حروف اول اسماء تهجي است

و سواي آن حرف كه در تلفظ مى آيد آنرا بينه خوانند كذا فى المنتخب وهكذا فى رسائل الجفر و قد سبق
فى لفظ البسط ايضا •

الزبور بالفتح لفظ سرياني بمعنى الكتاب استعمله العرب حتى قال الله تعالى كل شئ فعلوه
فى الزبراي فى الكتب و انزل الزبور على داود عليه السلام آيات مفصلات لكن لم يخرجها الى قومه
الا جملة واحدة بعد ما كتب الله نزوله عليه • و اكثره مواعظ و باقية ثناء على الله بما هوله و ما فيه من
الشرائع الا آيات مخصصة و لكن يحوي ذلك بالمواعظ و الثناء و اعلم ان كل كتاب انزل على نبي ما جعل
فيه العلوم الا احد ما يعلم به ذلك النبي حكمة الالهة لئلا يجهل النبي ما اتى فيه و الكتب يتميز بعضها
عن بعض بالافضية بقدر تميز الرسول على غيره عنده تعالى و لذا كان القرآن افضل كتب الله لان محمدا صلى
الله عليه وسلم كان افضل المرسلين فان قلت كلام الله لا افضلية في بعضه على بعض قلنا ورد الحديث
ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صحت الافضية فى القرآن بعضه على بعض فلا امتناع في بقية من
حيث الجملة • ثم الزبور فى الاشياء عند الصوفية عبارة عن تجليات الافعال و التوراة عن تجليات جملة
الصفات و الاسماء الذاتية و الصفاتية مطلقا و القرآن عبارة عن الذات المحض و كون الزبور عبارة عن تجليات
صفات الافعال فانه تفصيل للتفاريع الفعلية لاقتدارية الالهية و لذلك كان داود عليه السلام خليفة الله على
العالم فظهر باحكام ما اوحى اليه فى الزبور و كان يسير الجبال الراسيات و يلين الحديد و يحكم على
انواع المخلوقات ثم ورث سليمان ملكه و كان سليمان وارثا عن داود و داود وارثا عن الحق المطلق و كان
داود افضل لان الحق اعطاه الخلافة ابتداء و خصه بالخطاب قال يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض
و لم يحصل ذلك لسليمان الا بعد طلبه منه على نوع الحصر و ان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل •

الزاجر بالجيم در اصطلاح صوفيه عبارتست از واعظ الله تعالى در دل مومن و آن نور يست
انداخته شده كه داعي است بعبادات حق تعالى كذا فى لطائف اللغات و الاصطلاحات الصوفية •

الزحير بالحاء المهملة مثل الامير هو حركة المعى المستقيم لدفع ما يحتبس فيه من المؤذي
و لا يوجد في غير المعى المستقيم كذا فى بحر الجواهر • و في شرح القانونجة هو حركة المعى المستقيم
تدعو الى البراز اضطرارا فيقوم صاحبه و لا يبرز منه شئ الا كالبزاق • و عرفه المصنف ابي ابن سينا بانه
ازعاج البطن ازعاجا متواترا مع خروج رطوبات بلغمية ذات رغو قليلة المقدار و منه حق و يسمى صادقا
و منه باطل و يسمى كاذبا يوهم الجاهل ان سببه اسهال و هو فى الحقيقة احتباس •

الزرارية بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب زرار بن اعين قالوا بحدوث صفات الله تعالى
و قبل حدوثها له لا حيوة فلا يكون حينئذ حيا و لا عالما و لا قادرا و لا سيعا و لا بصيرا كذا فى شرح المواقف •

[**الزَّمار** هو خيط غليظ بقدر الاصبع من البرسيم يشد على الوسط وهو غير الكستنج كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •]

الزعفرانية بالعين المهملة وبعدها فاء فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى غير ذاته وكل ما هو غيره فهو مخلوق ومن قال كلام الله مخلوق فهو كافر كذا في شرح المواقف •

المزورة لغة اسم مفعول من الزور وهو الكذب وعند اطباء يطلق على كل غذاء دبر للمريض بدون اللحم وقد يتوسع فيطلق على ما يلقي فيه اللحم ايضا هكذا في بحر الجواهر والاقسرائي •

المزدارية هي المنسوب الى المزدار وهو من باب الافتعال من الزيارة وهم فرقة من المعتزلة اتباع ابي موسى عيسى بن صبيح المزدار تلميذ بشر قال ان الله تعالى قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان لها كاذبا ظالما تعالى عما قاله علوا كبيرا وقال يجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة والناس قادرون على مثل القرآن والاحسن نظاما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر المتأمل بقدمه وقال ومن لابس اي لازم السلطان فهو كافر ولا يبرأ منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالروية فهو كافر كذا في شرح المواقف •

فصل العين المهملة * المزارعة مشتقة من الزرع وهو طرح الزرعة بالضم وهي البذر [فالمزارعة لغة مفاعلة من الزرع وهي تقتضي فعلا من الجانبين كالمناظرة والمقابلة وفعل الزرع يوجد من احد الجانبين وانما سي بها بطريق التغليب كالمضاربة من الضرب بمعنى السير في الارض وهو لا يكون الا من جانب المضارب دون رب المال كذا في الكفاية] وشرعا عقد على الزرع ببعض الخارج من ذلك الزرع وذلك بان يقول مالك الارض دفعتها اليك مزارعة بكذا ويقول العامل قبلت فركنها الايجاب والقبول والاولى ان يقال عقد حرث ببعض الخارج اي الحاصل مما طرح في الارض من بذر البر والشعير ونحوهما والباء في قولنا ببعض متعلق بالزرع • ولا ينتقص بما اذا كان الخارج كله لرب الارض او العامل فانه ليس مزارعة اذ الاول استعانة من العامل والثاني اعارة من المالك كما في الذخيرة كذا في جامع الرموز • وفي المستصفى ان المزارعة مستعملة في الحنطة والشعير ونحوهما والمعاملة والمساقاة في الاشجار ببعض الخارج منها كذا في شرح ابي المكارم •

فصل الفاء * الزحاف بالكسر وفتح الحاء المهملة بمعنى افتادن وساقط شدن در شعر حرفي ميان دو حرف وآن شعرا مزاحف بفتح حا خوانند كذا في المنتخب • و در عروض سيفي ميگويد زحاف تغير هست كه واقع شود در ركن بزيادت يا بنقصان وآن ركن كه در آن اين تغير واقع شود آن را مزاحف وغير سالم خوانند و زحاف بالكسر جمع زحف است بفتح اول وسكون ثاني و در اصطلاح عروضيان استعمال كنند مكر زحاف انتهى • و در جامع الصنائع گوید زحف آنست كه از ركني بركن يا دو حرف

والكم عديش كند پس چون زحرف در اول افتد یعنی در صدر آن را ابتدا گویند و چون در عروض افتد فصل خوانند و چون در میان بیت یا در مصراع آخر بیت بضرب پیوندند لقب بغایت یابد و چون در همه بیت افتد اعتدال نام نهند انتهى • و فی بعض رسائل عروض اهل العرب زحاف الصدر ما زوحف لمعاقة ماقبله و زحاف العجز ما زوحف لمعاقة مابعد و زحاف الطرفين ما زوحف لمعاقة و ماقبله مابعد انتهى •

[**الزيف** ما یرده بیت المال من الدراهم والنبرجة ما یرده التجار والستوة ما یغلب علیها الغش کذا فی الهدایة •]

فصل القاف • الزرق عند السبعیة هو تفرس حال المدعو اهو قابل للدعوة ام لا و یجین فی فصل العین من بله السین •

الزارقة فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الأزرق قالوا کفر علي بالتحکیم و ابن ملجم محق فی قتله و کفرت الصکابة اي عثمان و طلحة و زبیر و عایشة و عبد الله بن عباس و سائر المؤمنین معهم و قضا بتخلیدهم فی النار و کفروا القعدة عن القتال و ان كانوا موافقین لهم و قالوا یحرم التقیة فی القول و العمل و یجوز قتل اولاد المخالفین و نسائهم و لارجم علی الزانی المحصن و لاحد للقذف علی النساء و اطفال المشرکین فی النار مع آبائهم و یجوز اتباع نبی کان کافرا و ان علم کفرا بعد النبوة و مرتکب الکبيرة کافر کذا فی شرح المواقف •

المزلق بکسر اللام عند الاطباء دواء یبدل الفضلة المحتبسة فی المجرى و یرج کالاجاص کذا فی الموجز • و مزلق بفتح لام نزد بلغاء کلامیست که بالفاظ درشت مرکب شود و معانی سست دارد کذا فی جامع الصنائع •

الزندیق بالكسر و سکون النون و کسر الدال تذوی که قائل دو صانع است و از ان هر دو بنور و ظلمت و یزدان و اهرمن تعبیر کند خالق خیر را یزدان گوید و خالق شر را اهرمن یعنی شیطان و آنکه بحق تعالی و آخرت ایمان نداشته باشد و آنکه ایمان ظاهر کند و در باطن کافر باشد • و بعضی گفته اند معرب زن دین است یعنی آنکه دین زنان دارد و صحیح معنی اول است و معرب زندي است یعنی آنکه اعتقاد بزند کتاب زر دشت دارد و قائل یزدان و اهرمن بود کذا فی المنتخب • و در شرح مقاصد میگوید که زندیق کافر یست که با وجود اعتراف به نبوت محمد صلعم در عقائد او کفر باشد بالاتفاق • و زنداقه فرقة ایست متشبهة مبطله و اصل بمجنوبان چنانچه در لفظ صوفی در باب صاد و فصل فا خواهد آمد •

فصل اللام • الزل بفتح الزاء و اللام نزد اهل عروض اجتماع هتم و خرم است و چون از مفاح اهتم میم بخرم میفتد فاع بماند و رکنی که درو زل واقع است آن را ازل گویند و زل در لغت بى گوستی ران و نصف پایان زنان است کذا فی عروض سیفی •

الزلة بالفتح عند اهل الشرع هو وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك ويؤيده ما في التوضيح في الركن الثاني في بيان افعال النبي عليه السلام الزلة هي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد وفي التلويح وتوضيحه ما قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها مأخوذة من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق واما يؤخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت • واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته انتهى ما قال الامام ففيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الفضل الى الفاضل ومن الاصول الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الفضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين انتهى • وقد يطلق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في بعض شروح الحسامي •

التزلزل نزد بلغاء آنست که دبیر یا شاعر لفظی استعمال کند که از تغییر حرکت یک حرف مدح بدم مبدل گردد مثاله • بیت • روز و شب خواهم همه از کردگار • تا سرت باشد همیشه تاجدار • اگر جیم تاجدار ساکن خوانند مدح باشد و اگر بکسر خوانند هجو گردد • [مثال دیگر • رباعي •

- گفتم یا شیخ ررق بنیاد مکن • می نوش و بزه خشک ارشاد مکن •
- فریاد برآورد که مستی گفتم • خاموش آخر نعره و فریاد مکن •

اگر خای آخر را مکسر خوانند هجو نیست و اگر مفتوح خوانند هجو است کذا فی مجمع الصنائع • [و در جامع الصنائع گوید متزلزل آنست که بگردانیدن اعرابی معنی بگردانیدن • و ظاهر آنست که مراد تغییر مقید است که از مدح بمحیی قدح کشد و لهذا مثال که ذکر کرده است دلالت کند بر همین تغییر مخصوص و مقید •

الزائل در لفظ وتد در باب وار و فصل دال مهمله مذکور خواهد شد و در لفظ بیت در باب بای موحده در فصل تا مذکور شده •

فصل المیم * الزرامية بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم و انه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرائض • و منهم من ادعى الالهية في المقنع كذا في شرح المواقف • [**الزعم** هو القول بلا دليل كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •]

الزعيم بعين مهملة كالكریم ضامن و پیشوا و رئیس قوم و آنکه از جانب ایشان سخن کند • و نزد منجمان خداوند خطرا گویند یعنی صاحب خانه و مثلثه و وحد و وجه و شرف • و مزاعمست طلب کردن

كوكبست زمامت برجی را كه درو خطی دارد باتصل نظریا باتصال محل و آن كوكب را مزاعم این برج خوانند و شاهد و دلیل نیز كذا فی كفاية التعليم •

الزكام بالضم وفتح الكاف هو تجلب الفضول الرطبة من بطني الدماغ المقدمين الى المنخرين وتجلب الفضول من بطني الدماغ المقدمين الى الحلق ويسمى نزلة • ومنهم من يخص النزلة بما كان تجلبها الى الرئة والصدر ومنهم من يسمى الجميع نزلة كذا فی بحر الجواهر • وفي الاقسرائي الزكام والنزلة مشتركان فی ان كلا واحد منهما سيلان مادة من الدماغ الا ان المشهور ان النزلة ما ينزل الى الحلق والزكام ما ينزل من طريق الانف ومنهم من يسمى الجميع نزلة ويخص باسم الزكام ما كان منصبا الى مقدم اعضاء الوجه كالانف والعين مع رفته ومنعه للشم •

الزمام بالكسر نزد اهل جفر سطر تكسير را گویند و زمام باب آن سطر باشد كه باب ازوي تكسير كنند كذا فی بعض الرسائل • ودر رساله انواع البسط میگوید كه چون اسمي یا كلمه را يكي از اقسام بسط حروف گیرند لازم است كه حروف مكرر را ساقط كنند و حروفی را كه خالص باشند یعنی غیر مكرر برتوالي يكديگر ثبت نموده يك سطر سازند و آن سطر را در اصطلاح جفريان زمام گویند و این عمل اسقاط را تخلیص و در بسط تمازج تخلیص نمیکنند بخلاف بسطهای دیگر •

فصل النون * المزبنة بالموحدة فی اللغة المدافعة من الزبن وهو الدفع و شرعا هو بيع تمر مجذوز كالا او مجازفة بمثله اي بمثل المجذوز على النخل خرما والمجدوز المقطوع والخرص الخرز والتخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير وحاصله بيع تمر بما على النخل خرما وفي القاموس الزبن بيع كل تمر على شجرة تمر كالا و المزبنة بيع رطب فی النخل بالتمر • وفي الكافي والهداية هي بيع التمر على النخل بتمر مجذوز مثل كيله خرما • وهذا بيع الجاهلية وهو فاسد عند البخليفة رح لانه بيع مكيل بمكيل من جنسه خرما فقيه شبهة الربوا وعند الشافعي تجوز المزبنة فيما دون خمسة اوسق ولا تجوز فيما زاد عليها هكذا يستفاد من جامع الرموز وشرح ابی المكارم فی بیان البیع الفاسد والباطل •

الزمان بالفتح فی اللغة الوقت قليلا كان او كثيرا كما فی القاموس وفي العرف خصص بعنة اشهر • وفي المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الي ستة اشهر كذا فی جامع الرموز فی كتاب الايمان • وفي حقيقته مذاهب • قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجمع فيها البعد القبل و ذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان فيكون محالا لذاته فيكون واجبا • ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا و ان لم توجد الحركة فيه يسمى دهرًا ورد بان هذا ينفي انتفاء الزمان بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لوعدم الزمان

املا و رأسا لكل عدمه بعد وجوده و العدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق و امتناع الاخص لا يوجب امتناع الاعم . و قال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة اليه مقابلة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا و هذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعاً فلا يتحد الوسط ايضا و قيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قارة ايضا و هذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله . و قال ارسطو انه بمقدار حركة الفلك الاعظم وهو المشهور فيما بينهم و ذلك لان الزمان متفاوت زيادة و نقصانا فهو كم و ليس كما منفصلا لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركبا من آتات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لهيئة غير قارة و هي الحركة و يمنع انقطاعها للدليل المذكور في المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد و وجوب سكون بين كل حركتين و هي الحركة الفلكية التي يقدر بها كل الحركات سريعة بطيئها و ليس ذلك الا حركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها و رد بانه لو وجد الزمان لكان مقدارا للوجود المطلق حتى للواجب تعالى و التالي باطل و اما الملاممة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن و منها ما كان موجودا في الماضي و منها ما سيوجد نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن و كان موجودا و سيوجد و لو جار انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعاً و اما بطلان الالزام فلان الزمان اما غير قار فلا ينطبق او قار فلا ينطبق على غير القار فاستحال كونه مقدارا للموجودات باسرها فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و نسبة المتغير الى الثابت هو الدهر و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا هذا لاطائل تحته و قد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم و متأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار و هو الزمان فتطبق تلك الهوية على ذلك المقدار و يكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم و جزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر و مثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان و المتغيرات الدفعية اما تحدث في آن هو طرف الزمان فهي ايضا لا توجد بدونه . و اما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا و لا دفعية فهي و ان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بزمان . فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية و القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين و اذا نسب ثابت الى متغير فلا بد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر و اذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان و ان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة عبر عنها بعبارة مختلفة تنبيهها على تفاوتها . و اذا توهم فيها حق التأمل ان يدفع ما ذهب اليه ابرو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حقيق قال ان البارئ تعالى لا يتصور بقاؤه الا في زمان و ما لا يكون حصوله في الزمان

و يكون باقيها لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود • و قال المتكلمون الزمان امر اعتباري موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء مع ان الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر فلا وجود للزمان املا و لان تقدم اجزائه بعضها على بعض ليس الا بالزمان فيتمسحل و لانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركيبه • و عرفه الاشاعرة بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لازالة ابهامه كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم و مجيئه موهوم فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيئ عند احد و يكون الشيء الثاني زمانا للشيئ الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيئ عمرو و جاء عمرو عند مجيئ زيد و فيه ضعف ايضا و ان شئت ان تعلمه مع زيادة تفصيل ما تقدم فارجع الى شرح المواقف • و قال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان أحدهما امر موجود في الخارج غير منقسم و هو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط اي كونه بين المبدء و المنتهى و ثانيهما امر موهوم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها و غير منقسم مثلها يفعل بسيلايه امرا متدا و هميا هو مقدار الحركة الوهمية فالموجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن الحيل • قيل فالتحقيق ان القائل بالمعنى الثاني غير قائل بوجوده في الخارج و غير قائل بانه قابل للزيادة و النقصان و بانه كم و غيره قائل بوجوده في الخارج • ثم اعلم ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو وحد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط و ليس جزوا من الزمان املا لان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصلة مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان يقال الزمان الماضي كان حاضرا و المستقبل ما سيحضر و كما انه لا يمكن ان تفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان اذان متلاقيتان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آتات متتالية ولا الحركة من اجزاء لا تتجزئ * فائدة * الله تعالى لا يجري عليه زمان اي لا يتعين وجوده بزمان بمعنى ان وجوده ليس زمانيا لا يمكن حصوله الا في زمان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل و لا يعرف فيه للعقاد خلاف و ان كان مذهب المجسمة ينجر اليه كما ينجر الى الجهة و المكن اما عند الاشاعرة فلكون الزمان متغيرا غير متعين و اما عند الحكماء فلانه لا تعلق له بالزمان و ان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما كان له وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان و هو الآن السيل و الاول يسمى زمانيا و الثاني دفعيا و مثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كماله الله و يكون و بين كان زيد و يكون فان وجوده تعالى مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان و منطبق

عليه ولا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه • وكما ان الزمان لا يجري عليه تعالى كذلك لا يجري على صفاته القديمة وفي التفسير الكبير فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التخلخل * تنبيه * علم مما ذكرنا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأي المتكلمين او بالحدوث الذاتي كما هو رأي الحكماء يتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقديما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عند الحكماء وعند المتكلمين قسم سادس كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض • و يعلم ايضا ان بقائه تعالى ليس عبارة عن ان يكون وجوده في زمانين بل عن امتناع عدمه ومقارنته لازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به الباري سبحانه و على هذا ما وقع من الكلام الاثني بصيغة الماضي و لو في الامور المستقبل الواقعة فيما لايزال كقوله انا ارسلنا نوحا و ذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الاثني الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وبعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسل لم يكن واقعا قبل الازل و ايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل و سيوجد في الابد و هو موجود في الان لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات و ايضا لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا و ايضا اذا لم يكن الباري تعالى زمانيا لم يكن بالنسبة اليه ماض و حال و مستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه بل انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان كذا في شرح المواقف • [وقي كليات ابي البقاء الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الاجزاء يعني اي جزء يفرض في ذلك الامتداد يكون نهاية لطرف و بداية لطرف آخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف الاعتبارات كالنقطة المفروضة في الخط المتصل فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزماني نهاية و بداية لكل من الطرفين قائمة بهما • و الزمان عند ارسطو و تابعيه من المشائين هو مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس لخلوه عن النقوش كالثوب الاطلس وبعض الحكماء قالوا ان الزمان من اقسام الاعراض وليس من الشخصات فانه غير قارو الحال فيه اي الزماني قار و البداة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار و كذا المكان ليس من الشخصات لان المتمكن ينتقل اليه و ينفك عنه و المشخص لا ينفك عن الشخص و معنى كون الزمان غير قار تقدم جزء على جزء الى غير النهاية لانه كان في الماضي و لم يبق في الحال و الزمان ليس شيئا معينيا يحصل فيه الوجود قال افلاطون ان في عالم الامر جوهر ازليا يتبدل و يتغير و يتجدد و ينصرم بحسب النسب و الاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة و الذات و ذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يحمي

هرمونه والى ما قبل المتغيرات يسمى دهرًا والى مقارنتها يسمى زمانًا ولا استحالة في ان يكون للزمان معنى عند المتكلمين الذين يعرفون الزمان بالامر المتجدد الذي يقدر به متجدد آخر انتهى من الكليات • [

فصل الواو • الزكوة كالصلوة وزنا وكتابة اسم من التزكية وكلاهما مستعملان وفي المقدرات

انها في اللغة النمو الحاصل من بركة الله تعالى وفي الشريعة قدر معين من النصاب الحولي يخرج به الحر المعلم المكلف لله تعالى الى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولاه مع قطع المنفعة عنه من كل وجه فالقدر يتناول الصدقة ايضا وقولنا معين يخرج الصدقة اذ لاتعين فيها وقولنا يخرج الحر المسلم المكلف لان شرط وجوبها الحرية والاسلام والعقل والبلوغ وقولنا الى الفقير المسلم الغير الهاشمي ولا مولاه اي مولى الهاشمي يخرج الغني والكاثر والهاشمي ومولاه فان دفع الزكوة اليهم مع العلم لا يجوز وقولنا مع قطع المنفعة عنه احتراز عن الدفع الى فروعه وان سفلوا واصوله وان علوا ومكاتبه ودفع احد الزوجين الى الآخر [ومعنى قوله من كل وجه اي شرعا وعادة فان انتفاع الاب بمال الابن عند الحاجة جائز شرعا وانتفاع الابن بمال الاب او احد الزوجين بمال الآخر جار عاده] وقيد لله تعالى لان الزكوة عبادة فلا بد فيها من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر • وفي جامع الرموز ان الزكوة في الشريعة القدر الذي يخرج الى الفقير وفي الكرمانى انها في القدر مجاز شرعا فانها ايتاء ذلك القدر وعليه المحققون كما في المضمرات انتهى • ويؤيده انها توصف بالوجوب وهو من صفات الافعال ويؤيد الاول قوله تعالى وآتوا الزكوة اذ ايتاء الايتاء محال والظاهر ان الزكوة في الشرع يجيب بكلا المعنيين كذا في البرجندي [وهكذا لفظ الصلوة فانها في الافعال المعهودة مجاز شرعا ولغة اتيانها وادائها •] وقد تطلق الزكوة شاملة للعشر وصدقة الفطرو الكفارة والنذور وغير ذلك من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز في فصل مصرف الزكوة وقد تطلق الزكوة على التزكية كما ستعرف • وفي شرح القصيدة الفارسية الزكوة لغة الطهارة والنمو وشرعا طهارة مال بلغ النصاب باخراج ما فضل عن الحاجة لانسداد خلّة المحتاجين به وفي الحقيقة طهارة نفس بلغت حد الكمال بانفاضة ما فضل عن حاجتها من الفيض الرباني على المحتاجين اليه انتهى • وفي الانسان الكامل واما الزكوة فعبارة عن التزكي بايثار الحق على الخلق اعني يؤثر شهادة الحق في الوجود على شهود الخلق ويؤيده ما في بعض الرسائل قال زكوة در اصطلاح صوفيه ترك دنيا را گویند و پاك كردن نفس از خطرات غير •

التزكية في اللغة الذبح و الاسم الذكوة وفي الشريعة تسميل الدم النجس كما في صيد المبهبوط

فيخرج المتروية والنطيحة وما قيل ان التزكية قطع الوداج فلا معنى له مع انه يخرج منه ذكوة الضرورة وهي المسمى بذكوة الاضطراب وهي جرح اهن كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما ان ذكوة الاختيار هي قطع الوداج كذا في جامع الرموز •

[**الزنا** وطن اي غيبة حشفة او اكثر من الرجل في قبل اي فرج انثى خال عن الملك اي ملك النكاح و اليمين وشبهته اي شبهة ملك النكاح وشبهة ملك اليمين كوطى معقدة البائن ومنكوحته نكاحا فاسدا مثل النكاح بلا شهود و النكاح بالمحارم نسبا او رضاعا او صهرا فان الوطن المقوتب على عقد لا يكون زنا شرعا ولغة هكذا في جامع الرموز]

فصل الياء * الزاوية في اللغة بمعنى كنج و عند المهندسين تطلق بالاشتراك على معنيين •
 احدهما الزاوية المسطحة وتسمى بسيطة ايضا وهي هيئة عارضة للسطح المنحذب عند ملتقى خطين يحيطان به سواء كانا مستقيمين او غير مستقيمين او كان احدهما مستقيما و الآخر غير مستقيما فانه اذا اتصل خطان عند نقطة في سطح من غير ان يتحدا خطا واحدا عرض لذلك السطح عند ملتقاها هيئة انحدابية فيما بين الخطين وهي الزاوية هكذا  و قولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة و صارتا قوسا واحدة و امثالها ولا تعتبر في تحقق الزاوية احاطة الخطين بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط مع الخطين المذكورين بذلك السطح وهو المسمى بوتر الزاوية وان يكون الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة [لانه عبارة عن هيئة حاملة باحاطة حد او حدود و المراد بالحدود ما فوق الواحد و احاطة الحد كما في الدائرة و غيرها] فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة و كل واحد من زواياه يتوقف على خطين فقط و يسمى كل واحد منهما ضلع الزاوية فعلى هذا تكون الزاوية المسطحة من الكيفيات المختصة بالكميات •
 ومنهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي ولذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا • ومنهم من جعلها من باب الاضافة ولذا قال اقليدس هي تماس خطين من غير ان يتحدا و بطلانه ظاهر اذ التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية • ومنهم من جعلها من مقولة الوضع • و ذهب جماعة الى انها امر عديمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه خمسة اقوال كذا في شرح المواقف في مبسوط الكيفيات المختصة بالكميات • ثم اعلم ان الزاوية المسطحة انكانت بحيث اذا اخرج احد ضلعيها يحيط مع الضلع الآخر بزاوية متساوية للزاوية الاولى فكل واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعيها قائما على الآخر وتسمى محدودا ايضا لكونهما غير مختلفة قلة وكثرة ومعودة ايضا اذ كل من الضلعين يعود على الآخر هكذا  وان تفاوتت الزاويتان فالصغرى حادة لقلة الانفرج فيها والكبرى منفرجة لكثرة الانفرج فيها هكذا  وثانيهما الزاوية المجسمة وهي هيئة تحدث للجسم المنحذب عند نقطة منه من حيث هو اي الجسم المنحذب فوحدها متصلة بها اي بتلك النقطة كزوايا المكعب او فوحد كذلك اي متصل بها كزاوية رأس المخروط المستدير

وَالْقَوْلُ بِالْجُدُودِ الْمَطْرُوحِ اِذْ نِهَايَةُ الْجِسْمِ بِالذَّاتِ سَطْحٌ وَهَذَا اشْمَلُ مَا قِيلَ الزَّوَايَةُ الْمَجْمُوعَةُ هِيَ الْمَجْمُوعُ عِنْدَ تَلَاقِي السَّطْحَيْنِ لِأَنَّهُ لَا يَشْتَمِلُ لِمَثَلِ زَاوِيَةِ رَأْسِ الْمَخْرُوطِ فَعَلَى هَذَا هِيَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ الْمَحْبُوصَةِ بِالْكَمِّيَّاتِ • وَفِي التَّذَكُّرَةِ الزَّوَايَةُ جِسْمٌ احاطَ بِهِ سَطُوحٌ مُلتَقِيَةٌ عِنْدَ نَقْطَةٍ يَتَّصِلُ كُلُّ سَطْحَيْنِ مِنْهَا عِنْدَ خَطٍّ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَتَّحِدَا سَطْحًا وَاحِدًا اِنْتَهَى فَعَلَى هَذَا هِيَ مِنْ بَابِ الْكَمِّ • وَقَدْ تَطَلَّقَ الزَّوَايَةُ عَلَى الْمَقْدَارِ فِي الزَّوَايَةِ كَمَا يَطْلُقُ الشَّكْلُ عَلَى الْمَشْكَلِ كَذَا فِي شَرْحِ الْمَوَاقِفِ • وَزَاوِيَةُ الْقِطْعَةِ عِنْدَهُمْ هِيَ الَّتِي يَحِيطُ بِهَا قَوْسُ الْقِطْعَةِ وَقَاعِدَتُهَا وَ الزَّوَايَةُ الَّتِي فِي الْقِطْعَةِ هِيَ الَّتِي يَحِيطُ بِهَا خَطَّانٌ يُخْرَجَانِ مِنْ طَرَفَيْ قَاعِدَةِ الْقِطْعَةِ وَيَتَلَقَّيَانِ عَلَى آيٍ نَقْطَةٍ تَفْرُضُ مِنْ قَوْسِهَا وَ الزَّوَايَةُ الَّتِي يَحِيطُ بِهَا خَطَّانٌ يُخْرَجَانِ مِنْ نَقْطَةٍ مَا عَلَى الْحِيطِ وَيَجُوزُ أَنْ قَوْسًا مِنْهُ يُقَالُ لَهَا الَّتِي عَلَى تِلْكَ الْقَوْسِ كَذَا فِي تَحْرِيرِ أَقْلِيدِسَ فِي حُدُودِ الْمُقَالَةِ الثَّالِثَةِ • أَعْلَمُ أَنَّ جَيْبَ الزَّوَايَةِ عِنْدَهُمْ هُوَ جَيْبُ قَوْسٍ هِيَ آيٍ تِلْكَ الْقَوْسِ مِنْ مَقْدَارِ تِلْكَ الزَّوَايَةِ وَمَقْدَارُ الزَّوَايَةِ الْمُسْتَقِيمَةِ الضَّلْعَيْنِ قَوْسٌ بَيْنَ الضَّلْعَيْنِ وَمَرْكَزُ تِلْكَ الْقَوْسِ رَأْسُ تِلْكَ الزَّوَايَةِ وَمَقْدَارُ زَاوِيَةِ سَطْحِ الْكَرَةِ الَّتِي ضَلَعُهَا مِنَ الدَّوَائِرِ الْعِظَامِ قَوْسٌ بَيْنَ الضَّلْعَيْنِ مِنْ دَائِرَةِ عَظِيمَةٍ قَطْبُهَا رَأْسُ تِلْكَ الزَّوَايَةِ وَالْمَعْتَبَرُ مِنْ زَوَايَا سَطْحِ الْكَرَةِ رَاوِيَةُ ضَلَعُهَا مِنَ الدَّوَائِرِ الْعِظَامِ كَذَا ذَكَرَ عَبْدُ الْعَلِيِّ الْبَرْجَنْدِيُّ فِي شَرْحِ بَيْسْتِ بَابٍ وَغَيْرِهِ •

باب السين

فصل الهمزة * السبأية بالفتح وتخفيف الموحدة فرقة من غلاة الشيعة أصحاب عبد الله بن سبأ قال عبد الله بن سبأ لعلي أنت الله حقا فنفاه علي إلى المدائن وقيل إنه كان يهوديا فاسلم فظهر الإسلام لافساد في الدين وكان في اليهودية بقول في يوشع بن نون وصي موسى عليهما السلام مثل ما قال في علي وهو أول من أظهر القول بوجوب إمامة علي ومنه تشعب أصناف الغلاة وقال ابن سبأ إن علي لم يمت ولم يقتل وإنما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب والردع صوته والبرق سوطه وأنه ينزل بعد هذا إلى الأرض ويملاها عدلا ومتبعوه يقولون عند سماع الردع عليك السلام يا أمير المؤمنين كذا في شرح المواقف •

سوء المزاج بالضم وسكون الواو عند الأطباء هو المرض المختص بعرضه للأعضاء المفردة أولا وما يعرض للأعضاء المركبة يسمى سوء التركيب • ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا وقد يكون ماديا ويجيء في لفظ الترمذ في فصل الضاد المعجمة من باب الميم وقد يكون مختلفا وقد يكون مستويا • واختلفوا في تفسيرهما فقال جالينوس اختلف ما يخص عضوا والمستوي ما مع جميع البدن وقال الشيخ التستوي هو الذي استقر جوهر العضو و صار في حكم المزاج الأصلي والمختلف ما لا يكون كذلك ولذلك لا يؤم بالتستوي لأنه بطلت المقاومة جهته وبين الطبيعة ويؤم المختلف لوجود المقاومة

وذلك ان المزاج العرضي اما ان يكون العجز معه قد بطل استعداده للرجوع الى المزاج بسهولة لو لا يكون كذلك و الاول هو المتفق كالبرص و الثاني هو المختلف كحصى العفن و على التفسير الاول يكون البرص من المختلف و حصى العفن من المستوي و بالجملة فالشيخ انما سى المستقر مستويا لصيرورته كالمزاج الاصلي في عدم ظهور الام و غير المستقر مختلفا لانه مخالف لمقتضى الاصلي في جانب الام و جالينوس انما سى العام مستويا لعمومه البدن كعموم المزاج الاصلي و غير العام مختلفا من حيث انه خلاف مقتضى الاصلي في عدم العموم و قد يكون سوء المزاج خلقيا و هو ما يكون في اصل الخلقة غير معتدل و يسمى مزاجا غير فاضل و قد يكون عارزيا و هو ما يكون في اصل الخلقة معتدلا لكن تغير عن الاعتدال بسبب سوء التدبير •

سوء الهضم عندهم هو ان لا ينهضم الطعام انضماما تاما و يتغير في المعدة الى بعض الكيفيات الرديئة •
سوء القنية بالقاف ثم النون عندهم هو مقدمة الاستسقاء و سببه ضعف الكبد و سوء مزاجها فيصير اللون و يبيض و ينهجم اطراف و الوجه و الاجفان خاصة و ربما فشا في البدن كله حتى صار كالعجين و يلزمه كثرة النفخ و القراقر و يخص هذا المرض باسم فساد المزاج كذا يستفاد من بحر الجواهر و الاتسرائي • و سوء التاليف و سوء التركيب و سوء اعتبار الحمل عند المنطقيين يذكر جميعها في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهمة من باب الغين المعجمة •

فصل الباء الموحدة * السبب بفتح السين و الموحدة في اللغة الحبل و في العرف العام

هو كل شئ يتوصل به الى المطلوب كما في بحر الجواهر • [و في الجرجاني السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود و في الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير موثر فيه • و السبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط و السبب الغير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط انتهى •] و عند اهل العروض يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالسبب الثقيل و هو حرفان متحركان نحو لك و ثانيهما ما يسمى بالسبب الخفيف و هو حرفان ثانيهما ساكن مثل من • و عند الحكماء و يسمى بالمبدأ ايضا هو ما يحتاج اليه الشئ اما في ماهيته او في وجوده و ذلك الشئ يسمى مسببا بفتح الموحدة المشددة و ترادفه العلة فهو اما تام او ناقص و الناقص اربعة اقسام لانه اما داخل في الشئ فان كان الشئ معه بالقوة فمسبب مادي او بالفعل فمسبب صوري و اما غير داخل فان كان مؤثرا في وجوده فمسبب فاعلي او في فاعلية فاعله فمسبب غائي و يجيء في لفظ العلة توضيح ذلك في فصل الام من باب العين المهمة و قد صرح بكون هذا المعنى من مصطلح الحكماء هكذا في بحر الجواهر و شرح القانونية • ثم انهم قالوا تأدي السبب الى المسبب ان كان دائئيا او اكثريا يسمى ذلك السبب سببا ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و ان كان التأدي

مساويا. او اقلها يسمى ذلك السبب سببا لاتفاقيا و المصحب غاية اتفاقية • قيل ان كان السبب مصحبا لجميع شرائط التأدي كان التأدي دائما و السبب ذاتيا و المصحب غاية ذاتية و الا امتنع التأدي فلا يكون سببا لاتفاقيا • و لا غاية اتفاقية واجيب بان كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من السبب اذ انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيئا منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفككا مساويا لاقتترانه او انفككا راجعا عليه فهو السبب الاتفاقي و المصحب الغاية الاتفاقية و الا فهو السبب الذاتي و المصحب الغاية الذاتية كذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل القوة و الفعل • وعند الاطباء هو اخص مما هو عند الحكماء قال في بحر الجواهر و اما الاطباء فانهم يخصون باسم السبب ما كان فاعلا و لا كل سبب فاعل بل ما كان فعله في بدن الانسان أولا و لا كل ما كان فعله كذلك فانهم لا يسمون الامراض اسبابا مع انها فاعلة الاعراض في بدن الانسان بل ما كان فاعلا لوجود الاحوال الثلث اي الصحة و المرض و الحالة الثالثة او حفظها سواء كان بدنيا او غير بدني جوهرًا كان كالعذاء و الدواء او عرضا كالحرارة و البرودة و لذا عرفوه بما يكون فاعلا و لا فيجب عنه حدوث حالة من احوال بدن الانسان او ثباتها وقد يكون الشيء الواحد سببا و مرضا و عرضا باعتبارات مختلفة مثلا السعال قد يكون من اعراض ذات الجنب و ربنا استحكم حتى صار مرضا بنفسه و قد يكون سببا لانصداع عرق و لفظ او في التعريف لتقسيم المحدود دون المحد فهو اشارة الى ان السبب على قسمين فالذي يجب عنه حدوث حالة من تلك الاحوال يسمى السبب الفاعل و المغير و الذي يجب عنه ثبوت حالة من تلك الاحوال يسمى السبب المديم و الحافظ • ثم السبب باعتبار دخوله في البدن و خروجه عنه ثلثة اقسام لانه اما ان لا يكون بدنيا بان لا يكون خلطيا او مزاجيا او تركيبيا بل يكون من الامور الخارجة مثل الهواء الحار او من الامور النفسانية كالغضب فان النفس غير البدن يسمى بادئا لظهوره من حيث يعرفه كل احد من بدأ الشيء اذا ظهر وعرف بانه الشيء الوارد على البدن من خارج المؤثر فيه من غير واسطة و اما ان يكون بدنيا فان اوجب حالة من الاحوال المذكورة بغير واسطة كايجاب العفونة للحمي و املا لانه يوصل البدن الى حالة و ان اوجبها بواسطة كايجاب الامتلاء للحمي بواسطة العفونة يسمى سابقا لسبقها على الحمي بالزمان • و ايضا السبب ينقسم باعتبار آخر الى ضروري و غير ضروري لانه اما ان تمكن الحيوة بدونه و يسمى غير ضروري سواء كان مضادا للطبيعة كالسموم او كالتمرغ في الرمل و اما ان لا تمكن الحيوة بدونه و يسمى ضروريا و هو ستة جنس الحركة و السكون البدنيين و جنس الحركة و السكون النفسانيين و جنس الهواء المحيط و جنس النوم و اليقظة و جنس المأكول و المشروب و جنس الاستفراغ و الاحتباس و يسمى هذه بالاسباب الستة الضرورية و بالاسباب العامة ايضا و باعتبار آخر الى ذاتي و هو ما يكون تأثيره بمقتضى طبعه من حيث هو هو كتبريد الماء البارد و الى عرضي و هو ما لا يكون كذلك

كتسفن الماء بخفن الحرارة و باعتبار آخر الى مختلف وغير مختلف لانه اما ان يكون بحيث اذا
 فارق بقي تأثيره وهو المختلف او لا يكون كذلك وهو غير المختلف • ومن الاسباب الاسباب الثامة هي
 الاسباب التي افادت البدن الكمال ومنها الاسباب الكلية وهي ما يلزم من وجوده حدوث الكائنات •
 وعند الاصوليين هو ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير ولا توقف للحكم عليه • فبقيد الطريق
 خرجت العلامة لانها دالة عليه لا طريق اليه اي مفضية اليه وبقيد عدم التأثير خرجت العلة وبقيد
 الاخير خرج الشرط • ثم طريق الشيء لابد ان يكون خارجا عنه فخرج الركن ايضا • وقد جرت العادة بان
 يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعتبر في تعدد الاقسام
 اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام
 السبب اربعة سبب محض كدالة السارق وسبب في معنى العلة كسرق الدابة لما يتلف بها وسبب
 مجازي كاليمين سبب لوجوب الكفارة وسبب له شبهة العلية كتعليق الطلاق بالشرط ولما رأى صاحب التوضيح
 ان الرابع هو بعينه السبب المجازي قسم السبب الى ثلاثة اقسام ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة
 العلل فقسمه الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن
 السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب فاسبب المحض الحقيقي ما يكون
 طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده ولا تعقل فيه معانى العلل بوجه ما لكن
 تتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرق مال انسان فانها سبب حقيقي
 للسرقة من غير ان يكون موجبا او موجد لها وقد تخللت بينها وبين السرقة علة هي فعل السارق المختار
 غير مضافة الى الدلالة اذ لا يلزم من دلالته على السرقة ان يسرقه البتة فان سرق لا يضمن الدال شيئا لانه
 صاحب سبب والسبب في معنى العلة هو الذي اضيفت اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كسرق
 الدابة فانه سبب لما يتلف بها و علة التلف فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق لان الدابة لا اختيار لها
 في فعلها ولذا يضمن سائقها ما اتلفته لان السبب حينئذ علة العلة والسبب المجازي كاليمين بالله
 او الطلاق والعناق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون طريقا الى الكفارة
 او الجزاء ابدا ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار
 ما يؤل ولكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا • ثم اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان
 شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه
 فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة و يطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن
 هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
 وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره يخص

باسم العلة فاحفظ هذه الاصطلاحات المختلفة حتى لا يقع لك خبط في عبارات القوم هكذا يستفاد من نور الانوار شرح المنار والتوضيح والتلويح •

السحاب بالفتح بمعنى ابرو يطلق ايضا على قرحة اقل حجما من القُثَام والقَتَام قشور شبيهة بالدخان منتشرة في سواد العين كذا في بحر الجواهر • وفي الموجز والسحاب قرحة على سواد العين اصغر واشد عمقا وبيضا انتهى • ويطلق ايضا على الرسوب الطائي • و يسمى غماما ايضا وقد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراد المهملة •

الانسحاب هو عند النكاح سبق في لفظ التابع في فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفوقانية • **السكوب** بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصب على العضو قليلا قليلا ويجيب في لفظ النطول في فصل اللام من باب النون • وفي بحر الجواهر السكوبات بالفتح هي السيلالات التي تصب على الاعضاء قليلا قليلا عن قريب قال ابو الفرج الفرق بينه وبين النطول ان النطول يستعمل في الشئ الغليظ ويشبه ان يكون من النطل وهو الدردى والسكوب يستعمل في الشئ الرقيق •

السلب بفتح السين واللام لغة السلب اي ما ينزع من الانعان وغيره شرعا مركب القتل وما عليهما اي على المركب والقتيل من السلاح والنياب والسرّج واللبام وغيرها بخلاف ما معه من غلام او مركب آخر او الامتعة وغيرها فانه ليس بحلب بل من جملة الغنائم فلا يدخل تحت قول الامام من قتل قليلا فله سلبه هكذا في البرجندي وجامع الرموز في كتاب الجهاد • وعند الصوفية السلب يكون اللام هو ما في كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكان سلب اختيار سالك را گویند در جميع احوال و اعمال ظاهري و باطني • ويطلق السلب عند المنطقيين والحكماء سواء كان بفتحيتين او بفتح الاول و سكون الثاني على مقابل الايجاب قالوا الايجاب و السلب قد يراد بهما الثبوت والاثبوت فثبوت شئ لثبوت ايجاب وانتفائه عنه سلب وقد يعبر عنهما بالوقوع واللاقوع وبوقوع النسبة ولا وقوعها وقد يراد بهما ايقاع النسبة وانتزاعها اي رفعها • وبعبارة اخرى الايجاب ايقاع النسبة الثبوتية والسلب رفع الايجاب اي الثبوت اذ لو اريد به ايقاع لزم ان لا يتحقق السلب الا بعد تحقق الايجاب فيجب ان توقع النسبة في كل سالبة وترفعها وهل هذا الا تناقض ويمكن ان يراد به ايقاع ويدفع اليراد بالفرق بين جزء الشئ و جزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من العمى والا لم يتحقق الا بعد تحققه بل هو جزء من مفهومه فلا يوجب جزء من مفهوم السلب وليس جزءا من السلب • ثم اعلم ان هذا المعنى هو المعتبر في الايجاب القضية وسلبها لا المعنى الاول والا لكانت كل قضية صادقة فالقضية الموجبة ما اشتمل على الايجاب والسالبة ما اشتمل على السلب اشتمال الدال على المدلول في القضية الملفوظة واشتمال المشروط على الشرط في القضية المعقولة كاشتمال الكل على الجزء حتى لا يرد ان ايقاع علم فكيف يكون جزء

من المعلوم الذي هو القضية • أعلم أنهم قالوا الموجبة تستدعي وجود الموضوع دون السالبة يعني ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له واتحاده معه في ظرف ذلك الموضوع ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وان ساعة فعاعة وان دائما فدائما بخلاف صدق السالبة فانه لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه ضرورة ان ما لا يثبت له في نفسه فكيف يثبت له غيره لكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعه في الذهن حال الحكم فقط قال شارح اشراق الحكمة قولنا لا بد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف النفي فانه يجوز على المنفي ليس معناه ما يسبق الى الفهم وهو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظن وعلل به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال ولا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في خارج او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة لا بد ان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت اي اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه وان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث ان له ثبوتاً لان الاثبات يقتضي ثبوت شيء حتى يثبت له شيء ولذا صح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بزيد ولا يصح ان يقال بانه من حيث هو معدوم زيد بل من حيث له ثبوت في الذهن ولغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها وغموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة ولا يصح ذلك الا بان يؤل بما ذكرنا ويقال مرادهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون اليجاب فيستقيم ولا يرد الاشكال فتمحض بما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع في الموجبة والسالبة شيى واحد وهو تمثله في وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله وان السالبة البسيطة انما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت واخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشئى للشئى على ثبوته في نفسه • واما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتاً في الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت وتلازمان حينئذ لكن نحن لاناخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على ما هو المصطلح والمتعارف وعلى هذا تلازمان في جميع القضايا انتهى ما في شرح اشراق الحكمة • ثم أعلم ان متأخري المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول وحكموا بان موجبتها مساوية للسالبة البسيطة فكما ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فكذلك الموجبة السالبة المحمول • وفرقوا بينهما بان في السالبة المحمول زيادة اعتبار اذ في السالبة نتصور الطرفين والنسبة بينهما و نرفع تلك النسبة وفي سالبة المحمول نتصور الطرفين والنسبة ونرفعها ثم نعود

و نحمل ذلك السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق ايجاب المحمول على الموضوع يصدق سلبه عليه فتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة فان فيها اربعة امور تصور الموضوع و تصور المحمول و تصور النسبة الايجابية و سلبها و في السالبة المحمول خمسة اشياء و هي تلك الامور الاربعة مع حمل السلب على الموضوع و هكذا الحال في السالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع و من ههنا تسمعون يقولون معنى السالبة المحمول ان الموضوع شئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة الطرفين ان شيئاً سلب عنه الموضوع هو شئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة ان الموضوع سلب عنه المحمول فالسالبة و سالبة المحمول تشتركان في ان السلب خارج عن المحمول فيهما جميعاً و اما الفرق بينهما بزيادة اعتبار كما عرفت فلذا لاتستدعيان وجود الموضوع • و اما الفرق بين السالبة و سالبة الطرف سواء كانت سالبة الموضوع او سالبة المحمول او سالبة الطرفين و بين المعدولة الموضوع و معدولة المحمول و معدولة الطرفين فبخروج السلب و عدم خروجه هذا ما قالوا • و فيه نظر لان قولهم نعود و نحمل ذلك السلب على الموضوع يقتضي ان يكون السلب جزءاً من المحمول و هو يناقض قولهم ان السلب خارج عن المحمول فيهما معا • و كذا الحال في سالبة الموضوع الا ان يتكلف و يقيد الموضوع و المحمول بالاولين اللذين و رد عليهما السلب و على هذا يدخل اقسام سالبة الطرف في المحصلة فلا بد من تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة تقتضي وجود الموضوع بماعدا سالبة المحمول او تخصيص تقسيم المعدولة و المحصلة بما بقي على موضوعه و محموله الاولين بان لم يرجع في موضوعه من وضع الى وضع آخر و لاني محموله من حمل الى حمل آخر حتى تخرج اقسام سالبة الطرف من القسمين معا • و ايضا المقدمة القائلة بان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها الامر السلبي • و ايضا المفهوم من كلام الشيخ و غيره ان الايجاب مطلقاً يقتضي وجود الموضوع و انه لا فرق بين ما سموه سالبة المحمول و المعدولة فالموجبة مطلقاً تقتضي وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لاقتضاء المحمول ذلك • و الحق ان السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو في الذهن فتقتضي وجود الموضوع في الذهن لا في الخارج فيكون بينها و بين السالبة الخارجية تلازم و يرد عليه ان نفس السلب و ان كان امراً اعتبارياً ذهنياً لكن يجوز ان يكون الاتصاف به في الخارج لما تقرر ان الاتصاف الخارجي لا يستدعي وجود الصفة في الخارج بل انما يقتضي وجود الموصوف فيه كما في الاتصاف بالعمى • ويمكن ان يجاب بان الموجبة السالبة المحمول يصدق عند عدم موضوعها في الخارج مطلقاً كما في قولك العمى ليس بموجود و قد تقرر ان الايجاب مطلقاً يستدعي وجود الموضوع فلا بد ان تكون هذه القضية ذهنية لوجود الموضوع في الذهن فكذا سائر الموجبات السالبة المحمول لعدم الفرق • و لا يخفى ان للمناقشة فيه مجالاً و قد بقيت ههنا ابحاث تركناها

خذرا من الاطباء فان شئت فارجع الى كتب المنطق .

سلب المريد وسلب القديم يذكرني لفظ السلوك في فصل الكف من باب السين الشهيرة
 اسلوب الحكيم عند اهل المعاني هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف
 مراده تنبيهه على انه هو الاولى بالقصد وهو من خلاف مقتضى الظاهر كقول القبعثري للحجاج حين
 قال الحجاج له مخوما اياه لحملتك على الادهم يعني به القيد مثل الامير يحمل على الادهم والشهب [فابرز
 القبعثري وعيد الحجاج في معرض الوعد و تلقاه بغير ما يترقب بان حمل لفظ الادهم الذي في كلام
 الحجاج على الفرس الادهم اي الذي غلب سواده حتى ذهب البياض الذي فيه وضم اليه الاشهب
 اي الذي غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد قرينة على تعيين مراد القبعثري ودلعا لمراد
 الحجاج فان مراد الحجاج انما هو القيد فذهب على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير
 اي من كان مثل الامير في السلطنة و بسط اليد فجدير بان يفصد بان يعطى المال لا ان يفصد بان يقيد
 ويعذب بالنكال ثم قال الحجاج له ثانيا اردت به الحديد فقال القبعثري الحديد خير من البليد فحمل الحديد
 ايضا على خلاف مراد الحجاج اي الجلد الماضي في الامور و اصل القصة ان القبعثري الشاعر كان جالسا
 في بستان مع جملة الادباء و كان الزمان زمان الحصرم فجرى ذكر الحجاج في ذلك المجلس
 فقال القبعثري تعريضا على الحجاج اللهم سود وجهه واقطع عنقه و اسقني من دمه فأخبر الحجاج
 بذلك فاحضر القبعثري و هده فقال القبعثري اردت بذلك الحصرم فقال له الحجاج لحملتك
 الى آخر القصة فانظر الى ذكوة القبعثري فقد سخر الحجاج بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريته
 واحسن اليه و انعم عليه هكذا في المطول و حاشية الجليبي في آخر الباب الثاني . [و لفظ الاسلوب
 بضم الهمزة وسكون السين بمعنى روشن و راه و وجه التسمية ظاهر] و في اصطلاحات الجرجاني
 اسلوب الحكيم هو عبارة عن ذكر الهمم تعريضا للمتكلم على تركه الهم كما قال الخضر عم حين سلم عليه
 موسى عم انكرا لسلامه لان السلام لم يكن معهودا في تلك الارض بقوله آتى بارضك السلام فقال
 موسى عم في جوابه انا موسى كانه قال اجبت عن اللائق بك و هو ان تستفهم عني لاعن سلامي
 بارضي فقول موسى هو اسلوب الحكيم انتهى] . [وفي المطول و يلقي السائل بغير ما يترقب تنزيل
 سؤاله منزلة غيره تنبيهه على ان ذلك الغير هو الاولى بحال السائل او الهمم له كقوله تعالى يستلونك
 عن الالهة قل هي موافقت للناس و الحج فقد سألوا عن السبب في لاختلاف القمر في زيادة النور
 و نقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدو دقيقتا مثل الخيط ثم يتزايد قليلا قليلا حتى يمتلأ و يحترق ثم
 لايزال يخلص حتى يعود كما بدأ و لا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف و هو
 ان الالهة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقت بها الناس امورهم من المزارع و المتاجر و آجال الدين

والصوم ومعالم الحج وذلك للتنبية على ان الاولى بحال البائسين ان يستلوا عن الغرض لا عن السبب فانهم ليحوا ممن يطلعون بسهولة على ما هو من دقائق علم الهيئة وايضا لا يتعلق لهم به غرض وايضا لم يعط الانسان عقلا بحيث يدرك به ما يريد من حقائق الاشياء و ماهياتها ولهذا لم يجب في الشريعة الجسد من حقائقها انتهى • [

الاسهاب بالهاء عند اهل المعاني اعم من الاطباب وهو التطويل لفائدة او لا لفائدة • وقيل هو الاطباب ويجيء في فصل الباء الموحدة من باب الطاء المهملة •

فصل التاء المثناة الفوقانية * السبات بالضم وفتح الموحدة النوم واصله الراحة قال الله تعالى وجعلنا نومكم سباتا • وعند الاطباء نوم طويل غرق ثقيل والمراد بالطويل ان يكون زائد المقدار على النوم الطبيعي وبالغرق ان لا يكون مخلوطا بالتململ والحركة كنوم الصحاح فانه لا يخلو عن ادنى تململ وحركة من جانب الى جانب وبالتثقل ان يكون صاحبه عسر التنبيه بالتنبية هكذا في بحر الجواهر والاقصرائي •

السبات السهري عند الاطباء اسم لورم دماغية عن بلغم و صفراء فهو علة سراسمية مركبة من السرام البارد والحر • وعلامته مركبة من علامتي السراسمين وقد يغلب البلغم فتغلب علاماته ويسمى سباتا سهريا وقد تغلب الصفراء فتغلب علاماتها ويسمى سهرا سباتيا • وعلاجه مركب من علاجي السراسمين • وقد يسميه البعض بالشخص و ليس كذلك بل الشخص نوع من الجمود كذا قال الشيخ هكذا في بحر الجواهر والمؤجز •

السكت بالفتح وسكون الكف عند القراء هو قطع الصوت زمنا دون زمن من غير تنفس واختلفت الفاظ الائمة في التأدية عنه بما يدل على طوله وقصره فعن حمزة رحمه الله في السكت على الساكن قبل الهمزة سكتة يسيرة • وقال الاثناني سكتة قصيرة • وعن الكسائي سكتة مختلصة من غير اشباع • وقال ابن غليون وقفة يسيرة • وقال مكّي وقفة خفيفة • وقال ابن شريم دقيقة • وعن قتيبة من غير قطع نفس • وعن الداني سكتة لطيفة • وعن الجعفر قطع الصوت زمنا قليلا اقصر من زمن اخراج النفس لانه ان طال صار وقفا • وفي عبارات آخر قال ابن الجذري والصحيح انه مقيد بالسمع والنقل ولا يجوز الا فيما صحت الرواية به بمعنى مقصود بذاته • وقيل يجوز في رؤس آلي مطلقا حالة الوصل لقصد البيان كذا في الاثقان •

وقد يطلق على الوقف ويجيء في فصل الفاء من باب الوار مع بيان الفرق بينه وبين القطع والوقف •

السكتة بالفتح عند الاطباء هي تعطل الاعضاء عن الحس والحركة الا التنفس لعدة كاملة في بطون الدماغ الثلاثة ومهاري روحه وهذا المرض قد يسمى باسم عرض يلزمه وهو السكوت كما يسمى الصرع باسم عرض يلزمه وهو السقوط • والفرق بين البسوت والمكوت بعسر جدا ولذا حرم الدفن الى تيقن الحال وظهور الموت هكذا في بحر الجواهر والاقصرائي •

السمت بالفتح و سكن. المسم في اللغة منعتي - وله و روتن نيك و راي و است. يفتن و عقد
لهي الهيئة قوس من الافق موصورة بين الدائرة السميتية اي دائرة الارتفاع المسماة بدائرة السميت ايضا
وبين دائرة اول السموت المسماة ايضا بالدائرة المشرق و المغرب وهي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و قطبي
نصف النهار و قطبا اول السموت نقطتا الشمال و الجنوب وهي تقطع نصف النهار على نقطتي سمت الرأس
و القدم على زوايا قوائم و قطبا نصف النهار نقطتا المشرق و المغرب و قطبا الافق نقطتا سمت الرأس
و القدم فدائرتا الافق و نصف النهار تمران بقطبي اول السموت و دائرة الارتفاع وهي العظيمة المارة
بقطبي الافق و بكوكب ما تقطع الافق بنقطتين على زوايا قوائم وهما غير ثابتتين بل منتقلتان على دائرة
الافق بحسب انتقال الكوكب من موضع الى موضع في الارتفاع والانحطاط و تسمى كل واحدة من نقطتي
التقاطع نقطة السميت و النقطة السميتية و الخط الواصل بين هاتين النقطتين يسمى خط السميت
و بحسب انتقال التقاطعين ينتقل ايضا قطبا الدائرة السميتية على الافق و القوس الواقعة من دائرة الافق
بين احدى نقطتي التقاطع اي بين احدى نقطتي السميت و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب
تسمى قوس السميت و نمبدأ السميت نقطتا المشرق و المغرب و تمام السميت هي القوس الواقعة من
الافق بين احدى نقطتي السميت و بين احدى نقطتي الجنوب و الشمال فابتداء السميت من دائرة
اول السموت و لذا سميت بها فان دائرة الارتفاع اذا انطبقت عليها كانت دائرة الارتفاع بحيث ليس
لها قوس سمت لان نقطتي التقاطع قد انطبقتا على نقطتي المشرق و المغرب فلا تنحصر من الافق قوس
بين احدئهما و بين احدى نقطتي المشرق و المغرب و اذا فارتقتها دائرة الارتفاع ابتداء السميت و تتزايد الى
ان تنطبق دائرة الارتفاع نصف النهار و حينئذ تصير قوس السميت ربعا من الدور و لا يكون هناك تمام
سميت هذا و قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان نقطة السميت هي نقطة التقاطع التي هي اقرب الى
الكوكب فتكون قوس السميت هي الواقعة بين تلك النقطة و مشرق الاعتدال و مغربه ايها يكون اقرب
و القوس الواقعة في الربع المقابل بين التقاطع الآخر و مغرب الاعتدال او مشرقه و ان كانت مساوية
لقوس السميت لكن لا تسمى قوس السميت كما لا يخفى على من يزاول الاعمال الحسابية انتهى و بالنظر
الى هذا قال عبد العلي القوشجي في رسالة فارسية دائرة ارتفاع عظيمه ان بود كه بدو قطب افق و بنقطة
مفروضة از فلک البروج گذرد و قوسي از افق كه ميان اين دائرة و دائرة اول السموت گذرد از جانب
اقرب آن را قوس سمت آن نقطة مفروضة گویند و سمت ارتفاع آن نقطة نیز گویند اگر آن نقطة فوق
الارض باشد و اگر تحت الارض بود سمت انحطاط آن نقطة گویند انتهى و پس قوس سمت اعم است
از سمت ارتفاع و سمت انحطاط هذا الذي ذكره المصنف و في هاتين طائفتين الى عكس هذا يقال قوس
السميت قوس من الافق بين نقطة السميت و نقطة الشمال و الخفض بشرط ان لا يكون اكثر من الربع

وتعلم السمات قوس منه بين نقطة السمات ونقطة المشرق والمغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا جهداً السمات نقطتا الشمال والجنوب وتكون دائرة نصف النهار هي دائرة اول السمات وتكون اول السمات مسماة بدائرة المشرق والمغرب كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني • وقال في شرح التذكرة اعلم ان عرض تسعين مستثنى من هذه الاحكام لعدم تعيين نقطتي المشرق والمغرب ونقطتي الشمال والجنوب هناك • واعلم ايضا ان النقطة المطلوب ارتفاعها او انعطافها ان كانت في شمال اول السمات فالسمات شمالي وان كانت في جنوبها فالسمات جنوبي وان كان الارتفاع او الانعطاف شرقيا فالسمات شرقي وان كان غربيا فهو غربي انتهى • بدانكه اسطرلابي كه بران دوائر سموت رسم كند يعنى دوائر ارتفاع آنرا اسطرلاب سمات خوانند •

سمت الرأس عند اهل الهيئة نقطة من الفلك ينتهي اليها الخط الخارج من مركز العالم على استقامة قامة الشخص ويقابله سمت القدم وسمت الرجل بكسر الراء المهملة • اعلم انه اذا قام شخص على طرف قطر من اقطار الارض واخرج ذلك القطر على استقامة قامته من الطرفين الى سطح الفلك الاعلى حدثت فيه نقطتان فالتى منهما اقرب من ذلك الشخص تسمى سمت الرأس لانها اقرب الى رأسه والاخرى سمت القدم وسمت الرجل • واما ما قيل ان سمت الرأس هو ما يحاذي رأس ذلك الشخص ففيه ان المقصود وان كان ظاهرا لكن يرد على ظاهرة ان سمت القدم ايضا على محاذاة رأس كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة •

سمت الطالع عندهم قوس من الافق بين فلك البروج اي نقطة الطالع وبين دائرة الارتفاع فان الافق وفلك البروج يتقاطعان على نقطتين تسمى احدهما وهي التي في جهة المشرق بالطالع والاخرى وهي التي في جهة الغرب بالغارب وهما قد تكونان بعينهما نقطتي المشرق والمغرب كما اذا كان الاعتدالان على الافق وقد تكونان غيرهما فدائرة الارتفاع اذا قطعت الافق على غير نقطتي الطالع والغارب فهناك قوس من الافق بين الطالع وبين نقطة تقاطع دائرة الارتفاع مع الافق وتلك القوس بشرط كونها من الافق الشرقي تسمى قوس السمات من الطالع ان لو كانت من الافق الغربي فلا تسمى سمت الطالع فالمراد بالافق في التعريف هو الافق الشرقي • ثم ان سمت الطالع يتحدد بسمت الارتفاع المذكور سابقا اذا كان الطالع احد الاعتدالين • واعلم ان دوائر الارتفاع غير متناهية ولا يعلم ان المراد ههنا اي دائرة منها ولا شبه ان تراد منها دائرة ارتفاع كوكب يستخرج الطالع منه وان دائرة الارتفاع اذا مرت بالجزء الطالع يكون له سمت وكذا اذا انطبقت دائرة البروج على الافق في عرض يساوي تمام الميل الثاني فانه يكون حينئذ سمت طالع هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني •

سمت الطالع عندهم نقطة من الافق اذا واجهها الانسان كان مواجهها للقبلة • واما قوس سمت القبلة

للبلد وقد تسمى بقوس انحراف سمت القبلة ايضا وانحراف سمت القبلة ايضا وقد يطلق سمت القبلة على هذه القوس ايضا على ما ذكره القاضي الرومي بقوس من دائرة الافق فيما بين دائرة نصف النهار والدائرة المارة بسمت رؤس اهل البلد ورؤس اهل مكة فنقول البلد بالقياس الى مكة شرقها الله ان كان شماليا فقط او جنوبيا فقط فهما تحت نصف نهار واحد فيتوجه المصلي على الاول الى نقطة الجنوب وعلى الثاني الى نقطة الشمال فنقطتا الشمال والجنوب هما سمت القبلة وليس ههنا للبلد قوس سمت القبلة • وان كان البلد شرقيا عنها او غربيا فقط او واقعا عنها بين الشرق والشمال او الشرق والجنوب تفرض هناك دائرة عظيمة تمر بسمتي رأس اهل البلد ومكة وتقاطع افق على نقطتين غير نقطتي الشمال والجنوب فتتخسر قوس من الافق بين احدهما وبين احدى نقطتي الشمال والجنوب فتلك القوس هي سمت القبلة للبلد ان المصلي يجب ان ينصرف عن نقطة الجنوب او الشمال بمقدار تلك القوس ليكون مراجعها للقبلة هكذا ذكر الحيد الشریف في شرح الملخص • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني هكذا وقع في كتب الهيئة من غير تعيين ان هذه القوس من اي ربع من اربع الافق تؤخذ والتحقيق ان مكة ان كانت غربية عن البلد وكان طولها اقل من طولها فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السموية في الربع الغربي الجنوبي كانت قوس سمت من ذلك الربع مبتدأة من نقطة الجنوب وان وقعت في الربع الشمالي كانت قوس سمت منه مبتدأة من نقطة الشمال وان كان طول مكة اكثر من طولها كانت نقطة تقاطع السموية في الجانب الشرقي ومبدأ سمت على قياس مامروا ان كان طول مكة مثل طول البلد لا يكون للبلد سمت قبلة بهذا المعنى • وقال في شرح بيصت باب خط سمت قبله فصل مشترك است میان سطح افق حسی ودائرة عظيمة كه سمت رأس مكة ورأس بلد مفروض كدرد و سمت قبله نقطة تقاطع این دائرة است با افق بلد آن تقاطع كه در جهت مكة بود وانحراف سمت قبله قوسی است از دائرة افق ما بين خط سمت قبله وخط نصف النهار بشرطيكه از ربع زياده نبود • وخط نصف النهار فصل مشترك است میان سطح افق حسی ودائرة نصف النهار •

فصل الجيم • السجج بفتح الحين والحاء المهملة في اللغة خراشيدن و پوست باز كردن و يقال حقيقة عند اطباء على تفرق اتصال منبسط في سطح عضو زال معه شئ من ظاهر ذلك السطح عن موضعه ومجازا على ما كان من هذا التفرق في السطح الباطن من الامعاء ثم اشتهر هذا المجاز عندهم حتى اذا اطلق لفظ السجج بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا في بحر الجواهر وقد سبق في لفظ الخدش ايضا في فصل الشين من باب الخاء المعجمتين •

[**الصفات** جمع سفتجة معرب سفته وسفته بمعنى الشئ الحكم و سفي هذا القرض به لاحكام امرة • وفي المغرب السفتجة بضم الحين وفتح التاء واحدة الصفاتج ومورتها ان يدفع الى تاجر مال قرضا

ليدفعه الله عن يده واما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق التوكيد لان ذلك يتاخر لا يدفع
عن ذلك المال بل انما يؤديه مثله فلا يكون وديعة واما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق
وبعارة اخرى هي ان يقرض انسانا ليقضيه المستقرض في بلد يريد المقرض يستفيد به سقوط خطر
الطريق وهو في معنى الحوالة وهذا مكروه لانه نوع نفع استفاد به المقرض وقد نهى رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن قرض جر نفعا هكذا في الهداية والكفاية • [

فصل الساء المهمة * [السبحة الهباء فانه ظلمة خلق الله فيها الخلق ثم رث عليهم من
نوره فمن اصابه من ذلك النور اهدى ومن اخطأ ضل و غوى كذا في الجرجاني • وفي الاصطلاحات
الصوفية هي الهباء المسماة بالهولي تكونها غير واضحة ولا موجودة الا بالصور لا بنفسها • [

[التسميم] تنزيه الحق عن نقائص الامكن و امارات الحدوث وعن عيوب الذات و الصفات
و كذلك التقديس كذا في الجرجاني • [

المنسرح اسم فاعل است از انسراح بمعني برونه شدن و بيرون آمدن از جامه و در اصطلاح اهل عروض
اسم بحريست از بحور مشتركة در ميان عرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مفعولات بضم تا است چهار بار
و اين بحر در نقصان ارکان بحدي ميرسد كه آنچه بر وزن دو ركن است همچون من يشتري الياض فجان كه
بر وزن مستفعلن مفعولات است در اشعار عرب آنرا مصراع تمام ميدارند و اين نقصان و اختصار را
به بيرون آمدن از جامه تشبيه کرده اند و اين بحر را منسرح گفته و اين بحر مثنى و مسدس هر دو
مستعمل است كذا في عروض سيفي [و يبرز در عروض سيفي مذکور است كه اين بحر را از ان جهت
منسرح كوني كه انسراح در لغت آساني و رواني است و چون در ارکان اين بحر سببها مقدم اند بر وتد
آسان تر گفته می شود] و تحقيق زحانهاي اين بحر از كتب عربيه و فارسيه عروض معلوم بايد كرد •

السطح بالفتح و سكون الطاء المهمة بمعني بام و بالاي هر چيز كما في الصراح و عند بعض المتكلمين
هو الجواهر الفردة المنضمة في جهتين فقط اي في الطول و العرض و قد يسمى سطحاً جوهرية و عند الحكماء
هو العرض المنقسم في جهتين فقط [اي العرض الذي يقبل الانقسام طولاً و عرضاً لا عمقاً و نهايته الخط و الخط
عرض يقبل الانقسام في جهة واحدة اي طولاً فقط و نهايته النقطة و النقطة عرض لا يقبل الانقسام املا اي
لا طولاً و لا عرضاً و لا عمقاً] و السطح يسمى بسيطا ايضاً وهو عندهم قسم من المقدار الذي هو الكم المتصل
كما يجيء في موضعه و هو قسمان اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة و كجذر خمسة و اما مركب
و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين كثلثة و جذر خمسة مجموعين وايضا اما محتو و هو ما يكون
الخطوط المستقيمة المفروضة عليه متجانسة اي متعابلة بان لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض فخرج
سطحاً للكرة لعدم كونه بالخطوط المفروضة عليه مستقيمة و سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين لعدم

كون الخطوط المفروضة عليه متعاضدة • او يقال هو ما يماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه في اي جهة تخرج فبقيد المستقيمة خرج سطح الكرة وبقيد أي جهة تخرج سطح الاسطوانة والمخروط المستديرين فانه و ان ماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه لكن لا في اي جهة بل في بعضها واما غير مستو وهو بخلافه فان كان بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه اي في ذلك السطح المقطوع دائرة اما في جميع الجهات كسطح الكرة او في بعضها كسطح المخروط والاسطوانة المستديرين فهو مستدير • وقد يخص السطح المستدير بالاول اي بما اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه الدائرة في جميع الجهات فيكون المستدير بهذا المعنى مرادفا للسطح الكروي • وقد يطلق على سطح الاسطوانة المستديرة وعلى سطح احدى نهايتيه نقطة والاخرى محيط دائرة تكون بحيث تتساوى الخطوط المخرجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط وهو السطح المخروطي • و ان لم يكن السطح الغير المستوي بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه دائرة في جميع الجهات او في بعضها يسمى منحنيا ومحدبا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجفني السطح المستدير يطلق على معنيين أحدهما عام شامل لسطح الاسطوانة والمخروط والبيضي وغيرها وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في بعض الجهات تحدث دائرة وتأتيها خاص وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في اي جهة كانت تحدث دائرة وقد يطلق السطح المستدير على بعضه انتهى • ثم ان كلا من المستوي والمستدير اما متواز او غير متواز ويجيء في لفظ التوازي في فصل الياء التحتانية من باب الواو • والسطح المحدب والسطح المقعر من الفلك يجيء في فصل الكف من باب الفاء •

السطح التثني هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها نصف محيطي دائرتين عظيمتين المفروضتين على سطح تلك الكرة والمجسم الذي يحيط به هذا السطح ونصفا سطحي الدائرتين المذكورتين يسمى ضلع الكرة هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الاول من الباب الرابع •

السطوح المتشابهة هي التي زواياها متساوية واضلاعها المحيطة بالزوايا المتساوية متناسبة •

السطوح المتكافئة الاضلاع هي التي اضلاعها متناسبة على التقديم والتأخير اي يقع في كل منها مقدم وتال كما اذا كان شكلان نسبة ضلع من احدهما الى ضلعه من الآخر كنسبة ضلع آخر من الآخر الى ضلع آخر من الاول كذا في تحرير اقليدس وحواشيه في صدر المقالة السادسة •

السطح المطوق قد ذكر في لفظ الحلقة في فصل القاف من باب الحاء المهمة •

المسطح بفتح الطاء المشددة عند المحاسبين والمهندسين يطلق على شكل يحيط به خط واحد او اكثر كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة وعلى شكل مسطح قائم الزوايا يحيط باحدى زواياه خطان مختلفان كما في حاشية تحرير اقليدس وهذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مبائنا للمربع • وفي تلك

الحاشية أيضا و يقال المسطح هو الذي يحصل من ضرب احد الخططين المحيطين باحدى الزوايا القائمة في الآخر انتهى فعلى هذا يكون المسطح اعم من المربع • وفي تحرير اقليدس العدد المسطح هو المجتمع من ضرب عدد في عدد ويحيط به عدداً هنا ضلعا متساويين كانا او مختلفين • والعدد المربع هو المجتمع من ضرب عدد في مثله ويحيط به عدداً متساويان انتهى • وفي تلك الحاشية فالعدد المربع اخص من العدد المسطح • والمفهوم من شرح خلاصة الحساب انهما متباينان حيث قال المسطح هو حاصل ضرب عدد في عدد آخر اي لا في نفسه كالعشرين الحاصل من ضرب الاربعة في الخمسة فان حاصل ضرب العدد في نفسه يسمى مربعا وقد مر في تلك الحاشية بذلك ايضا حيث قال سوا كل عدد يجتمع من ضرب عددين مختلفين احدهما في الآخر مسطحا •

التسامح بالميم في عرف العلماء استعمال اللفظ في غير حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام كذا ذكر الجليلي في حاشية التلويح في الخطبة • [وفي اصطلاحات السيد الجرجاني هو ان لا يعلم الفرض من الكلام ويحتاج في فهمه الى تقدير لفظ آخر • السماحة هي بذل ما لا يجب تفضلا كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني •

المسامحة ترك ما يجب تذرها كذا في الجرجاني •]

فصل الخاء المعجمة * السلخ بالفتح وسكون اللام قسم من سرقة الاشعار ويسمى الماما ايضا [وهوان تعد الى بيت فتضع مكان كل لفظ لفظا آخر في معناه وتجعله بيتا آخر مثل ان تقول في قول الشاعر • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطاعم الكاسي • هكذا • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الآكل اللابس • كذا في الجرجاني] ويجيء في فصل القاف من هذا الباب •

فصل الدال المهملة * السجود بضم السين في اللغة الخضوع وفي الشرع وضع الجبهة او الانف على الارض وغيرها كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوة • وعند الصوفية عبارة عن سحق آثار البشرية ومحققها باستمرار ظهور الذات المقدسة كذا في الانسان الكامل • وسجود قلب در اصطلاح صوفيه عبارات است از فنا في الله نزد شهود عبد او را بحيثيتي كه استعمال جوارح باز ندارد او را از آن حالت بلكه از استعمال جوارح خبر ندارد كذا في لطائف اللغات • ويجيء في لفظ الصلوة •

مسجد در لغت سجده گاه را گویند [اما در اصطلاح علماء پس بفتح جیم موضع سجود را گویند هر جا كه باشد و بكسر جیم مكان معين خاص كه براي ادای نماز وقف كنند •] و در اصطلاح سالكان مظهر تجلي جمالي را گویند و قيل آستانه پیر و مرشد كذا في كشف اللغات •

السجادة بالكسر بمعنى جاي نماز و نشان سجده در پيشاني كما في المنتخب وعند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة والطريقة والحقيقة و من لم يكن كذلك لا يسمى سجادة الا رسما

ومجازا وهو معرب منه جاده و المراد منها ثلث طرق الشريعة و الطريقة و الحقيقة كذا في مجمع السلوك في بيان معنى السلوك •

السدة بالضم و الدال المهملة المشددة عند الأطباء لزوجة و غلط يذهب في المجاري و العروق الضيقة فتتمنع الغذاء و الفضلات من النفوذ فيها و السدد الجمع • و تطلق السدة أيضا على ما يمنع نفوذ بعضها دون البعض و مثال ذلك انا اذا قلنا ان رقة البول تدل على السدد فمعناه ان السدة منعت نفوذ الشئ الثخين من الانحدار و صفاء البول و خرج رقيقه • قال العلامة و اعلم ان الانسداد عند الأطباء غير السدة لان الانسداد انما يطلقونه على مسام الجلد و افواه العروق اذا انضمت و قد تطلق السدة على ملاءة تنبت على رأس الجراحة بمنزلة القشر • و السدة في الخيشوم هي الشئ المحتبس في داخله حتى يمنع الشئ النافذ من الخلق الى الانف و من الانف الى الخلق كذا في بحر الجواهر و على هذا نفس سدد الكبد و سدد الماساريقا و نحو ذلك •

المسدود نزد اهل رمل شكلي است كه يكمرتبه او زوج باشد و باقي مراتبش افراد باشند پس اگر آن زوج در مرتبه اول باشد چون $\text{—} \text{—}$ آنرا مسدود اول گویند و اگر در مرتبه دوم باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود دوم گویند و اگر در مرتبه سیوم باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود سیوم گویند و اگر در مرتبه چهارم باشد چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ آنرا مسدود چهارم گویند و مقابل مسدود مفتوح است یعنی آنکه يكمرتبه او فرد باشد و باقي ازواج پس اگر آن فرد در مرتبه اول باشد آنرا مفتوح اول گویند مثل $\text{—} \text{—} \text{—}$ و اگر در دوم باشد آنرا مفتوح دوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و اگر در سیوم باشد مفتوح سیوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و اگر در چهارم باشد مفتوح چهارم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و دوم را نبیره اول گویند چون $\text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و مسدود دوم را شریک نبیره اول گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح اول و سیوم را نبیره دوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مفتوح دوم و سیوم را نبیره سیوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مسدود دوم و مفتوح سیوم را شریک نبیره دوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ و نتیجه مسدود دوم و مفتوح سیوم را شریک نبیره سیوم گویند چون $\text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—} \text{—}$ پس چهارده شکل تمام شدند • و شکل طریق که ام الاشکال است پانزدهمی است و جماعت شکل شانزدهمی و این هر دو شکل بمنزله والدین اند و مسدودات و مفتوحات بمنزله اولاد کما لا يخفى هذا خلاصة ما في رسائل الرمل •

السعادة بالعين المهملة نزد صرفیه خوانند ازلي را گویند •

الساعد نزد صرفیه مفت قوت را گویند کذا في بعض الرسائل و در کشف اللغات گوید ساعد عبارت از محض قدرت باشد •

السند بفتح السين و النون عند اصحاب المناظره هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان مفيدا في الواقع

اولم يكن و يصون اسنادا و مستندا ايضا و يندرج فيه الصحيح و الفاسد و الاول اي السند الصحيح اما ان يكون

الخص من نقیض المقدمة الممنوعة او مساويا له والثاني اي السند الفاسد انما هو الاعم منه مطلقا . او من وجه وقيل ان الاعم ليس بسند مصطلح ولذا يقولون فيه ان هذا لا يصلح للسندية . وفيه ان معنى قولهم ما ذكرت للتقوية ليس مفيدا لها لانه ليس بسند . وبالجملة فالسند الاخص عندهم هو ان يتحقق المنع مع انتفاء السند ايضا من غير عكس و هو ان يتحقق السند مع انتفاء المنع فان هذا هو السند الاعم مطلقا او من وجه . والسند المساوي ان لا ينفك احدهما عن الآخر في صوري التحقيق والانتفاء هكذا في الرشيدية [وفي الجرجاني السند ما يكون المنع مبنيًا عليه اي ما يكون مصححا لورود المنع اما في نفس الامر او في زعم السائل وللند صيغ ثلث الاولى ان يقال لانسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا والثانية لا نسلم لزوم ذلك و انما يلزم لو كان كذا والثالثة لا نسلم هذا كيف يكون هذا والحال انه كذا .] وعند المحققين هو الطريق الموصل الى متن الحديث والمراد بالطريق رواية الحديث وبمتن الحديث الفاظ الحديث و اما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران . وقال السخاوي في شرح الالفية هذا اي التغاير بينهما هو الحق انتهى . ومعنى الحكاية عن الطريق الاخبار عنه وذكره ولذا قال صاحب التوفيم الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقابل الاسناد ارسال وهو عدم الاسناد انتهى . وقد يستعمل الاسناد بمعنى السند قال في شرح مقدمة المشكوة سند رجال حديث را گویند كه روايت کرده اند و اسناد نیز بمعنى سند آید و گاهی بمعنى ذكر سند و اظهار آن نیز آید . وقال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن و الاسناد رفع الحديث وايصاله الى قائله . قيل لعل الاختلاف وقع بينهم في الاصطلاح في السند و الاسناد ففسر بناء على ذلك الاختلاف . أعلم ان اصل السند خصیصة فاضلة من خصائص هذه الامة و سنة بالغة من السنن المؤكدة قال ابن المبارك من الدين مالولة لقال من شاء ماشاء . و طلب العلوية سنة فهو قسمان عال و نازل اما مطلقا او بالنسبة و يجيى في محله اي في لفظ العلوة . و أعلم ايضا انهم قد يقولون هذا حديث صحيح باسناد جيد و يريدون بذلك ان هذا الحديث كما انه صحيح باعتبار المتن كذلك صحيح باعتبار الاسناد كذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للزوي في الحديث السابع والعشرين وعلى هذا القياس قولهم حديث صحيح باسناد صحيح او باسناد حسن ومعنى السند الصحيح والحسن قد سبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء . وسند القرآن عبارة عن رواية القرآن كما يستفاد من الاطلاق .

السناء بالكسر عند اهل القواني العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف الروي و ذلك اما باجتماع قافية مرذفة مع قافية غير مرذفة كان تكون احدي القافيتين قوسي والاخرى خمسي او باجتماع قافية موسعة مع غيرها كقافية اسلمي مع عالم او باختلاف الكدو اما بالضم والكسر او بالضم والفتح او بالفتح والكسر او باختلاف الاشباع او باختلاف الترجية كذا في بعض رسائل القواني العربية . واما شعراي عجم سناد

بمعني اخص اطلاق كنده • و در رساله منتخب تكميل الصناعاته گويد سند اختلاف [دفعه] است مانند داد و دود و دويد و سند در لغت بمعني با کسی يار بودنست و چون دو قانيه در شعري بحسب ردف مختلف باشند دران شعر اتحاد قانيه نباشد بلکه اين دو قانيه مانند دو کس باشند که يار يکديگر اند و گفته اند که سند بمعني اختلاف آمده و وجه تسميه برين تقدير ظاهر است •

الأسنان عند اهل النظر المحدثين عرفت في لفظ السند • وعند اهل العربية يطلق على معنيين أحدهما نسبة إحدى الكلمتين إلى الأخرى أي ضمها إليها وتعلقها بالمنسوب يسمى مسندا والمنسوب إليه مسندا إليه وهذا فيما سوى المركبات التقييدية شائع واما فيها فالمستفاد من اطلاقهم ان المنسوب يسمى مضافا او صفة والمنسوب إليه يسمى مضافا إليه او موصوفا • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية ما حاصله ان الشائع في عرفهم ان النسبة عبارة عن الثبوت والانقضاء وهي صفة مدلول الكلمة فاضافتها إلى الكلمة اما بحذف المضاف أي نسبة مدلول إحدى الكلمتين إلى مدلول الأخرى او بحمل النسبة على المعنى اللغوي فعلى الأول يكون اطلاق المسند و المسند إليه على الالفاظ مجازا تسمية للدال بوصف المدلول و على الثاني حقيقة ثم المراد بالاسناد و النسبة و الضم الحاصل بالمصدر المبني للمفعول وهي الحالة التي بين الكلمتين او مدلولهما ولذا عبر عنه الرضي بالرابط بين الكلمتين والمراد بالكلمة ههنا اعم من الحقيقية ملحوظة كانت او مقدرة ومن الحكيمية و الكلمة الحكيمية ما يصح وقوع المفرد موقعه فدخل فيه اسناد الجمل التي لها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطي ان الاسناد في الشرطية عندهم في الجزاء والشرط قيد له نعم يخرج الاسناد الشرطي على ما حققه السيد السند و المنطقيون من ان مدلول الشرطية تعليق حصول الجزاء بحصول الشرط لا الاخبار بوقوع الجزاء وقت وقوع الشرط ان ليس المسند إليه و المسند فيهما كلمة حقيقة وهو ظاهر ولا حكا ان المقصود حينئذ تعليق الحكم بالحكم فتكون النسبة في كل واحد منهما ملحوظة تفصيلا لا بد فيها من ملاحظة المسند إليه و المسند قصدا لا اجمالا فلا يصح التعبير عنها بالمفرد انتهى فالموافق لمذهبهم هو ان يقال الاسناد ضم كلمة او ما يجري مجراها إلى الأخرى او ضم احد الجملتين إلى الأخرى • تنبيه • قال صاحب الاطول في بحث المسند في قوله واما تقييد الفعل بالشرط الخ الكلام التام هو الجزاء والشرط قيد له اما لمسنده نحو ان جئتني اكرمك أي اكرمك على تقدير مجيئك واما لمجموعه نحو ان كان زيد ابا عمرو فانا اخ له فان التقييد ليس للفعل ولا لشبهه بل للنسبة وهذا هو المنطبق بجعل الاسناد إليه من خواص الاسم و يحصر الكلام في المركب من اسمين او فعل و اسم فقد رجع الشرطيات عندهم إلى العمليات الا انه يخالف ما ذهب إليه الميزانيون من ان كلا من الشرط و الجزاء خرج عن التمام بدخول اداة الشرط على الجملتين و الجزاء محكوم به و الشرط محكوم عليه و النسبة المحكوم بها بينهما

وليس من نسبتني الشرط . قال السيد السند ليس كون الشرط قيداً للجزء الا ما ذكره السكاكي . وفي كلام النحاة برمتهم حيث قالوا كلم المجازاة تدل على سببية الاول * ومسببية الثاني اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط والجزء فينبغي ان تحفظ هذه الاشارة و تجعل مذهب عامتهم مل يوافق الميزانيين وكيف لا ولو كان الحكم في الجزء لكان كثير من الشرطيات المقبولة في العرف كواذب وهو ما لا يتحقق شرطه فيكون قولك ان جئتني اكرمك كاذبا اذا لم يجيء المخاطب مع انه لا يكذبه العرف وذلك لان انتفاء قيد الحكم يوجب كذبه . وفيه انه لا يخص كلام السكاكي لان حصر الكلام في القسمين المذكورين يقتضيه اقتضاء بيّنا وجعل الاسناد اليه من خواص الاسم ظاهر فيه ولا يلزم كذب القضايا المذكورة لانه يجوز ان يكون المراد بالجزء في قولك ان جئتني اكرمك اني بحيث اكرمك على تقدير مجيئك وفي قولك انك انك زبد حمارا فهو حيوان انه كائن بحيث يكون حيوانا على تقدير الحمارية وفي قولك ان كان الآن طلوع الشمس كان النهار موجودا انه يكون النهار بحيث يتصف بالوجود على تقدير طلوع الشمس الآن وعلى هذا القياس . و اشارة قولهم كلم المجازاة تدل الخ الى ان المقصود هو الارتباط بينهما غير سديدة بل هو كقولهم في للظرفية اي لظرفية مجرورها لغيره وله نظائر لا تحصى ولم يقصد بشيء ان المقصود الارتباط بينهما . فان قلت اذا دار الامر بين ما قاله الميزانيون وبين ما قاله النحاة فهل يعتبر كل منهما مسلكا لاهل البلاغة او يجعل الراجع مسلكا وايتهما ارجح . قلت ارجح تقليل المسلك تسهلا على اهل الخطاب و الاصطلاح ولعل الارجح ما اختاره النحاة لكنا نخرج الجزء عن مقتضاء كما خرج الشرط ان مقتضى التركيب ان يكون كلاما تاما وايضا هو اقرب الى الضبط ان فيه تقليل اقسام الكلام و لو اعتبره الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا والاقيدة فكيف حافظا لهذه المباحث الشريفة * التقسيم * الاسناد بهذا المعنى اما اصلي و يسمى بالتام ايضا و اما غير اصلي و يسمى بغير التام ايضا فالاسناد الاصلي هو ان يكون اللفظ موضوعا له و يكون هو مفهوما منه بالذات لا بالعرض و غير الاصلي بخلافه فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لفادة نسبة الضرب الى زيد وهي المفهومة منه بالذات و التعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما و قولنا غلام زيد موضوع لفادة الذات و التعرض للنسبة انما هو للتبعية و كذا الحال في اسناد المركبات التوصيفية و اسناد الصفات الى فاعلها فانها موضوعة لذات باعتبار النسبة و المفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة و النسبة انما تفهم بالعرض و لا شك ان اللفظ انما وضع لفادة ما يفهم منه بالذات لا ما يفهم منه بالعرض و تلوح لك حقيقة ذلك بالتأمل في المركبات القائمة انشائية كانت او خبرية وفي غيرها من المركبات التقييدية و ما في معناها هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في تعريف الجملة في مبادئ اللغة و من الاسناد الغير الاصلي اسناد المصدر الى فاعله و لذا لا يكون المصدر مع فاعله كلاما ولا جملة كما يجيء

في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف • و منه اسناد اسم الفاعل واسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل والظرف ايضا على ما قالوا • و الاسناد الاصلي هو اسناد الفعل او ما هو فعل في صورة الاسم كالصفة الواقعة بعد حرف النفي او الاستفهام كذا في الاطول في باب المسند اليه في بحث التقوي • اعلم ان المراد بالاسناد الواقع في حد الفاعل هو هذا المعنى صرح به في غاية التحقيق حيث قال المراد بالاسناد في حد الفاعل اعم من ان يكون اصليا ولا مقصودا لذاته اولا • و ثانيهما الاسناد الاصلي فالاسناد الغير الاصلي على هذا لا يسمى اسنادا و عرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث تفيد المخاطب فائدة تامة اي من شأنه ان يقصد به افادة المخاطب فائدة يصح السكوت عليها اي لو سكت المتكلم لم يكن لاهل العرف مجال تخطيته ونسبته الى القصور في باب الافادة وان كان بعد محتاجا الى شيء كالمفعول به و الزمان و المكان و نحوها فدخل في الحد اسناد الجملة الواقعة خبرا او صفة او صلة و نحوها فان تلك الجمل بسبب وقوعها موقع المفرد و ان كانت غير مفيدة فائدة تامة لكن من شأنها ان يقصد بها الافادة اذا لم تكن واقعة في مواقع المفرد • وكذا دخل اسناد الجملة التي علم مضمونها المخاطب كقولنا السماء فوقنا فانها و ان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به فالاسناد الاصلي على نوعين احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند و المسند اليه مفصلا كما في قولنا زيد قائم و قائم الزيدان و ثانيهما ما هو غير مقصود لذاته بان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى مجموع المسند و المسند اليه من حيث هو مجموع كاسناد جملة قائمة مقام المفرد و الواقعة صلة و نحو ذلك و يتضمن ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فبقيد الافادة خرج الاسناد الغير الاصلي ولما كانت الافادة غير مفيدة بشيء يشتمل الحد الاسناد الخبري و هو النسبة الحكاية عن نسبة خارجية • و الاسناد الانشائي وهو ما لا يكون كذلك و عرف الاسناد الخبري بانه ضم كلمة او ما يجري مجراها كالمركبات التقييدية و ما في معناها الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفي عنه فان مفاد الخبر هو الوقوع و الالاقع لا الحكم بهما وهذا اوفق باطلاق المسند و المسند اليه على اللفظ على ما هو اصطلاحهم فهو اولى من تعريف المفتاح بانه الحكم بمفهوم لمفهوم بانه ثابت له او منفي عنه لكن صاحب المفتاح اراد التنبيه على ان هذا الاطلاق على ضرب من المسامحة و تنزيل الدال منزلة المدلول لشدة الاتصال بينهما • وتعريفه المنطبق على مذهب الميزانيين هو انه ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجملتين بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او عنده او مناف لمفهوم الاخرى او ينفي ذلك كذا في الاطول * فائدة * قيل في نهج زيد عرف ثلثة اسانيد مترتبة في التقديم و التأخير اولها اسناد عرف الى زيد بطريق القصد و امتناع اسناد

الفعل الى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع و ثانيها اسناده الى ضمير زيد و ثالثها اسناده الى زيد بطريق الالتزام بواسطة ان عود الضمير الى زيد يستدعي صرف الاسناد اليه مرة ثانية • اما وجه تقديم الاول على الثاني فلان الاسناد نسبة لا تتحقق قبل تحقق الطرفين و بعد تحققهما لا تتوقف على شيء آخر ولا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل و المبتدأ قبله فكما يتحقق الفعل اسند الى زيد لتحقيق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم • و اما وجه تقديم الثاني على الثالث فظاهر كذا في المطول في آخر باب المسند * فائدة * المسند فعلي وسببي فالمسند الفعلي كما ذكر في المفتاح ما يكون مفهومه محكوماً بثبوته للمسند اليه او بالانتفاء عنه بخلاف السببي فان زيد ضرب حكم فيه بثبوت الضرب لزيد و زيد ما ضرب حكم فيه بنفي الضرب عنه بخلاف زيد ضرب ابوه فانه لم يحكم فيه بثبوت ضرب ابوه لزيد بل بثبوت امر يدلك عليه ذلك المذكور و هو كائن بحيث ضرب ابوه فالمسند السببي سمي مسنداً لانه دال على المسند الحقيقي و المسند السببي ما اسند فيه شيء الى ما هو متعلق المسند اليه و صار ذلك سبباً لاسناد امر حاصل بالقياس اليه الى المسند اليه نحو زيد ابوه منطلق فان ابوه منطلق اسند فيه شيء الى متعلق زيد و صار ذلك سبباً لاسناد كون زيد بحيث ينطلق ابوه اليه و على هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه في زيد منطلق ابوه مسنداً سببياً و لا يكون نحو زيد مررت به و زيد كسرت سرج فرس غلامه فعلياً و لا سببياً هذا هو مختار صاحب الاطول • و ذكر الفاضل في شرح المفتاح ان المسند في زيد منطلق ابوه فعلي بخلافه في زيد ابوه منطلق فان في المثال الاول اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة فالمحكوم به في زيد منطلق ابوه هو المفرد بخلاف زيد ابوه منطلق و هذا خبط ظاهر لان اللازم مما ذكر ان لا يكون منطلق مع ابوه جملة و لم يلزم منه ان يكون المسند هو منطلق وحده • وقال صاحب التلخيص والمراد بالسببي نحو زيد ابوه منطلق وقال في المطول لم يفسر المصنف له لاشكاله و تعسر ضبطه و كان الاولى ان يمثل بالجملة الفعلية ايضاً نحو زيد انطلق ابوه و يمكن ان يفسر بانه جملة علقت على المبتدأ بعائد بشرط ان لا يكون ذلك العائد مسنداً اليه في تلك الجملة فخرج نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد و نحو قل هو الله احد لان تعليقها على المبتدأ ليس بعائد و نحو زيد قائم و زيد هو قائم لان العائد مسند اليه و دخل فيه نحو زيد ابوه قائم و زيد ما قام ابوه و زيد مررت به و زيد ضرب عمرا في داره و زيد كسرت سرج فرس غلامه و زيد ضربته و نحو قوله تعالى ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لانضيغ اجر من احسن عملا لان المبتدأ اعم من ان يكون قبل دخول العوامل او بعدها و العائد اعم من الضمير و غيره فعلى هذا المسند السببي هو مجموع الجملة التي وقعت خبر مبتدأ و ههنا بحث طويل الذيل و تحقيق شريف لصاحب الاطول تركناه حذراً من الاطناب • اعلم ان الاسناد في الحديث ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم وهو يسمى بعلم اصول الحديث أيضا وقد سبق في المقدمة .

المسند على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما في معناه نسب النبي
 ﷺ وذلك الشيء يسمى مسندا اليه . و المراد بمعنى الفعل المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصيغة
 المشبهة و فعل التفضيل والظرف واسم الفعل واسم المنسوب وايضا الخبر مسند والمبتدأ مسند اليه .
 وعند الحديثين المسند حديث هو مرفوع محابي بسند ظاهرة الاتصال فالمرفوع كالجنس يشمل
 المحدود وغيره وقوله محابي كالفصل يخرج به ما رفعه التابعي بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم كذا فانه مرسل وكذا يخرج ما رفعه من دون التابعي فانه معضل او معلق وقوله ظاهرة الاتصال
 يخرج ما يكون ظاهرة الانقطاع كالمرسل الجلي . ويدخل فيه ما يحتمل فيه الاتصال والانقطاع كالمرسل
 الخفي وما توجد فيه حقيقة الاتصال من باب الاولى ويقم من التقييد بالظهور ان الانقطاع الخفي
 كعننة المدلس وعننة المعاصر الذين لم يثبت لقيهما عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسندا لانه لابق
 الائمة الذين خرجوا المسانيد على ذلك . وهذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند ما رواه الحديث
 عن شيخ يظهر منه سماعه منه وكذا شيخه عن شيخه متصلا الى محابي الى رسول الله صلى الله عليه
 وآله وسلم ووجه الموافقة انه خص بالمرفوع واعتبر الظهور كما في تعريف الحاكم . ولقد قال
 الخطيب المسند ما اتصل سنده الى انتهاء فعلى هذا الموقوف اذا جاء بسند متصل يسمى
 عنده مسندا فيشتمل المرفوع والموقوف بل المقطوع ايضا اذ يصدق عليه انه متصل الى القابلي اذ كذا
 يشتمل ما بعد المقطوع لكنه قال ان ذلك اي مجيئ الموقوف مسندا قد ياتي بقلة واكثر ما يعمل
 فيما جاء من النبي صلى الله عليه وسلم دون غيره من الصحابة ومن بعدهم . وقيل المراد باتصال اسنده
 هو الاتصال ظاهرا . فيندرج فيه الانقطاع والارسال الخفيين لما مر من الاطلاق . وقال ابن عبد البر المسند
 المرفوع وهو ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم خاصة متصلا كان او منقطعا وهذا ابعد اذ لم يتعرض
 فيه للاسناد فانه يصدق على المرسل والمعضل والمنقطع اذا كان المتن مرفوعا ولا قائل به . وبالجمل
 ففي المسند ثلاثة اقوال الاول انه المرفوع المتصل وقال به الحاكم وغيره وهو المشهور المعتمد عليه والثاني
 مرادف المتصل وقال به الخطيب والثالث انه مرادف المرفوع وقال به ابن عبد البر هذا كله . خلاصة ما في
 شرح النخبة وشرحه وشرح الغريب للمخاوي ومقدمة شرح المشكوة . ويطلق المسند عندهم ايضا على
 كتاب جمع فيه مسند كل محابي على حدة اي جمع فيه ما رواه من حديثه صحيحا كان او ضعيفا واحدا او واحدا
 وجمع المسند المسانيد وفي ذلك مسند الامام احمد وغيره وهو الاكثر ومنهم من يقتصر على الصالح
 للحجة . ثم ان شاء رتبة على سوابقهم في الاسلام بان يقدم العشرة المبشرة ثم اهل بدر فأحد مثلا وان شاء
 رتبة على حروف المعجم في اسماء الصحابة كان يبتدأ بالهمزة ثم ما بعدها كذا في شرح شرح النخبة

الاستناد • المحتند • مستند المعرفة • المرداد (١٣٧) • سواد اعظم • الهرمدي • المتر • المتأخر

الاستناد عند الأصوليين هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع للقبلي حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستنداً الى وقت الغصب حتى اذا استولى الغاصب المنصوب فهلك فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب كذا في التوفيع في فصل المأمورية المطلق والموقت • [أعلم ان الاحكام تثبت بطرق اربعة الاول الاقتصار وهو ان يثبت الحكم عند حدوث علة الحكم لا قبله ولا بعده كما في تنجيز الطلاق والطلاق بان قال انت طالق والثاني الانقلاب وهو صيرورة ما ليس بعلة علة كما في تعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت فانت طالق فعند حدوث الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة يعني ان قوله انت طالق في صورة التعليق ليس بعلة قبل وجود الشرط وهو دخول الدار وانما يتصف بالعلية عند الدخول والثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الحال بوجود الشرط في الحال ثم يستند الحكم في الماضي بوجود السبب في الماضي وذلك كالحكم في المضمونات فانها تملك عند اداء الضمان مستنداً الى وقت وجود سبب الضمان وهو الغصب وكالحكم في النصاب فانه يجب الزكوة عند تمام الحول بوجود الشرط عنده مستنداً الى وقت وجود سبب الزكوة وهو ملك النصاب والرابع التبيين وهو ان يظهر في الحال ان الحكم كان ثابتاً من قبل في الماضي بوجود علة الحكم والشرط كليهما في الماضي مثل ان يقول في يوم الجمعة ان كان زيد في الدار فانت طالق ثم تبين يوم السبت وجوده فيها يوم الجمعة فوقع الطلاق في يوم الجمعة ويعتبر ابتداء العدة منه لكن ظهر هذا الحكم يوم السبت هكذا في الاشياء وحاشية الحموي •]

المستند عند اهل النظر هو السند كما عرفت •

مستند المعرفة هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ جميع الاسماء كذا في الاصطلاحات الصوفية • [

السوداء كسواء عند الاطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق وهي قسمان طبيعيتين ويسميهما جالينوس خلطاً اسود وهي عكر الدم الطبيعي وغير طبيعيتين وهي كل خلط محترق حتى السوداء المحترقة في نفسها ويسمى بالمرء السوداء والسوداء الاحتراقية والسوداء المحترقة كذا في شرح القانونية والموجز • **سواد اعظم** در اصطلاح صوفيه عبارت از فقر است كه الفقر سواد الوجه في الدارين وهرچه در تمام موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر في النواة كذا في كشف اللغات ودر لفظ فقر ذكر اين نيز خواهد آمد •

[الهرمدي ما لا اول له ولا آخر ولا زلي ما لا اول له والابدي ما لا آخر له كذا في الاصطلاحات الصوفية]

فصل الرابع المهمة * [الستر] بالكمز كل ما يحجبك عما يغنيك كعطاء الكون والوقوف مع

العادات والاعمال كذا فيها • [

[الستائر] صور الاكوان لانها مظاهر الاسماء الالهية تعرف من خلفها كما قال الشيباني • شعر •

تجليت لاكوان خلف ستورها • فتمت بما ضمت عليه الستائر • كذا فيها ايضا • [الستور تخص بالهياكل البدنية الانسانية المرخاة بين عالم الغيب و الشهادة و الحق و الخلق كذا فيها •]

السترة بالضم و سكون المثناة الفوقانية في الاصل الستر غلبت في الشرع على ما ينصبه المصلي بين يديه سواء ستر جسمه بتمامه اولا كذا في البرجندي •

المستور عند المحدثين هو مجهول الحال و قيل انه قسم منه و قد سبق في فصل الام من باب الجيم • و عند الصوفية يطلق على المكتوم و يجئ في فصل الميم من باب الكف •

الاستتار در لغت در پرده شدن است و نزد شعرا آنست كه حرفي بجهت استقامت وزن حرفي بپوشد مثلا عين را الف خواند و اين از عيوب است • و مستتر نزد نحويان قسمي است از ضمير و آنرا مستكن نيز نامند و يجئ في لفظ الضمير في فصل الراء من باب الضاد المعجمة •

السحر بالكسر و سكون الحاء المهملة هو فعل يخفي سببه و يوهم قلب الشيء عن حقيقته كذا قال ابن مسعود • و في كشف الكشاف السحر في اصل اللغة الصرف حكاة الازهري عن الفراء و يونس و قال و سمي السحر سحرا لانه صرف الشيء عن جهته فكان الساحر لما أرى الباطل حقا اي في صورة الحق و خيل الشيء على غير حقيقته فقد سحر الشيء عن وجهه اي صرفه • و ذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان و معونة منه و كل ذلك الامر كينونة السحر فلم يصل اليّ تعريف يعول عليه في كتب الفقه • و المشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع و الاقرب انه الاتيان بخارق عن مزاولة قول او فعل محرم في الشرع اجري الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاء فان كان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه و الا فسق و بدع • نقل في الروضة عن كتاب الارشاد لامام الحرمين ان السحر لا يظهر الا على فاسق كما ان الكرامة لا تظهر الا على متق و ليس له دليل من العقل الا اجماع الامة و على هذا تعلمه حرام مطلقا و هو الصحيح عند اصحابنا لانه توسل الى محظور عنه للغنى انتهى • و في البيضاوي في تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان وذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة و خبيث النفس فان التناسب شرط في التضام والتعاون و بهذا يميز الساحر من النبي والولي و اما ما يتعجب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات و الادوية او يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم و تسميته سحرا على التجوز او لما فيه من الدقة لان السحر في الاصل موضوع لما خفي سببه انتهى • و في الفتاوى الحمادية السحرونوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر و بامور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسحور و يترصد له

وقت مخصوص في المطالع وتقرن به كلمات تتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع ويتوصل في تسميتها الى الاستعانة بالشياطين وتحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله العادة احوال غريبة في الشخص المسحور انتهى • وكونه معدودا من الخوارق مختلف فيه كما عرفت في فصل القاف من باب الغناء المعجبة • وقال الحكماء المسحر مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض • [قال الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير اعلم ان المسحر على اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين والكسدائيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقاتلتهم وردا عليهم في مذاهبهم وعقائدهم والقسم الثاني من المسحر سحر اصحاب الالهام والنفوس القوية قالوا اختلف الناس في الانسان فاما اذا قلنا بان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق مزاج من الامزجة يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالامور الغائبة عنا واما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال ان النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة • ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال على وجوه الاول ان الجذع يتمكن الانسان من المشي عليه لو كان موضوعا على الارض ولا يمكنه لو كان كالجسر موضوعا على هاوية تحته وما ذاك الا ان يخيّل السقوط ومتى قوي اوجب السقوط الثاني انه اجمعت اطباء على نهي المرفوع عن النظر الى الاشياء الخمر والمصروع عن النظر الى الاشياء القوية للمعان او الدوران وما ذاك الا لان النفوس خلقت على الالهام الثالث حكى عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشببت وبلغت واشتأقت الى الديك ولم تجده فتصورت الديك وتخيّلته وتشببت بالديك في الصوت والجوارح نبت على ساقها مثل الشئى النابت على ساق الديك وارتفع على راسها مثل تاج الديك وليس هذا الا بسبب كثرة التوهم والتخيّل وهذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة لاحوال النفسانية الرابع اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي من الطلب النفساني قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان اللهم و النفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة وبحكمة مخصوصة الخامس ان المبادئ القوية لافعال النفسانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة في العضلات سالحة للفعل وتركه و لان يرجع احد الطرفين على الآخر لا يرجع وما ذاك الا تصور كون الفعل لذيذا او قبيحا او مولما بعد ان كانت كذلك بالقوة فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العقلية مبادي بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة واذا كانت هذه التصورات هي مبادي لمبادي هذه الافعال فاني استبعد في كونها مبادي لافعال لنفسها والغاء الوسطة عن درجة الاعتبار والسادس ان التجربة والعيان لشاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في

الابدان فان الغضبان تشد سخونة مزاجه عند هيجان كيفية الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المغضوب عليه و اذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فأي استبعاد من كونها مبادي لحوادث هي خارج البدن الساج ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء ونطقت به الاحاديث والحكايات وذلك ايضا يحقق امكان ما قلنا و اذا عرفت هذا فنقول ان النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات والادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات . و تحققة ان النفس ان كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانه روح الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم . واما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في البدن فاذا اراد الانسان ميرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير و وضعه عند الحسن واشتغل الحسن به فتبعه الخيال عليه و اقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية و التصرفات الروحانية و لذلك اجمعت الامم على انه لا بد لهذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات و المشتهيات و تقليل الغذاء بل الاعتزال عن الخلق و كلما كانت هذه الامور اتم كانت هذه التأثيرات اقوى و السبب فيه ان النفس ان اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قواها في ذلك الفعل و اذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها و توزعت على تلك الافعال و لهذا من حاول الوقوف على مسألة فانه حال تفكر فيها لابد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه بكليته اليها فيكون الفعل احسن و اسهل و اذا كانت كذلك كان الانسان المشغول بهم و الهمة بقضاء الشهوات و تحصيل اللذات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مشغوفة اليها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل ذلك الفعل قويا شديدا و القسم الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية و اعلم ان القول بالجن انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سواها بالارواح الارضية بعضها خيرة و بعضها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن و الشريرة هم الكفار و هي قادرة عالمة و اتصال النفوس بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية . ثم ان اصحاب الصفة و ارباب التجربة لشاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى و التجريد و القسم الرابع من السحر التخيلات و الاخذ بالعيون و هذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة ان نظر الى الشط رأى السفينة واقفة و الشط متحركاً و ذلك يدل على ان السلك يروح متحركاً و المتحرك ساكناً و القطرة النازلة ترى خطا مستقيماً و الشعلة التي تدار بسرعة ترى دائرة و الشخص الصغير يراعى الضباب عظيماً و يرى العظيم من البعيد صغيراً فاعلم ان القوة الباصرة

قد تبصر الشيء على خلاف ما عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة تأتيها ان القوة الباصرة إنما تثقف على المحسوس وقونا، أما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدارها فاما اذا ادركته في زمان صغير جدا ثم ادركت محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض ببعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض الآخر ومثال ذلك ان الرحي اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من الالوان و تأتيها ان النفس اذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء آخر فلا يتبعه الحس البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيء آخر وكذا الناظر في المرأة فانه ربما قصد ان يرى قذاعة في عينه فيبرئها ولا يرى ما اكثر منها وربما قصد ان يرى سطح المرأة هل هو محتو ام لا فلا يرى شيئا مما في المرأة • فإذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبد الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أنظار الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحديث نحوه عمل شيئا آخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله ولم يحرك الناس و الاوهام والانتظار الى غير ما يريد اخراجه لفتن الناظرون بكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال لها • فإذا عرفت هذه الاقسام فاقول المعتزلة انكروا السحر بجميع اقسامها الا التخيل • اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحصار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقر السحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا وقد اجمعوا على وقوع السحر بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى و ما هم بضارين من احد الا باذن الله و اما الاخبار احدها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل اليّ اني اقول الشيء و افعله ولم اقله ولم افعله و ان امرأة يهودية سحرتة و جعلت ذلك السحر راعونة البير فلما استخرج ذلك زال عن النبي عليه الصلوة والسلام ذلك العارض و نزلت المعوذتان بسببه و تأتيها ان امرأة اتت عند عائشة رضي الله عنها فقالت اني سحره فهل لي من توبة فقالت و ما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت و ماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة بغير الدنيا فابيت فقالت لي اذهبي فبولي على ذلك الواد فذهبت لبول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا افعل و جدت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت فقلت ما رأيت شيئا فقالا لي انت على رأس امرك فاتقى الله ولا تفعل في فابيت فقالا لي اذهبي فافعل فذهبت

ففعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحديد خرج من فرجي فصعد الى السماء فجثتهما فاخبرتهما نقلا
ایمانک خرج عنک وقد احسنت السحر فقالت و ما هو قالا ما تريدین شیئا يتصور فی وهک
الا کان فصورت فی نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب انزع فخرج من ساعته سنبله فقلت انطحن
فانطحن و انخبز و انا لا اريد شیئا الا حصل فقالت عایشة رضي الله عنها لیس لك توبة انتهى من
التفسیر الكبير • و شیخ عبد الحق دهلوی در مدارج النبوة فرموده اند که سحر در شرع حرام است
و بعضی گفته اند که تعلم وی به نیت دفع سحر از خود حرام نیست و ساحر که در سحری کفر نباشد
توبه کنانیده شود و اگر کفر باشد قتل کرده شود و در قبول توبه وی اختلاف است مثل زندیق
که منکر دین نبوت و حشر و نشر و قیامت باشد • و در حقیقت سحر اختلاف است بعضی گویند
که مجرد تخیل و ایهام است و اختیار ابوبکر استرآبادی از شافعیه و ابوبکر رازی از حنفیه و طائفة دیگر
همین است • و اما جمهور علماء اتفاق دارند براین که سحر را حقیقت است و ظاهر کتاب و سنت
مشهورة براین دلالت دارد اما اختلاف دارند درین امر که مر او را تاثیر است فقط در تغییر مزاج پس
نوعی از مرض است و یا تاثیر او منتهی می شود باحالت یعنی انقلاب حقیقت شیئی بحقیقت
دیگر چنانچه حیوان جماد گردد و بالعکس و انسان حمار و گوسپند و شیر گردد و بالعکس و جمهور قائل
اند بآن • و بعضی گویند که سحر ثبوت و وقوع ندارد و این سخن مکابرة و باطل است و کتاب و سنت
بخلاف آن ناطق است و سحر از حیل صنایعیه است که حاصل می شود باعمال و اسباب بطریق اکتساب
و اکثر وقوع آن از اهل فسق و فساد است و اگر در حالت جنب باشد زیاده تاثیر کند بلکه اگر جنب
از وطی حرام بلکه با محارم بود زیاده تر موثر می باشد اعاذنا الله من السحر و من الساحر • و بنقل صحیح
ثابت شده است که یهود سحر کردند آنحضرت صلی الله علیه و سلم را و تاثیر آن در ذات جلیل وی
ظاهر شد از عروض نسیان و تخیل و ضعف قوت جماع و امثال آنها و وقوع این حادثه بعد از رجوع از
حدیبیه بود در ذی حجه در آخر سنه سادسه از هجرت و مدت بقای این عارضه بقولی چهل روز و بروایتی
شش ماه و بنقلی یک سال بود تا آنکه شبی نزد عایشه رضي الله عنها بود و دعا کرد و بسیار گریه کرد پستر
گفت یا عایشه آگاهی داری تو بآنکه خدای تعالی فتوی داد مرا در آنچه استفتا کردم یعنی اجابت
کرد آنچه سوال کردم از وی فرود آمدند مرا دو مرد و بنشست یکی ازان دو نزد من و دیگری نزد پایهای
من پس گفت یکی ازان دو مرد یار خود را چه حال است این مرد را و درد وی از چیست گفت
مسحور است گفت کدام سحر کرده است او را گفت لبید بن اعصم یهودی گفت در چه چیز سحر کرده
است گفت در مشاطه یعنی مویها که از شانه کردن می ریزد از سر و ریش و در وعای شکوفه نخل فر
گفت کجا نهاده است گفت در چاه ذروان و در روایتی چاه اردان پس آمد آنحضرت با چند صحابه

برای چاه و فرمود که همین چاه است که نمودند مرا آب و پی پس بر آوردند از آن چاه آن سحر را • و در روایتی آمده که یافتند در وی زه کمان که در وی یازده گره بود پس نازل شد سوره نلق و ناس و هر آیتی که میخواندند گرهی از آن کشاده میشد و آیات این دو سوره نیز یازده اند • و در روایتی آمد که یافتند طلعه نعل را در وی تمثال آنحضرت از موم ساخته و در وی سوزنها خلاصیده و رشته در وی یازده گره کرده پس معوذتین میخواندند و گرهی کشاده میشد و هر سوزنی که میکشیدند تسکین می یافت و راحت پیدا میشد • پسر دانستنی است که تاثیر سحر در ذات مبارک آنحضرت موجب منقصت نیست بلکه ظهور تاثیر سحر در وی علیه الصلوة والسلام از دلائل نبوت است زیرا که کفار آنحضرت را ساحر میخواندند و مقرر است که سحر در ساحر تاثیر نمی کند و نیز ظهور سحر و آلات سحر از جای مخفی که بجز از ساحر دیگری نداند از شواهد نبوت است و هم دفع تاثیر سحر و ابطال اثر آن بغیر از سحر دیگر از براهین نبوت است الغرض تاثیر سحر در آنحضرت برای این حکمتها و مصلحتها است و احادیث درین باب صحیح آمده است که قابل انکار نیستند انتهى من مدارج النبوة •]

المسخرة بفتح میم و خای معجمة آنکه مردم باو سخریه و استهزا کنند • و در اصطلاح صوفیه آنکه در هنگام مردمان کشف و کرامات خود بیان کند و لاف درویشی و معرفت : ند کذا فی کشف الغات •
الصدر بفتح سین و الدال المهملة فی اللغة تحیر البصر • و فی الطب ظلمة تعرض البصر اذا اراد صاحبه القيام و ربما وجد طینافی اذنیه و ثقلا عظیمای رأسه و ربما زال عقله و الشدید منه یشبه الصرع الا انه لا یكون له تشنج کما یكون للصرع کذا فی الاقسرائی و بحر الجواهر •

السر بالكسر و التشدید یطلق علی مرادین احدهما امر خفی ضد العلانیة و الآخر القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال علی المحل کاتلاق لفظ الخاطر الموضوع لما یخطر بالبال علی محله لان القلب محل السر یقال ظهر سر قلبی و وقع فی سری کذا کما یقال و رد لی خاطر و وقع فی خاطری کذا • و السر بالمعنی الثانی مختلف فیه فهو عند طائفة فوق الروح و القلب • و عند طائفة فوق القلب دون الروح و عند المحققین انه هو القلب و ان ما زعموه فوق الروح و القلب هو عین الروح المتجلی فی النهاية بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الاولى و عین القلب المتجلی فی النهاية بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الثانية کذا فی شرح قصیده فارسیة • و فی مجمع السلوک و اما الصوفیة فیقولون النفس جسم لطیف کلطافة الهواء فی اجزاء البدن کالزبد فی اللبن و الدهن فی الجوز واللوز و القلب داخل فی النفس و هو اللطیف و الهیو منها و اما السر فقال الله تعالی فانه یعلم السر و اخفی و السر نور روحانی آله النفس فان النفس تعجز عن العمل و لا تفید فائدة ما لم یکن السر الذی هو همة مع النفس فالنفس بدون اعانة السر لها عاجزة • و قال بعض الصوفیة السر بعد القلب و قبل الروح و قیل بعد الروح و اعلى

منه والطف • وقيل السر محل المشاهدة والروح محل المحبة والقلب محل المعرفة وشيخ شيوخ كويد
 آن را كه سر نام نهاده اند نيست آن سر چيزی مستقل بنفس خویش بلكه چون نفس پاك می گردد
 قلب از مقام خویش عروج می كند و يا روح از مقام خویش عروج می كند اين را سر می گویند
 و اين سر هم از قلب و هم از روح پيدا می شود • و اما الروح فهو نور روحاني آلة النفس ايضا كالسر
 فان الحيوة انما تبقى في البدن بشرط وجود الروح في النفس اجري الله تعالى العادة بذلك
 و اما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفي و الاصب اخفي لموافقة قوله تعالى فانه يعلم السر و اخفي
 و انما سمي اخفي لانه ابلغ من السر و الروح و القلب في الاستتار والاختفاء عن الخواطر والفهم يعني
 يكايك ورود وهم و فهم سالك عارف در مرتبة روح خفي نميرسد الا باعانة الله و هونور الطف من السر
 و الروح و هو اقرب الى عالم الحقيقة فهو كالحاجب للنفس في الحضرة الصمدية اذا ذهل النفس
 و القلب و السر و الروح عن الحضرة يلتفت اليهم الاخفي شرزا بلمحة لطيفة فينتبه الكل لله تعالى
 عقيب ذلك فذلك التنبيه من الله تعالى بوسيلة الروح الاخفي و هذا الذهول عن الحضرة الصمدية لعامة
 الاولياء او لعامة المؤمنين فاما الانبياء و كبار الاولياء فان اسرارهم قلما يلتفت عن الا على الى الاسفل وهم
 الذين قال الله فيهم يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و فيهم ايضا ان لله عبادا لرحبوا من الله
 طرفة عين في الدنيا و الآخرة لارتدوا • اعلم ان ثمة روحا آخر الطف من هذه الارواح كلها وهي لطيفة
 داعية لهذه الاطوار الى الله و هذا الروح لا يكون لكل واحد بل هو للخواص قال الله تعالى يلقي الروح
 من امره على من يشاء من عباده و هذا الروح ملازم عالم القدرة مشاهد عالم الحقيقة لا يلتفت الى
 خلقه قط و اعلم ايضا ان من قال هذه الاطوار من النفس الى آخرها كلها شيعي واحد لا يلتفت الى قوله
 * فائدة * الفرق بين السر و العقل ان العقل نور روحاني و مقامه في جانب السر الا ان السرميال
 الى الاعلى و العقل ميال الى الدنيا و الآخرة و ازينجا است كه بعضی گویند عقل بر دو نوع است
 نوعيست كه می بیند بدان عقل امر دنيا را و نوعيست كه می بیند بدان عقل امر آخرت را و بعضی
 مسكن آن عقل كه بدان تدبير كار آخرت ميكند در دل ميگویند و مسكن آن عقل كه بدان تدبير كارهاي
 دنيا كند در دماغ ميگویند و جایگاه كار هر دو در مینه است • و شيخ شيوخ ميگويد عقل زبان روح است
 و ترجمان بصيرت و بصيرت مر روح را بمثابة دل است و عقل بمثابة زبان است و اين عقل عقلی واحد
 است ليس على ضربين و قد ورد في اخبار داود عليه السلام انه سأل ابنه سليمان عليه السلام اين موضع
 العقل منك قال القلب لانه قالب الروح و الروح قالب الحيوة انتهى ما في مجمع السلوك •
 [السر هو ما يختص بكل شيعي من جانب الحق عند التوجه الالهي اليه المشار اليه بقوله انما
 امرنا لشيعي اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ولهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق ولا يطلب الحق الا الحق

سر العلم • سر الحال • سر الحقيقة
سرائر الربوبية • سرائر الآثار

(٩٥٥)

سر المجليات • سر القدر • سر الربوبية
السرار • السفر

ولا يجب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق والمحبة له والعارف به كما قال النبي عليه الصلوة والسلام عرفت ربي بربي •

سر العلم هو حقيقة سر العالم به لان العلم عين الحق في الحقيقة وغيره بالاعتبار •

سر الحال ما يعرف من مراد الله فيها •

سر الحقيقة ما لا يفشى من حقيقة الحق في كل شيء •

سر المجليات هو شهود كل شيء في كل شيء وذلك بانكشاف التجلي الاول للقلب فيشهد

احدية الجمعية بين الاسماء كلها لاتصاف كل اسم لجميع الاسماء لاتحادها بالذات الاحدية و امتيازها بالتعينات

التي تظهر في الاكوان التي هي صورها فيشهد كل شيء في كل شيء •

سر القدر ما علمه الله من كل عين في الازل مما انطبع فيها من احوالها التي تظهر عليها وجودها

فلا يحكم على شيء الا بما علمه في حال ثبوتها •

سر الربوبية هو توقفها على المربوب لكونها نسبة لبد لها من المنتسبين واحد المنتسبين هو

المربوب وليس الا الاعيان الثابتة في العدم والموقوف على المعدوم معدوم ولهذا قال سهل للربوبية سر

لو ظهر لبطلت الربوبية وذلك لبطلان ما يتوقف به •

سرائر الربوبية هو ظهور الرب بصور الاعيان فهي من حيث مظهريتها للرب القائم بذاته الظاهر

بتعيناته قائمة به موجودة بوجوده فهي عبيد مربوبون من هذه الكيفية والحق رب لها فما حصلت الربوبية

في الحقيقة الا بالحق والاعيان معدومة بحالها في الازل فلسر الربوبية سر به ظهرت ولم تبطل •

سرائر الآثار هي الاسماء الالهية التي هي بواطن الاكوان •

السرار انما هي السالك في الحق عند الوصول التام واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام

لي مع الله وقت الحديث وقوله تعالى واولئك تحت قبائي لا يعرفهم غيري من قوله السر هو ما يختص

لكل شيء الى ههنا كلها من الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابي الغنائم عبد الرزاق الكاشي السمرقندي • [

السفر. بفتح السين والفاء في اللغة الخروج المديد وفي الشريعة قصد المسافة المخصوصة كذا في

الكرماني والمسافة المخصوصة هي مسافة ثلاثة ايام وليا ليها بسير وسط وهذا ادنى مدة السفر ولاحد

لاكثرها ولايخفى ان مجرد القصد لا يكفي في كون الشخص مسافرا ولذا قال في التلويح انه الخروج

عن عمرانك الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فارق وخرج من بيوت بلده وعماراته ابي

عن سورة وحده قاصدا مسافة ثلاثة ايام وليا ليها بسير وسط والمراد بالقصد هو الارادة المعتبرة شرعا بان يكون

على سبيل الجزم والسير الوسط المشي بين البطوء والسرعة وذلك ما سار الا بل الحمل والراجل

والفلك اذا اعتدلت الريح وما يليق بالجبل في الجبل هكذا في جامع الرموز • وفي الاصطلاحات الصوفية

السفر هو توجه القلب الى الحق و السير مترادف له و الاسفار أربعة الأول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الانق المبين و هو نهاية مقام القلب و مبدأ التجليات الاسائية الثاني هو السير في الله بالاتصاف بصفاته و التحقق باسمائه الى الانق الا على و هو نهاية مقام الروح و الحضرة الواحدية الثالث هو الترقى الى عين الجمع و الحضرة الاحدية و هو مقام قاب قوسين فما بقيت الا ثنائية فاذا ارتفعت فهو مقام او ادنى و هو نهاية الولاية الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل و هو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع • نهاية السفر الاول هي رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة و نهاية السفر الثاني هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية و نهاية السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدين الظاهر و الباطن بالحصول في احدية عين الجمع و نهاية السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق في مقام الاستقامة هو احدية الجمع و الفرق بشهود اندراج الحق في الخلق و اضمحلال الخلق في الحق حتى ترى العين الواحدة في صور الكثرة و الصور الكثيرة في عين الوحدة • [

السكر بالضم و سكون الكاف بمعنى مستي و مست شدن و نبيذ خرماء و هرجه مصت كندة باشد كما في المنتخب و قال العلماء السكر بمعنى مستي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر و ما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقاه المميزين الامور الحسنة و القبيحة •

قليل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب و النشاط و فتور الاعضاء من غير مرض و لا علة بمباشرة ما يوجبها من المأكول و المشروب و المسموم • و قيل هو فتور يغلب على العقل من غير ان يزيله • و قيل هو معنى يزيل به العقل • و في كشف الكبير قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله و لهذا بقي السكر ان اهلا للخطاب انتهى • و قال ابو حنيفة رح السكران هو الذي لا يعقل مطلقا قليلا و لا كثيرا و لا الرجل من المرأة و عندهما هو الذي يهذي و يختلط جده بهزله و لا يستقر على شئ في جواب و خطاب و اليه مال اكثر المشايخ كما في الهداية •

و في فتاوى قاضيخان قال ابو حنيفة السكران من لا يعرف الارض من السماء و لا الرجل من المرأة و قال صاحبها اذا اختلط كلامه بالهذيان فهو سكران و عليه الفتوى • و في الملتقط عن ابي يوسف رح هو الذي لا يستطيع ان يقر قل يا ايها الكافرون كذا في البرجندي [اقول هذا الاختلاف انما هو في وجوب الحد بالسكر في غير الخمر يعني ما قال الامام الاعظم في حد السكر انما هو في وجوب الحد عليه بالسكر غير الخمر اما في حد الحرمة فقوله مثل قولها و اما في وجوب الحد بالخمر فلا يشترط السكر بل يجب الحد بشرب القليل من الخمر و لو بقطرة كما قال في شرح الوقاية حد الشرب ثمانون سوطا بشرب الخمر و لو قطرة فمن اخذ بريح الخمر او سكران زائل العقل بنبيذ الى قوله يحد صاحبها •

اعلم ان السكر عند ابو حنيفة رح في وجوب الحد بشرب الاشربة التي هي غير الخمر هو ان لا يعرف شيئا

حتى الارض من السماء وفي حق الحرمة ان يهذو و عندهما يهذو مطلقا اي في وجوب الحرمة و الحد و اليه مال اكثر المشائخ . و عند الشافعي ان يظهر اثره في مشيه و حركاته و اطرافه هذا خلاصة ما في شرح الوقاية [. و السكر عند الصوفية دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لان روحانية الانسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت الى جمال المحبوب بعد شعاع العقل عن النفس و ذهل الحس عن المحسوس و الم بالباطن فرح و نشاط و هزة و انبساط لتباعده عن عالم التفرقة و اصاب السر دهش و وله و هيجان لتحرير نظره في شهود جمال الحق و تسمى هذه الحالة سكرًا لمشاركتها السكر الظاهر في الاوصاف المذكورة الا ان السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود و في السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لان النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس و قلنا فجأة لان مدممة نور الجمال في النظرة الاولى اكثر و في النظرات بعدها تقل على التدريب لحصول الانس بوصول الجنس حتى اذا استقر نازل حال المشاهدة و نزل كل جزء من اجزاء الوجود الى اصله عاد شعاع العقل الى عالم النفس و العقل و ظهر التمييز بين المتفرقات من المعقولات و المحسوسات و تسمى هذه الحالة سكرًا نظيره في هذا العالم محبوب دخل على محبه فجأة فاذله عما فيه من الامر بحيث غاب متحيرا في مشاهدته عن العقل و التمييز فلما كرر النظر الى محاسنه و جماله و استأنس ببلقائه و وصاله عاد التمييز و التبصير و زال الدهش و التحير و السكر حال شريف يعتور عليه سكران سكر قبله و هو تفرقة محضة ليس من الاحوال بشيء و سكر بعده و يسمى الصحو الثاني و سكر الجمع و الصحو بعد السحر و هو حال يصير مقاما و يكون اعز من السكر لاشتماله على الجمع و التفرقة و لكونه لا ينال الا بعد العبور على ممر السكر و الجمع فالصحو الاول حضيض النقصان لانادته اثبات الحدث و السكر معراج السالكين لانادته سكر الحدث و الصحو الثاني اوج الكمال لانادته اثبات القدم و افادة السكر سكر الحدث لانه نتيجة مشاهدة جمال القدم و نور القدم يزيل ظلمة الحدث الا ان حال الشهود لاندوم في البداية بل تلوح و تخفي سريعا كالبحار فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيّار بالكلية بل يزول تارة و يعود اخرى و يتردد السائر بين الصحو الاول المثبت للحدث و السكر الماحي له و تسمى هذه الحالة تلوبنا فاذا استقر حال المشاهدة دام سكر الحدث و اثبات القدم و تسمى هذه الحالة تمكيننا لدوام الوجدان و صاحب السكر لا يدوم وجدانه بل يجد تارة و يفقد اخرى و يكون مأسورا تحت تصرف التلويين و مناط تلوينه الوجود الذي هو مثار الصحو الاول و السالك لا يستغني عن السكر بما لم يخلص من الصحو الاول فاذا خلس الى الصحو الثاني صار غنيا عن السكر . اعلم ان السكر الزائل في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الصفات و لا تستقر من حال الشهود الا هذه و السكر الواقع في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الذات فلا يزول لعدم استقرار حال شهود

الذات. فإنه لا تحصل لجد منها في الدنيا الامكانات يسيرة كقوله عليه السلام لني مع الله وقت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة والرؤية الموجودة في الآخرة لأهلها هي هذه والمقام المحمود لعله عبارة عنها كذا في شرح القصيدة الفارسية •

[المسامير خطاب الحق للعارفين ومحادثته لهم في عالم الاسرار والغيوب كذا في الجرجاني •]
المسامير جمع مسامر بكسر الميم وهي عند الأطباء ثآليل كبار عظيمة الرؤس مستدقة الاصول كذا في بحر الجواهر •

السور بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد في القضايا التحملية كلفظ كل وبعض وعلى كمية الاوضاع في القضايا الشرطية كلفظ كلما ومهما ومتى وليس كلما وليس مهما وليس متى ولفظهما وان كان بحسب اللغة موضوعا لعموم الافراد لكنهم نقلوه الى عموم الاوضاع فجعلوه سور الشرطية الكلية المتصلة صرح به في بديع الميزان والقضية المشتملة على السور تسمى مسورة ومحصورة وهي اما كلية او جزئية وقد سبق في فصل الراء واللام من باب الحاء المهمة في لفظ المحصورة ولفظ التحملية •

السورة بالضم في الشرع بعض قرآن يشتمل على آي ذواتة وخاتمة واقلها ثمان آيات كذا قال الجعبري والسور بالضم وسكون الواو وفتحها الجمع • وقيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اي الطائفة من القرآن المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم وقد ثبتت اسماء السور بالتوقيف من الاحاديث والآثار [وقيل السورة بعض من كلام منزل مبين اوله وآخرة اعلاما من الشارع قرآنا كان او غيره بدليل ما يقال سورة الزبور وسورة الانجيل هكذا في التلويح] قال القتيبي السورة تهمزولا تهمز فمن همزها جعلها من اسارت اي افضلت من السور وهو الباقي من الشراب في الاناء بانها قطعة من القرآن ومن لم يهمزها وجعلها من المعنى المتقدم سهل همزتها • ومنهم من شبهها بسورة النبأ اي القطعة منه اي منزلة بعد منزلة وقيل من سور المدينة لاحاطتها بآياتها واجتماعها كاجتماع البيوت بالسور ومنه السور لاحاطته بالساعد • وقيل لارتفاعها لانها كلام الله والسورة المنزلة الرفيعة • وقيل لتكريب بعضها على بعض من التسور بمعنى التصاعد والتركيب ومنه اذ تسوروا المحراب كذا في الاقناب ومن لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجوف • والسورة عند الصوفية عبارة عن الصور الذاتية الكمالية وهي تجليات الكمال كذا في الانسان الكامل في باب ام الكتاب * فائدة * قسم القرآن الى اربعة اقسام وجعل لكل قسم منه اسم اخرج احمد وغيره من حديثه واثلة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اعطيت مكان التوراة السبع الطوال واعطيت مكان الزبور المثني واعطيت مكان الانجيل المثاني وفضلت بالمفصله قالت جماعة السبع الطوال اولها البقرة وآخرها براءة لكن اخرج الحاكم والنسائي وغيرهما عن ابي عباس

قال البصير الطوال البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف قال الرازي وذكر السابعة فنسيتها . وفي رواية صحيحة عند أبي حاتم وغيره عن مجاهد وسعيد بن جبيرة أنها يونس وفي رواية عبد الحكم أنها الكهف . والمئون ما وليها سميت بذلك لأن كل سورة منها تزيد على مائة آية أو تقاربها والمثاني ما ولي المثني لأنها تثنى أي كانت بعدها فهي لها ثوان والمئون لها أوائل . وقال الغزالي هي السور التي أيها أقل من مائة آية لأنها تثنى أكثر مما تثنى الطوال والمئون . وقد تطلق المثاني على القرآن كله وعلى الفاتحة والمفصل ما ولي المثاني من قصار السور سمي بذلك لكثرة الفصول التي بين السور باليسلة . وقيل لقلة المنسوخ منه ولهذا يسمى بالحكم أيضا وآخر سورة الناس بلا نزاع واختلف في أوله فقيل الحجرات وقيل القتال وقيل الجاثية وقيل الصافات وقيل الصف وقيل تبارك وقيل الفتح وقيل الرحمن وقيل الإنسان وقيل سبح وقيل الضحى . وعبارة الراغب في مفرداته المفصل من القرآن السبع الأخير . أعلم أن للمفصل طولا أو ساطا وقصارا قال ابن معن وطواله إلى عم وأوساطه منها إلى الضحى وقصاره منها إلى آخر القرآن وهذا أقرب ما قيل فيه كذا في الاتقان . وفي جامع الرموز المفصل السبع الأخير وطواله من الحجرات وقيل من ق وقيل من النجم وقيل من الفتح . وفي المنية قال الأكثرون من سورة محمد إلى البروج طوال ومن البروج إلى سورة لم يكن وقيل إلى البلد أوساط . ومنها أي من لم يكن إلى الآخر وقيل من البلد إلى الآخر قصار . وفي النهاية من الحجرات إلى عبس ثم التكويم إلى والضحى ثم الم نشرح إلى الآخر انتهى . قال في الاتقان وفي جمال القراء قال بعض السلف في القرآن ميادين وبساتين ومقاصير وعرائش وديابج ورياض فميا دينه ما افتتح بآتم وبساتينه ما افتتح بآكر ومقاصيره الحامدات وعرائشه المسبحات وديابجه آل حم ورياضه المفصل وقالوا والطواسين والطواسيم أو آل حم والحواميم . وخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الحواميم ديباج القرآن . قال السخاوي وقوارع القرآن الآيات التي يتعوذ بها سميت بها لأنها تفرغ للشيطان وتدفعه وتقمعه كآية الكرسي والمعوذتين ونحوهما . وفي مسند أحمد من حديث معاذ بن أنس مرفوعا آية العز الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا الآية * فائدة * عدد سور القرآن مائة وأربعة عشر باجماع من يعتد به [وقال في الاتقان وتعدد الآتي من معضلات القرآن فإن من آياته طويلا وقصيرا ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي إلى تمام الكلام ومنه ما يكون في اثنا عشر . وقيل سبب اختلاف السلف في عدد الآتي ابن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف على رؤس التي للتوقيف فإذا علم محلها وصل للتمام فيحسبها السامع حينئذ أنها ليست فاصلة . وعن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية وستة عشر آية وجميع حروف القرآن ثلاثمائة ألف حرف وثلاثة وعشرون ألف حرف وستمائة حرف واحد وسبعون حرفا . وقيل اجمعوا على أن عدد آيات القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم

من قال ومائتا آية و اربع آيات وقيل و اربع عشرة وقيل و تسع عشرة وقيل وخمس وعشرون وقيل
ست و ثلثون • وفي الشعب للبيهقي من عايشة رضى الله عنها مرفوعا عدد درج الجنة عدد آي القرآن
فمن دخل الجنة من اهل القرآن فليس فوقه درجة انتهى من الاتفاق • [أما مشهور در ميدان حفاظ و قراء
همان است كه در شعر مشهور است • بسم • آيت قرآن كه جان را دلکش است • شش هزار و ششصد
و شصت و شش است] و اعلم انه قد يكون للمعجزة اسم واحد و هو كثير و قد يكون لها اسمان فاكثر • منها
الفاتحة لها نيف و عشرون اسما فاتحة الكتاب و فاتحة القرآن لانه يفتح بها في المصحف و أم الكتاب
و أم القرآن لتقدمها و تأخوما سواها تبعالها لانها امته اي تقدمته ولذا يقل لراية الحرب ام لتقدمها
و القرآن العظيم لاشتمالها على المعاني التي في القرآن و السبع المثاني لكونها سبع آيات
[بالاتفاق إلا ان بعضهم من عد التسمية آية واحدة دون انعمت عليهم و منهم من عكس و لانها ثلثي في
الصلوة او لانها انزلت مرتين ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة و بالمدينة لما حوت القبله
و الا صح انها مكية لقوله تعالى و لقد اتيناك سبعا من المثاني و هو مكى و لما فيها من الثناء
على الله تعالى او لانها اشتملت على الوعد و الوعيد بقوله مالك يوم الدين او لانها اشتملت على
حال المؤمنين و الكافرين هكذا في البيضاوي و حواشيه] و الوافية لانها وافية بما في القرآن
من المعاني و الكنز لما عرفت و الكافية لانها تكفي عن غيرها في الصلوة و لا يكفي غيرها عنها
و الأساس لانها اصل القرآن و النور و سورة الحمد و سورة الشكر و سورة الحمد الاولى و الرقية و الشفاء
و الشافية لقول النبي عليه الصلوة و السلام فاتحة الكتاب شفاء لكل داء و سورة الصلوة لتوقف الصلوة
عليها • و قيل ان من اسمائها الصلوة ايضا و سورة الدعاء لاشتمالها عليه في قوله اهدنا و سورة السؤال
لذلك و سورة تعليم المسئلة و سورة المناجاة و سورة التفويض لاشتمالها عليه في قوله اياك نستعين •
و منها سورة البقرة تسمى سنام القرآن و سنام كل شئ اعلاه و منها آل عمران تسمى طيبة و في
صحيح مسلم تسميتها و البقرة الزهراوين و المائدة تسمى ايضا العقود و المنقذة لانها تنقذ صاحبها من
ملائكة العذاب و الانفال تسمى ايضا بسورة بدر و براءة تسمى ايضا التوبة لقوله تعالى فيها لقد تاب الله
و الفاضحة و سورة العذاب و المقشقة اي المبرئة من النفاق و المنقرة لانها نقرت عما في قلوب المشركين
و البحوث بفتح الموحدة و المعبرة لانها تعبر عن اسرار المنافقين و المخزومة و المتكلمة و المشرقة و المدمدمة
و النحل تسمى ايضا سورة النعم و الاسراء تسمى ايضا سورة سبحان و سورة بني اسرائيل و الكهف تسمى
ايضا سورة اصحاب الكهف و الحائله لانها تحول بين قارئها و بين النار و طه تسمى ايضا سورة التكليم
و الشعراء تسمى ايضا سورة الجامعة و النمل تسمى ايضا سورة سليمان و السجدة تسمى ايضا سورة
المضاجع و الفاطر تسمى ايضا سورة الملائكة و يس تسمى ايضا قلب القرآن و المعمة لانها نعم صاحبها

تظهر الفهيدو القسرة والمداينة القاضية لانها تدفع من صاحبها كل سوء وتقصي له كل حاجة • وسورة الزمر تسمى ايضا سورة الغرف • وسورة الغافر تسمى ايضا سورة الطويل والمؤمن • وسورة فصلت تسمى ايضا السجدة وسورة المصابيح • وسورة البجائية تسمى ايضا الشريعة • وسورة الدهر وسورة محمد تسميان ايضا القفال • وسورة ق تسمى ايضا سورة الباسقات • وسورة اقتربت تسمى ايضا القمر والمبيضة لانها تبيض وجه صاحبها يوم تسود الوجوه • وسورة الرحمن تسمى ايضا عروس القرآن • وسورة المجادلة تسمى في مصحف ابي الظاهر • وسورة الجحر تسمى ايضا سورة بني النضير • والمتحنة بفتح الحاء وقد تكسر تسمى ايضا سورة الامتحان • وسورة المؤدة وسورة الصف تسمى ايضا سورة الحواريين • وسورة الطلاق تسمى ايضا سورة النحل القصرى • وسورة التحريم تسمى ايضا سورة التحريم وسورة لم تحرم • وسورة تبارك تسمى ايضا سورة الملك والماعة والماعة والواقية • وسورة سال تسمى المعارج • وسورة الواقع وعم تسمى الذبا والتساول والمعصرات • وسورة لم يكن تسمى سورة اهل الكتاب وسورة القيمة وسورة البيئة وسورة البرية وسورة الانفكالك • وسورة ارأيت تسمى سورة الدين • وسورة الماعون والكافرون تسمى المقشقة وسورة العباداة • وسورة النصر تسمى سورة التوديع • وسورة تبنت تسمى سورة المسدد • وسورة الاخلاص تسمى سورة الاساس • وسورة الفلق والناس تسميان المعوذتين بكسر الواو والمقشقتين كذا في الاتقان • وفي الصراح المشققتان سورة الكافرون وسورة الاخلاص •

الاسوارية فرقة من المعتزلة اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه و زادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعده او علم عدمه و الانسان قادر عليه لان قدرة العبد سالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر كذا في شرح المواقف •

السهر بفتح السين و الهاء في اللغة اليقظة وعند الاطباء هو اليقظة المفرطة اى المتجاوزة عن الحد الطبيعي • و السهر السباتي و السبات السهري قد سبق ذكرهما في فصل التاء المثناة الفوقانية •

[السبر بالكسر وبالياء الموحدة وقيل بالفتح و الياء المثناة كما يحكى بعد هذا و يقال له التقسيم هو حصر الاوصاف في الاصل و الغاء بعض التيقن الباقي لليلة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب المجموع و غير الماء و غير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علة الوصف فتيقن الاسكار لليلة كذا في الجرجاني •]

السير بالفتح و سكون الياء عند اهل التصوف و اهل الوحدة يطلق بالاشتراك على معنيين در مجمع السلوك در بيان معني سلوك مى آرد سير دو نوع است سير الى الله وسير فى الله سير الى الله نهايت دارد و اهل تصوف گویند سير الى الله آنست كه سالک چندان سير كند كه خداى را بشناسد و چون خداى را شناخت سير تمام شد و ابتدای سير فى الله حاصل شد پس سير الى الله را غایت و نهايت است و سير فى الله بى انتها • و اهل وحدت گویند سير الى الله آنست كه سالک چندانى سير كند كه

يعرفون بدانند که وجود یکی است بیضی نیست و جزو وجود خدای تعالی و وجودی دیگر نیست و این بجز
حصول فنا و فزائی فنا حامل نشود و سیر فی الله نزد اهل تصوف آنست که سائلک بعد شناختن خدای
چندانی دیگر سیر کند که تمام صفات و اسمی و علم و حکمت خدای بیکه بسیار اند. بلکه بنی نهایت
در یابد و تازنده باشد هم درین کار باشد و نزد اهل وحدت آنست که سائلک بعد حصول سیر الی الله
دیگر چندانی سیر کند که تمام حکمتی جواهر اشیا کماهی بداند و به بیند و بعضی گویند سیر فی الله
امکن ندارد چرا که عمر اندک و علم و حکمت خدای به شمار و بعضی گویند امکن دارد چرا که استعداد
آدمی متفاوت است استعداد بعضی چون قوی باشد ممکن است که همه دریابد انتهی و فی حاشیه
جدی علی حاشیه البیضاوی فی تفسیر سورة الفاتحة اعلم ان المحققین قالوا ان الصغر سفوان سفر الی الله
و هو متناه لانه عبارة عن العبور علی ما سوى الله و اذا كان ما سوى الله متناهی فالعبور علیه متناه و سفر فی الله
و هو غیر متناه لان نعوت جماله و جلاله غیر متناهیة لا یزال العبد یترقی من بعضها الی بعض و هذا اول
مرتبة حق الیقین کذا قال الفاضل و در توضیح المذاهب آرد سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادی وجود
بقدم صدق ببارکی قطع کند و سیر فی الله آنکه متحقق شود که او سبحانه تعالی بنده را بعد از فناي مطلق ذاتی
مظهر از آایش حدثنان ارزانی فرماید تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الهی و تخلق باخلق ربانی ترقی
کند و عند الاصولیین و اهل النظر هو می مسالک اثبات العلة و یسمى بالعبور و التقسیم ایضا و بالتقسیم ایضا
و بالتردید ایضا فالتسمیة بالسیر فقط او بالتقسیم فقط او بالتردید فقط اما تسمیة الكل باسم الجزء و اما الحذف
عن التعبير عن الكل بذكر الجزء كما تقول قرأت الم و تريد سورة محمداً بذلك و یفسر بانه حصر الوصف
الموجودة فی الاصل الصالحة للعلة فی عدد ثم ابطال علیة بعضها لتثبت علیة الباقي و عند التحقيق الحصر
راجع الی التقسیم و السیر الی الابطال [و حاصله ان تفحص اولا اوصاف الاصل ای المقیس علیه و یورد بان
علة الحكم فیله هل هذه الصفة او تلك او غیر ذلك ثم تبطل ثانیاً علة كل صفة من تلك الصفات حتی
یبقى وصف واحد فیمستقر و یتعین للعلة فیستفاد من تفحص اوصاف الاصل و تردیدها للعلة
الحکم و بطلان الكل دون واحد منها ان هذا الوصف علة للحکم دون الاوصاف الباقية كما یقال علة
حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او الیمان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص او الريح المخصوص
او الاسکار لكن الاول ليس بعلة لوجوده فی الدبس بدون الحرمة و كذلك البواقي ماسوی الاسکار فتعین الاسکار
لعلة الحرمة فی الخمر هكذا فی شرح التهذیب لعبد الله الیزدی] فان قيل المفروض ان الاوصاف
كلها صالحة لعلة ذلك الحكم و الابطال نفی لذلك لان معناه بیان عدم صلوح البعض فتناقض و قلنا المراد
بصلوح الكل صلوحه فی بادی الرأي و بعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل و التفکر فلا تنافض و بالجملة فالسیر
و التقسیم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلة فی بادی الرأي ثم ابطال بعضها بعد النظر و التأمل كما تقول فی

قوله في الخبر على البرهان الربوية بحثه عن اوصاف البرهان وجدت ثمة علة للربوية في بادئ الرواي
 لا الطعم او القوت لا الكيل لكن الطعم او القوت لا يصلح لذلك عند التأمل فتحقق للكيل [ان الاشياء التي
 يوجد فيها الطعم و التي يحصل منها القوت من اعظم وجوه المنافع لانها اسباب بقاء الحيوان ووسائل
 حيوة النفوس فالتسبيل في امثالها الاطلاق بابلغ الوجوه والاباحة باوسع طرائق التحصيل لشدة الاحتياج اليها
 وكثرة المعاملات فيها دون التضييق فيها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى
 وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله عليه السلام لعلي ومعاذ حين ارسلهما الى اليمن يسرا
 ولا تعسرا ولقول المجتهدين المشقة تجلب التيسير هكذا في الهداية وحواشيه [وهناك مقامان
 احدهما بيان الحصر و يكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته
 وتدينه ما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير و حينئذ للمعتز
 ان يبين وصفا آخر و على المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر الذي ادعاه و ثانيهما ابطال عليه
 بعض الاوصاف و يكفي في ذلك ايضا الظن و ذلك بوجوه الاول الالغاء وهو بيان ان الحكم بدون هذا
 الوصف موجود في الصورة الفلانية فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه و الثاني كون الوصف طريقا
 اي من جنس ما علم الغاوة مطلقا في الشرع كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المحصور
 عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العلق والثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول
 بحثت فلم اجد له مناسبة و يصدق في ذلك لعدالته و الحنفية لا يتمسكون بهذا المسلك ويقولون التردد
 ان لم يكن حاصرا لا يقبل و ان كان حاصرا بان يثبت عدم عليه غير هذه الاشياء التي ورد فيها بالاجماع
 مثلا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع
 على نفي ما عداها هذا كله خلاصة ما في التلخيص والعصدي وحواشيهما .

التفسير نزد منجمان نام على است و بيانش در لفظ حد در فصل دال مهملة ارباب حاي
 مهملة گذشت .

السير بكسر الهمزة وفتح الثاني جمع سيرة والحيرة هي اسم من السير ثم نقلت الى الطريقة ثم غلبت
 في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين والباغين وغيرهما من المستأمنين والمرتدين واهل
 الذمة كذا في البرجندسي و جامع الرموز و في فتح القدير السير غلب في عرف الشرع على الطريق المأمور
 به في غز والكفارة وفي الكفاية السير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرع يختص بسيرة النبي عليه
 السلام في المغازي و في المنثور السير جميع سيرة وقد يراد بها قطع الطريق وقد يراد بها السنة في المعاملات
 يقال سار ابي بكر رضي الله عنه بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسميت المغازي سيرا لان اول
 امورها السير الى الغزو و ان المراد بها هي قولنا كتاب السير سير الامام و معاملاته مع الغزاة والانصار .

و الكفار • وذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور المغازي و ما يتعلق بها كالمناسلات و على امور الحج انتهى •

السيارة هي الكواكب السبعة الزحل و المشتري و المريخ و الشمس و الزهرة و عطارد و القمر و يسمى بالسيارات ايضا [و بعضهم جمعها في بيت واحد • شعر • هفت كوكب كه هساف عالم را • كاه زایشان نظام و كاه خلل • قمر است و عطارد و زهرة • شمس و مریخ و مشتري و زحل •]

فصل السین المهملة * السادسة بالذال المهملة عند المنجمين و اهل الهيئة هي سدس عشر الخامسة •

التسديس شش گوشه کردن و شش کردن و در اصطلاح منجمين واقع شدن ستاره ببرز سیوم از ستاره دیگر كما فی المنتخب و یجیی فی لفظ النظر •

المسدس على صيغة اسم المفعول من باب التفعیل عند المحاسبين و المهندسين سطح يحيط به ستة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية يسمى بذی ستة اضلاع و عند اهل التفسير هو وفق مشتمل على ستة و ثلاثین مربعا صغيرا و يسمى بمربع ستة في ستة و بالوفق السداسي ايضا و عند الشعراء يطلق على قسم من المسط و یجیی فی فصل الطاء المهملة •

السلاسة بالفتح مرادف هشاش است و مقابل لزوجت چنانچه در فصل جیم از باب لام خواهد آمد و نزد شعرا آنست که در نظم روانی بحدی بود که در ادای آن هیچ گرفتگی نبود از جهت لفظ کذا فی جامع الصنائع و این سلاست نظم است و برین قیاس سلاست نثر كما لا یخفی •

السیاسة بالكسر و المثناة التحتانية مصدر ساس الوالی الرعية ای امرهم و نهاهم كما فی القاموس و غیره فالسیاسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي فی الدنيا و الآخرة فهي من الانبياء على الخاصة و العامة فی ظاهريهم و باطنهم و من السلاطين و الملوك على كل منهم فی ظاهريهم و من العلماء ورثة الانبياء فی باطنهم لا غیر كما فی المفردات و غیرها کذا فی جامع الرموز فی حد الزنا فی کتاب الحدود • و فی البحر الرائق فی آخر کتاب الحدود و رسمت السياسة بانها القانون الموضوع لرعاية الآداب و المصالح و انتظام الاموال [و می کلیات ابی البقاء ما حاصله ان السياسة المطلقة هي اصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي فی العاجل و الآجل على الخاصة و العامة فی ظاهريهم و باطنهم و هي انما تكون من الانبياء و تسمى سياسة مطلقة لأنها فی جميع الخلق و فی جميع الاحوال اولاًها مطلقة ای كاملة من غیر افراط و تفريط و اما من السلاطين و امرائهم فانما تكون على كل منهم فی ظاهريهم و لا تكون الا منجية فی العاجل لأنها عبارة عن اصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم و نظمهم فی امور معاشهم و تسمى سياسة مدنیة و اما من العلماء الذین هم ورثة الانبياء حقا على الخاصة فی باطنهم

والغرابي لا تكون على العامة لأن إصلاحهم مبني على الشوكة الظاهرة و السلطنة القاهرة و أيضا لا تكون على الخاصة في ظواهرهم لأنها أيضا منوطة بالجبر والقهر وتسمى سياسة نفسية • وتقال أيضا على تدبير المعاش بإصلاح احوال جماعة مخصوصة على سنن العدل والاستقامة و تسمى سياسة بدنية [والسياسة نوعان النوع الأول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها و جهلها من جهلها وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتباً متعددة و النوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرّمها انتهى • و السياسة المدنية من اقسام الحكمة العملية وتسمى بالحكمة السياسية و علم السياسة و سياسة الملك و الحكمة المدنية [وهو علم تعلم منه انواع الرياسة والسياسات والاجتماعات المدنية و احوالها و موضوعه المراتب المدنية و احكامها و الاجتماعات الفاضلة و الردية و وجه استبقاء كل واحد منها و علة زواله و وجه انتقاله و ما ينبغي ان يكون عليه الملك في نفسه و حال اعوانه و امر الرعية و عمارة المدن • وهذا العلم وان كان الملوك و اعوانهم اخرج اليه فلا يستغني عنه احد من الناس لأن الانسان مدني بالطبع و يجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكناً و الهجرة عن الردية و ان يعلم كيف ينفع اهل مدينته و ينتفع بهم و انما يتم ذلك بهذا العلم • و كتاب السياسة لارسطاطاليس الى الاسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم و كتاب آراء المدينة الفاضلة لابن نصر الفارابي جامع لقوانينه كذا في ارشاد القاصد •]

فصل الطاء المهملة * السرطان بفتح السين و الراء اسم حيوان • و اسم برج وهو الذي اذ وصلته الشمس بحركتها الخاصة مالت الى الجنوب • و اسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم متفرح متولد من مواد سوداوية محترقة انصبت الى ذلك العضو في ملأت العروق التي حوله سمي به للمشكلة لأن وسطه يشبه جوف السرطان و العروق التي حوله تشبه بارجله و ايضا هو يتشبّه بالعضو كما يتشبّه السرطان بما يمسكه • و في الموجز السرطان منه ما هو متفرح و منه ما هو غير متفرح و الفرق بينه وبين الصلبة ان الورم السوداوي ان كان مداخل في العضو مؤلماً ذا اصول ناشبة في الاعضاء يسمى سرطاناً و ان كان مداخل غير مؤلم يسمى صلبة • و في الاتصرائي الصلبة باردة المجسة كمد اللون عادم الحس و السرطان له اقل من الحرارة في المجسة يبتدي وربما مثل اللوزة او اصغر ثم يتزايد على الايام وشكله مستدير و اذا اخذ تظهر عليه عروق حمراء و صفراء و خضراء يشبهه بارجل السرطان و لونه اكد من السرطان •

السفمطة بالناء و بعد ها سين كهترة عند المنطقيين هي القياس المركب من الوهديات وقيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمى قياساً سوفسطائياً و يجيء في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة • و يطلق لفظ السوفسطائية على فرقة ينكرون الحسيات و البديهيات وغيرها [قالوا ان ضرورات بعضها حسيات و الحس يخلط كثيراً بالاحول بين الواحد اثنين و الصفراوي

يجد العلوم والحدود المرحلوا والشخص الجديد عن الشيء بواضعين والرائسب على السخيفة يرى الساحل متحركا والماشي يرى القمر ذاهبا وهكذا كثير فلا جزم بان ايهم يعرف حقا وايهم باطلا • والبديهيات قد كثرت فيها اختلافات الآراء واعتراضات العقلاء وكلهم يحزم بحقية قوله ويزعم ببطلان اقوال مخالفيه فكيف يقطع بان هذا صادق و ذلك كاذب و النظريات فرع الضروريات لانها لما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور ففسادها فسادها ولهذا ما من نظري الا وقد وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقض الآراء فحينئذ لا وثوق بالعيان ولا رجحان للبيان فوجب التوقف فلذا قال بعضهم ان الاشياء اوهام و بعضهم انها تابعة للاعتقاد و بعضهم انها مشكوكات هكذا في شرح عقائد النسفي و حواشيه [و تنسحب الى ثلث فرق اولها الادارية و هم القائلون بالتوقف في وجود كل شيء و علمه قالوا ظهر من كلام القادحين في الحسيات و القادحين في البديهيات تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم في هذه القضية فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا فيتناقض كما توهمتم بل يفيدنا شكنا فا شاك و شاك ايضا في اني شاك و هلم جرا فلا تنتهي الحال الى قطع شيء املا فيتم مقصودنا بلاتناقض • وثانيها العنادية و هم الذين يعاندون و يدعون انهم جازمون بان لا موجود املا فهم ينكرون ثبوت المعقولات و تميزها في انفسها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد و بدونها فالحقائق عندهم كسراب يحسبه الظمان ماء و ليس لها ثبوت املا ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فناقضتم كلامكم • وثالثها العندية و هم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها و تميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا اي لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها و تقررها بتبعية الاعتقاد وتوسطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كل مجتهد مصيب فعلى هذا السوفسطائية قوم لهم نخلة و مذهب تنسحبون الى هذه الطوائف الثلاث • وقيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلطه فان سونا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب و سونا اسم للعلم و فيلسوف معناه محب العلم ثم عَرَبَ هذان اللفظان و اشتق منهما السفسطة و الفلسفة و السفسطي و الفلسفي منسوبان اليهما هكذا يستفاد من شرح المواقف في آخر المزمع الرابع من الموقف الاول وغيره •

السقوط بالقاف در لغت افتادن بجهت ناتمام از شك كما في المنتخب ونزد منجمان عبارات است از غروب منزلى كما يجيء في لفظ الطلوع في فصل العين من باب الطاء المهمة • و اطبا آنرا بر مرجع اطلاق کنند •

[إسقاط الإضافات و إسقاط الاعتبارات هو اعتبار احدية الذات في كل الذات و هو التوحيد

القصبي كما قال بعضهم • بيت • نكو كوكبي نكو گفته است بالذات • كه القوحيد اسقاط الاشارات • كذا
في الامطحات الصوفية •]

مسقط بالحجر بكسر القاف عند المهندسين يطلق على موقع عمود خارج من اعلى الشكل على
قاعدته • و قد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقيقة هو موقع العمود المذكور لانه قد علم بالتجزئة ان
الانقال مائلة طبعاً الى مركز العالم على سمت خط يكون عموداً على سطح الانق و ذلك يكون ايضا عموداً
على السطح الموازي للانق فان اسقط عن رأس ذلك المرتفع حجر كان موقع سقوطه على ذلك السطح هو
موقع ذلك العمود كذا في شرح خلاصة الحساب •

المسطط مشتق است از تسيط و آن در لغت مرواريد در رشته كشيدن است و در صنائع
چنانست كه شاعر مصرعى چند گريد كه متفق باشند در وزن و قافيه و در آخر مصراع اخير كه متفق است
در وزن قافيه اصلي بيارد كه بناي شعر بران كرده است خواه قافيه اصلي موافق قافيه مطلع باشد يا نباشد
و اين مصاريع چند را سطرى نهد بعده همبران شمار هيات ديگر نرسيده غير قافيه مسطط اول مگر در مصراع
اخير كه قافيه مسطط اول آوردن دران شرط است و اين را نيز سطرى نهد و همبرين نمط شعر تمام كند
و اين كم از چهار روا نيست و بيش از ده لطافت ندارد پس برين تقدير هفت قسم ميشود مربع
و مخمس و مسدس و مسبع و مئمن و متسع و معشر • مثال مربع سطر اول • شعر • اي لب لعل تو بطعم
شكر • وى رخ خوب تو بنور قمر • وى قد رعناي تو سرو دگر • خاطر م آشفته بهر سه نگر • سطر ثاني • شعر •
چون لب تو نيست شكر در جهان • ماء نقابده چو تو در آسمان • سرو نخيزد چو تو در بوستان •
اي بلطافت ز همه خوبتر • درين مثال قافيه اصلي موافق قافيه مطلع است • مثال ديگر كه در وى قافيه
اصلي مخالف قافيه مطلع است • شعر • ز آمدن نو بهار باغ چو بتخانه شد • گشت رخ گل چو
شمع باد چو پروانه شد • پيشه بلبل كنون گفتن افسانه شد • گل ز خوشي پاره كرد بر تن خود پيرهن •
ابر بوقت بهار چونكه كشود است كف • زاله نگر چون گهر لاله سراسر صدف • ناله مرغان شده برفلك
از هر طرف • باغ شده چون صنم باد شده چون شمن • و همبرين قياس مسطط مخمس كه درو پنج مصراع
راسطى نهند و مسدس كه دروشش مصراع را سطرى كنند و على هذا القياس •

المسطط المختصر نزد شعرا چنانست كه بيت را چهار قسم كند و سه قسم را مسجع آرد و در قسم
چهارم كلمه چند را ردیف سازد و در هر بيت در قسم چهارم همان كلمات بيارد مثاله • شعر • هر چند گنه گارم
بسيار گنه دارم • اميد تو نگذارم بخشا زكرم يارب • هر چند تبه كردم پيوسته گنه كردم • جمله ز سغه
كردم بخشا زكرم يارب • ماندم ز همه واپس گيرم كه نيزم خس • چون جز تو ندارم كس بخشا بكرم يارب •
كذا في جامع الصنائع] وقال السيد الشريف في الامطحات التسيط هو تصوير كل بيت اربعة اقسام

ثَلَّثَهَا عَلَى سَجِّحٍ وَاحِدٍ مَعَ مِرَاعَةٍ الْقَائِمَةِ فِي الرَّابِعِ إِلَى أَنَّ تَلْفُظِي الْقَصِيدَةَ كَقَوْلِهِ «شَعْرٌ» وَحَرْبٍ وَزَدَتْ
وُثْرَ سَدَدَاتٍ • وَ عَلِمَ شَدَدَاتٍ عَلَيْهِ الْهَبَلَا • وَ مَالِ حَوِيَّتٍ وَ خَيْلِ حَمِيَّتٍ وَ ضَيْفِ قَرِيَّتٍ يُضَافُ لِلْوَكَلَا إِلَى
آخِرِ الْقَصِيدَةِ [وَبَعْضَى كَسَانِ مَسْطَرَا مَسْجَعٍ كَقَفِيهِ اَنْدَ چنانچه صاحبِ مَجْمَعِ الصَّنَائِعِ كَفَتَهُ كَهَ مَسْجَعٍ
عِبَارَتِ اَزَانِ اِسْتِ كَهَ شَاعِرِي بِيْتِي رَا بِبِجَارِ قَمَمِ مَتَسَاوِي كُنْدَ وَ بَعْدَ رِعَايَتِ سَهَ سَجِّحٍ بِرِ قَائِمَةِ وَاحِدِ چهارمِ
اَصْلِي بِيَارْدِ كَهَ بِنَايِ شَعْرِ بَرَانِ اِسْتِ چنانچه مولانا عَبْدُ الرَّحْمَنِ جَامِي مِي فَرْمَايَدَ • غَزَلِ •

• اَزْ خَارِ خَارِ عَشَقِ تُو دَر سِيْنِه دَارَمْ خَارِهَا • • هَرْدَمْ شَكْفَتِه بِرْتَنَمِ زَانِ خَارِهَا كَلْزَارِهَا •
• اَز بَسِ فَعَانِ وَ شِيُونَمِ چَنَكْسَتِ خَمِ كَشْتِه تَنَمِ • • اَشَكْ اَمْدَه قَا دَا مَنَمِ اَز هَر مَرَّة چُون تَارِهَا •
• رُو جَانِبِ بَسْتَانِ مَكْنِ كُزْ شَوْقِ تُو كَلِ دَر چَمِنِ • • مَدِ چَاكْ كَرْدَه پِيْرَهَنِ شَسْتِه بِخُونِ رَخْسَارِهَا •
• كُزْ سَوِيْ بَاغِ اَرِي كُذَرِ سِرُو وَ مَنُو بِرِ رَا نَكِرِ • • هَر سَوِيْ نِظَارَه سِرِ بِرِ كَرْدَه اَز دِيوَارِهَا •
• تُو دَا دِي دِلِ بَا هَر كَمِي مَنِ مَرْدَمِ اَز غَيْرَتِ بَسِي • • يَكْبَارِ مِيْرَدِ هَر كَمِي بِبِيچارَه جَامِي بَارِهَا •
بَسْتَرْدَانِ سَتَنِي اِسْتِ كَه اَقْصَامِ سَجِّحِ سَهَ مَعْرُوفِ اِسْتِ وَ رَوَا بُودِ كَه زِيَادَه بِر سَهَ بُودِ چنانچه عَبْدُ الْوَاسِعِ
جَبَلِي كَفَتَه وَ هَفْتِ قَمَمِ رَا بِرِيكْ قَائِمَه نَمُودَه وَ هَشْتَمِ بِر قَائِمَةِ اَصْلِي اَوْرْدَه كَه بِنَايِ شَعْرِ بَرَانِ نَمُودَه اِسْتِ
• شَعْرٌ • يَا مَاحِبِي اَنْشِ الْخَبَرِ زَانِ سِرُو قَدْ سِيْمَبِرِ • كُزْ عَشَقِ اَوْ كَشْتَمِ سَمَرْتَشْنَه لَسَبِ وَ خَسْتَه جَكِرِ •
بِر كُنْدَه جَانِ اَفْكُنْدَه سِرِ بَا كَامِ خَشَكِ وَ چَشَمِ تَرِ • كَرْدَه زَغَمِ زِيْرُو زِيْرُو دُنْيَا وَ دِيْنِ وَ جَانِ وَ تَنِ • اَمْدِ بِچَشَمِ هَر
نَفْسِ عَالَمِ زِ عَشَقِش چُون قَفَسِ • بِي اَوْ مَرَا فَرِيَادِ رَسِ شَبِيهَا خِيَالِ اَوْ سَتِ بَسِ • تَا چَنْدِ بَاشَمِ چُون جَرَسِ
بِي اَوْ خَرُوشَانِ اَز هَوْسِ • هَر كُزْ مَبَادَا حَالِ كَسِ دَر عَشَقِ چُون اَحْوَالِ مَنِ • تَا مَنِ بَرُوْنِ مَفْتُونِ شَدَمِ
اَكَه نَقِ تَا چُون شَدَمِ • بَا دِيْدَه بِرِ خُونِ شَدَمِ بَا قَامَتِ چُون نَوْنِ شَدَمِ • بَا مَحْنَتِ ذُو النُّوْنِ شَدَمِ وَ زِ
دَسْتِ خُودِ بِيْرُونِ شَدَمِ • سِرْ كَشْتَه چُون مَجْنُونِ شَدَمِ كُرْدِ جِهَانِ بِي خُوِيَشْتَنِ • دَارَمِ زَبْسِ نِيْرَنَكِ اَوْ
دِلِ چُون دِهَانِ تَنَكِ اَوْ • اَوَا زِ دِلِ چُون سَنَكِ اَوْ وَ زِ نَا زِ وَ خَشَمِ وَ جَنَكِ اَوْ • تَا كِي چُو زِيْرِ چَنَكِ اَوْ
زَارِي كَنَمِ اَز خَنَكِ اَوْ • وَ زِ عَارِضِ كَلَرَنَكِ اَوْ چُون كَلِ دَرِيْدَه پِيْرَهَنِ • دَر وَصَلِ وَ هِجَرِ وَ عِيْشِ وَ غَمِ دَر
جَانِ وَ چَشَمِ تَفِ وَ نَمِ • دَر لَعَلِ وَ جَزَعِش فُوشِ وَ سَمِ دَر رُويِ وَ پَشْتَمِ چِيْنِ وَ خَمِ • هَر كُزْ نَدِيْدِي دَر عِجَمِ
نِي نِيْزِ خَوَاهِي دِيْدَهَمِ • چُون اَوْ بِجَا لَآكِي مَنَمِ چُون مَنِ بَغْمَنَاكِي شَمِنِ • بِي يَادِ اَوْ دَمِ نَشْمَرَمِ جَزْ رَا
مِهْرِشِ نَحْمَرَمِ • بِي اَوْ هَمَه دَر نَنَكْرَمِ بَا عَاشَقِي اَنِ دَلْبَرَمِ • اَز بَسَكَه رَنَجِ وَ غَمِ خُورَمِ چَاكِ اِسْفِ جَامَه دَر بَرَمِ •
خَاكِ اِسْتِ دَاثِمِ بِر سَرَمِ يِيْشِ مَفِي الدِّيْنِ حَمِنِ • اِلَى آخِرِ الْقَصِيدَةِ اَنْتَهَى مَنِ مَجْمَعِ الصَّنَائِعِ]

فصل العین * السميع المثنائي هي سورة الفاتحة وقد مروجہ تصديتها في لفظ السورة وقيل
هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة الى الانفال وقيل هي اسم القرآن • وعند اهل السلوك يشار
بسميع المثنائي الى خد المحبوب كذا في كشف اللغات • و السبع الطوال قد عرفت معناها في لفظ السورة

غني فصل الراد المهمة •

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة •

المسبح صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع • وعند اهل التفسير وفق مشتمل على تسعة واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالوفق السباعي ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسط وقد سبق في فصل الطاء •

السبعية فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشرعية اي الرسل سبع آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام ويحمل عليه ويحتج به له وذو مصة يمس اي يأخذ العلم من الحجة وابواب وهم الدعاة قدام اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين و دافع ما ذور يأخذ العهد على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة ومكسب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ومؤمن يتبعه لي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمته وحزبه • قالوا ذلك الذي ذكرنا كالسموات والارضين والبحار و ايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور • و اصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاريل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلامهم ليوجب ذلك اختلافا في الاسلام • ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الضعفاء مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأسيس باستمالة كل واحد من المدعويين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينته في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينتها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيل في اركان الشريعة ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تهديد مقدمات يسلمها المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السخ من الاعتقادات الدينية وحينئذ يأخذون في الاباحة والحس على استعمال الذات وتاريل الشرائع كفهم الوضوء عبارة عن موالة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق لي الرسول والاحتلام عبارة عن افشاء شئ من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد

ثلثتها على سبع واحد مع مراعاة القافية في الرابع الى ان تنقضي القصيدة كقوله • شعر • وحرر يزدت
و نغر سددت • و علم شددت عليه السبلا • و مال حويت و خيل حميت و هبطت قريت بخاف للمولا الى
آخر القصيدة [• وبعضى كسان مسطرا • مسجع گفته اند چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته كه مسجع
عبارت ازان است كه شاعری بيتی را بچهار قسم متساوي كند و بعد رعایت سه سبع هر قافیه واحد چهارم
اصلي بيارد كه بنافي شعربران است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامي ميفرمايد • غزل •

• از خار خار عشق تو در سينه دارم خارها • • هردم شگفته بر تنم زان خارها گلزارها •
• از بس فغان و شيونم چنگست خم گشته تنم • • اشك آمده تا دامنم از هر مژه چون تارها •
• روجانب بستان فكن كز شوق تو گل در چمن • • مد چاك كرده پيرهن شسته بخون رخسارها •
• گرسوي باغ آري گذر سرو و صنوبر را نگر • • هر سوي نظاره سر بر كرده از ديوارها •
• تودادي دل با هر كمي من مردم از غيرت بسی • • يكبار ميرد هر كمي بيچاره جامي بارها •

پستردانستني است كه اقسام سبع سه معروف است و روا بود كه زياده بر سه بود چنانچه عبد الواسع
جبلي گفته و هفت قسم را بريك قافيه نموده و هشتم بر قافيه اصلي آورده كه بنافي شعربران نموده است
• شعر • يا صاحبي آنش الخبر زان سرو قد سيمبر • كز عشق او گشتم سمرتشنه لب و خسته جگر •
بر كنده جان انگنده سر با كام خشك و چشم تر • كرده زغم زير و زير دنيا و دين و جان و تن • آمد بچشم هر
نفس عالم ز عشقش چون قفس • بي او مرا فرياد رس شبها خيال اوست بس • تا چند باشم چون جرس
بي او خروشان از هوس • هرگز مبادا حال كس در عشق چون احوال من • تا من برون مفتون شدم
آكه نه تا چون شدم • بادیده پر خورن شدم با قامت چون نورن شدم • با محنت ذوالنون شدم و ز
دست خود بيرون شدم • سرگشته چون مجنون شدم گرد جهان بي خوبشتن • دارم زبس نيرنگ او
دل چون دهان تنگ او • آواز دل چون سنگ او و ز ناز و خشم و جنگ او • تا كي چو زير چنگ او
زاري كنم از خنك او • وز عارض گلرنگ او چون گل دريده پيرهن • در وصل و هجر و عيش و غم در
جان و چشم تف و نم • در لعل و جزعش فوش و دم در روي و پشتم چين و خم • هرگز نديدي در عجم
ني نيز خواهي ديدهم • چون او بچالاكي منم چون من بغمناكي شمن • بي ياد او دم نشمرم جز راه
مهرش نميرم • بي او همه در ننگرم با عاشقي آن دلبرم • از بسكه رنج و غم خورم چاك است جامه در برم •

خاك است دائم بر سرم پيش صفي الدين حسن • الى آخر القصيدة انتهى من مجمع الصنائع [

فصل العين • السبع المثنائي هي سورة الفاتحة وقد موجه تسميتها في لفظ السورة وقيل
هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة الى الانفال وقيل هي اسم القرآن • وعند اهل السلوك يشار
بصنع المثالي الى خد المحبوب كذا في كشف اللغات • و السبع الطوال قد عرفت معناه في لفظ السورة

في فصل الرء المهمة •

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة •

المسبح صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تخطيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع • وعند اهل التفسير وفق مشتمل على ثمانية واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالفوق السباعي ايضا • وعند الشعراء يطلق على قسم من المسطوط وقد سبق في فصل الطاء •

السبعية فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشرعية اي الرسل سبع آدم ونوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام ويحمل عليه ويحتج به وله وذو مصة يمس اي يأخذ العلم من الحجة وابواب وهم الدعاة فداع اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين و داع ما ذور يأخذ العهد على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة ومكاتب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ومؤمن يتبعه لي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمته وحزبه • قالوا ذلك الذي ذكرنا كالسموات والارضين والبحار و ايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور • و اصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلامهم ليوجب ذلك اختلافا في الاسلام • ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الضعفاء مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا له ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأسيس باستمالة كل واحد من المدعويين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينته في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيل في اركان الشريعة ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تهديد مقدمات يسلم المدعو وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ من الاعتقادات الدينية وحينئذ يأخذون في الاباحة والخصف على استعمال اللذات وتاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق اي الرسول والاحكام عبارة عن انشاء شئ من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد

منه والفصل تجديد العهد والزكوة تركية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والهاب علي.
والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعاً مائة
الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكليف والنار مشقتها بمزاولة التكليف الي غير ذلك من خرافاتهم .
اعلم انهم كما يلقبون بالسبعية كذلك بالاسماعيلية لانتسابهم الي محمد بن اسمعيل . وقيل لاثباتهم الامامة
لاسمعيل بن جعفر الصادق والقرامطة لان اولهم رجل يقال له حمد بن قرمط وقرمط احدى قرى واسط
وبالخرمية لباحثهم المحرمات والمحارم وبالبابكية اذا تبعت طائفة منهم بابك الجرمي في الخروج بأذرعهم
وبالتحيرة للحرم الحرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين من المسلمين حميرا وبالباطنية لقولهم
بباطن القرآن دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة والتمسك
بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مود الي ترك العمل بظاهره كذا في شرح المواقف .

المسجع بالفتح وسكون الجيم عند اهل البدع من المحسنات اللفظية وهو قد يطلق على
نفس الكلمة الاخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة للكلمة الاخيرة من الفقرة الاخرى . وبهذا الاعتبار قال
السكاكي المسجع في النثر كالقافية في الشعر فعلى هذا المسجع مختص بالنثر وقيل بل يجري في النظم ايضا .
ومن المسجع على هذا القول اي القول بعدم الاختصاص بالنثر ما يسمى بالتصريح ويجيء في فصل العين من
باب الصاد المهمله وبالتشطير ويجيء في فصل الراء من باب الشين المعجمة وقد يطلق على التوافق المذكور
الذي هو المعنى المصدري وبهذا الاعتبار قيل المسجع توافق الفاصلتين من النثر على حرف واحد في
الآخر والتوافق كذا في المطول وقد يطلق على الكلام المسجع اي الكلام الذي فيه المسجع
قال في المطول في بيان التشطير ويجوز ان تسمى الفقرة بتمامها سبعة تسمية لكل باسم جزئه وايضا
يدل عليه تقسيمهم المسجع الى قصير وطويل قال في المطول المسجع اما قصير واما طويل والقصير
احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سمع السامع ولدلالته على قوة المنشئ . واحسن القصير ما كان من
لفظين نحو يا ايها المدثر قم فانذر ربك فكبر وثيابك فطهر ومنه ما يكون من ثلثة الى عشرة وما زاد
عليها فهو من الطويل ومنه ما يقرب من القصير بان يكون تأليفه من احدى عشرة الى اثنتي عشرة
واكثره خمس عشرة لفظه كقوله تعالى ولئن اذقنا الانسان منا رحمة الآية فلاية الاولى احدى عشرة الثانية
ثلث عشرة . وفي الاتقان قالوا احسن المسجع ما كان قصيرا واقله كلمتان والطويل مازاد على العشر وما
بينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى . اعلم ان المسجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام في المطول المسجع ثلثة
الارب مطرف ان اختلفت الفاصلتان في الوزن فهو ما لم لا ترجع اليه وقارا وقد خلقكم اطوارا فالوقتر
والاطوار مختلفان وزنا والا فانكل جميع ما في احدى القريبتين من الالفاظ او اكثره مثل ما يقابله
اي ما يقابل احدى القريبتين من الاخرى في الوزن . والتفخية اي التوافق على الحرف الاخيرة

فترميح نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه و يقرع السماع بزواجر وعظه فجميع ما في القرينة الثانية يوافق ما يقابله من الاولى في الوزن و التقفية و اما لفظة هو فلا يقابلها شيء من القرينة و الا ابي و ان لم يكن ما في احدي القرينتين او اكثرها مثل ما يقابله من الآخر فهو المتوازي و ذلك بان يكون ما في احدي القرينتين او اكثر و ما يقابله من الاخرى مختلفين في الوزن و التقفية جميعا نحو فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة او في الوزن فقط نحو و المرسلات عرفا فالعاصفات عصفا او في التقفية فقط كقولنا حصل الناطق و الصامت و هلك الحاسد و الشامس او لا يكون لكل كلمة من احدي القرينتين مقابل من الاخرى نحو انا اعطيناك الكوثر فصل لربك و انحره و في الاتقان في نوع الفواصل قسم البديعيون السجع ومثله الفواصل الى اقسام الاول المَطرَف و هو ان تختلف الفاصلتان في الوزن و تتفقان في حرف السجع نحو مالكم لا ترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا و الثاني المتوازي و هو ان تتفقا وزنا و تقفية و لم يكن ما في الاولى مقابلا لما في الثانية في الوزن و التقفية نحو سرر مرفوعة و اكواب موضوعة و الثالث المتوازن و هو ان تتفقا وزنا دون التقفية نحو نمارق مصفوفة و زوابي مبثوثة و الرابع المرصع و هو ان تتفقا وزنا و تقفية و يكون ما في الاولى مقابلا لما في الثانية كذلك نحو ان الينا اياهم ثم ان علينا حسابهم و ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم * و الخامس المتماثل و هو ان تتساوى في الوزن دون التقفية و تكون افراد الاولى مقابلة لما في الثانية فهو بالنسبة الى المرصع كالمتوازن بالفسبة الى المتوازي نحو و آتينا هما الكتاب المستبين و هديناهم الصراط المستقيم فالكتاب و الصراط متوازنان و كذا المستبين و المستقيم و اختلفا في الحرف الاخير انتهى * فائدة * قالوا احسن السجع ما تساوت قرائنه نحو في سدر مخضود و طلع مخضود ثم بعد ان لم تتساو قرائنه فالاحسن ما طالت القرينة الثانية نحو و النجم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى او القرينة الثالثة نحو خذوه فخلوه ثم الجحيم صلوه * قال ابن الاثير الاحسن في الثانية المساواة و الا فاطول قليلا و في الثالثة ان تكون اطول و يجوز ان تجيى مساوية لهما و قال الخفاجي لا يجوز ان تكون الثانية اقصر من الاولى * فائدة * مبنى الاسجاع و الفواصل على الوقف و السكون و لهذا ساق مقابلة المرفوع بالمجرور و بالعكس كقوله تعالى انا خلقناهم من طين لازب مع قوله عذاب و اصيب و قوله بماء منهمر مع قوله قد قدر [لان الغرض من السجع ان يزواج بين المقرائن و لا يتم ذلك في كل صورة الا بالوقف و البناء على السكون كقولهم ما ابعد ماتات و ما اقرب ما آت فانه لو اعتبرت الحركة لغات السجع لان التاء من ذات مفتوح و من آت مكسور منون هكذا في المنظور] * فائدة * قال ابن الاثير السجع يحتاج الى اربع شرائط اختيار المفردات الفصيحة و اختيار التاليف الفصيح و كون اللفظ تابعا للمعنى و عكسه و كون كل واحدة من الفقرتين دالة على معنى آخر و الا لكان تطويلا * فائدة * حروف الفواصل اما متماثلة كما مر او متقاربة مثل الرحمن الرحيم مالك يوم الدين قال الامام

فخر الدين وغيره فواصل القرآن وتخرج من هذين القسمين بل تنحصر في التماثلة والمقاربة * فائدة * هل يجوز استعمال السجع في القرآن فيه خلاف والجمهور على المنع لأن أصله من سجع الطير أي صات والقرآن من صفاته تعالى ولا يجوز وصفه بصفته ما لم يرو الأذن بها . قال الرماني في اعجاز القرآن ذهب الأشعرية إلى امتناع أن يقال في القرآن سجع بل فواصل وقرءوا بأن السجع هو الذي يقصد في نفسه ثم يحال المعنى عليه والواصل هي التي تتبع المعاني ولا تكون مقصودة في نفسها قال ولذلك كانت الفواصل بلاغة والسجع عيبا وتبعه على ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني ونقله عن نص أصحابنا كلهم وأبى الحسن الأشعري قال ذهب كثير من غير الأشعرية إلى إثبات السجع في القرآن وزعموا أن ذلك مما يبين به فضل الكلام وأنه من الاجناس التي يقع بها التفاضل في البيان والفصاحة كالجناس والالتفات ونحوهما قال وأقوى ما استدلوا به الاتفاق على أن موسى أفضل من هارون ولما كان السجع قيل في موضع هارون وموسى ولما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو والنون قيل موسى و هارون قالوا وهذا يفارق أمر الشعر لأنه لا يجوز أن يقع في الخطاب إلا مقصودا إليه وإذا وقع غير مقصود إليه كان دون القدر الذي نسميه شعرا وذلك القدر مما يتفق وجودة من المفهوم كما يتفق وجودة من الشاعر وما جاء في القرآن من السجع فهو كثير لا يصح أن يتفق كله غير مقصود إليه وبنا الأمر في ذلك على تجديد معنى السجع فقال أهل اللغة هو موالاة الكلام على حد واحد وقال ابن ادريد سجمت الحمامة معناه رددت صوتها قال القاضي وهذا غير صحيح ولو كان القرآن سجعا لكان داخلا في أساليب كلامهم وحيث لم يقع بذلك الإعجاز ولو جاز أن يقال هو سجع معجز لجاز أن يقولوا شعر معجز وكيف السجع مما كان بالغه الكهان من العرب وفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفي الشعر لأن الكهانة تنافي النبوة بخلاف الشعر وقد قال صلى الله عليه وسلم سجع الكهان فجعله مذموما [وقصة أن امرأة ضربت بطن صاحبها بعمود فسطاط فالتقت جنيها ميتا فاختمت أولياؤها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لا ولياء الضاربة دونه فقالوا إندي من لا صاح ولا استهل ولا شرب ولا أكل ومثل دمه بطل فقال عليه السلام سجع كسجع الكهان قوموا فدوه هكذا في الكفاية شرح الهداية] قال وما توهموا أنه سجع باطل لأن مجيئه على صورته لا يقتضي كونه سجعا لأن السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يردى السجع وليس كذلك ما اتفق ما هو في معنى السجع من القرآن لأن اللفظ وقع فيه تابعا للمعنى . قال وللسجع منهج محفوظ وطريق مضبوط من أجل به وقع الخلل في كلامه ونسب إلى الخروج عن الفصاحة كما أن الشاعر إذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئا وانت ترى فواصل القرآن متفاوتة بعضها متداني المقاطع وبعضها يمتد حتى يتضاعف طوله عليه وترد الفاعلة في ذلك الوزن الأول بعد كلام كثير وهذا في السجع غير مرئي ولا محصور . وأما ما ذكره من تقديم موسى على هارون في موضع وعكسه في موضع فلفائدة أخرى وهو

اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تؤدي معنى واحدا وذلك من التفرع. فلي ذلك امر معيب يظهر به الفصاحة والبلاغة ولهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبيهها بذلك على عجزهم عن الاتيان مبتدأ و متكررا بمثله ولو امكنتهم المعارضة لقصدوا تلك القصة و عبروا عنها بالفاظ لهم تؤدي الى تلك المعاني • ونقل صاحب عروض الافراح عن القاسمي انه ذهب في الانتصار الى جواز تسمية الفواصل سجعا • وقال الخفاجي في سر الفصاحة قول الرماني ان السجع عيب والفواصل بلاغة غلط فانه ان اراد بالسجع ما يتبع المعنى وهو غير مقصود فذلك بلاغة والفواصل مثله وان اراد به ما تقع المعاني تابعة له وهو مقصود بتكلف فذلك عيب والفواصل مثله • قال واظن الذي دعا هم الى تسمية كل ما في القرآن فواصل ولم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رفبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللائق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة وغيرهم وهذا الغرض في التسمية قريب والحقيقة ما قلناه • قال والتحرير ان الاسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفواصل • قال فان قيل اذا كان عندكم ان السجع محمود فهلا ورد القرآن كله مسجوعا قلنا ان القرآن نزل بلغة العرب وعلى عرفهم وكان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعا لما فيه من امارات التكلف فلم يرد كله مسجوعا • وقال ابن النفيس يكفي في حسن السجع ورود القرآن به ولا يقدح فيه خلوه في بعض المواضع لان المقام قد يقتضى الانتقال الى احسن منه وكيف يعاب السجع على الاطلاق وانما نزل القرآن على اساليب الفصيح من كلام العرب فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع في كلامهم وانما لم يجز على اسلوب واحد لانه لا يحسن في الكلام جميعا ان يكون مستمرا على نمط واحد لما فيه من التكلف و ملال الطبع ولان الافتنان في ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد وان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاتقان •

المسجع هو الكلام الذي فيه التسجيع اي السجع ويجوز في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكف • ونيز مسجع عبارت است از آنکه شاعر بيتي را بچهار قسم متساوي کند و بعد رعايت سه سجع بر قافية واحد چهارم بر قافية آرد که بنای شعر بران است کذا في مجمع الصنائع و تفصيل آن در لغت مسط گذشت •

السريع در اصطلاح اهل عروض نام بخريست از بحور مشترکه در عرب و عجم و اصل اين بحر مستعملان مستعملن مفعولات است بضم تا دوبار و درين بحر اسباب بيشترا اند از اوتاد پس سريع تر گفته ميشود و لهذا مسمى بسريع شد و مطوي موقوف و مطوي مکسوف مستعمل ميشود کذا في عروض سيفي • و في بعض الرسائل العربية ولا يجوز استعماله تاما لتحرك آخره ويستعمل ممدسا و مشطورا • [و در مخزن الفوائد آورده که زحاف بحر سريع شش اند طي خبن خبل وقف کسف صلم و اجزاي آن که از مستعملن مشتق اند مفععلن مفاعلن فعلن مفعولن است و آنچه از مفعولات بر آورده اند فاعلات

فَاعْلَمْ أَنَّ عَلَى الْعَمَلِ صَلَاحًا • [

الساعة بالكسر وسكون اللام هي المتاع كما في جامع الرموز في كتاب المصاربة وهكذا في الصراح . ويراد به العرض ويقال له العين أيضا وهو غير الدراهم والدنانير والفلس الرائجة • ويطلق أيضا على مريض . وهي حينئذ بالكسر والفتح كما في المنتخب وفي الموجز البلخي من الورم ان لم يكن مخالطاً للعضو بل متميزا عنه فهو الساع اللينة و الورم السوداوي ان لم يكن مداخل و يكون متشبها بظاهر العضو فهو الساع و ان لم يكن متشبها بظاهرة فهو الورم الغدودي •

السمع بالفتح وسكون الميم في اللغة الاذن وحس الاذن وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقر الصماخ الذي فيه هو محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب وقرعه ادركته القوة السامعة المودعة في ذلك العصب فاذا انخرق ذلك العصب او بطل حسها بطل السمع • أعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والبصرات • وقال الجمهور منا اي من الاشاعة و من المعتزلة و الكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم • وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل و انما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد لها وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين و اعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما كذا في شرح المواقف • قال الصوفية السمع عبارة عن تجلي علم الحق بطريق افادته من المعلوم لانه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل ان يسمعه ومن بعد ذلك فما تم الاتجلي علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فانهم وهولاء وصف نفسي اقتضاه لكماله في نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه وشأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقتها ومن حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم سماعه لنفسه من حيث شئونه وهو ما اقتضته اسماؤه وصفاته من اعتباراتها وطلبها لمؤثراتها فاجابته لنفسه وهو ابراز تلك المقتضيات فظهور تلك الآثار للاسماء والصفات • ومن هذا الاسماع الثاني تعليم الرحمن القرآن لعباده المخصوصين بذاته الذين نبه عليهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اهل القرآن اهل الله وخاصته فيسمع العبد الذاتي مخاطبة الاوصاف والاسماء للذات فيجيبها اجابة الموصوف للصفات وهذا السماع الثاني اعم من السماع الكلامي فان الحق اذا اعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كلام الله بسمع الله ولا يعلم ما هي عليه الاوصاف والاسماء مع الذات في الذات ولا تعدد بخلاف السمع الثاني الذي يعلم الرحمن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة ولا مستفادة فاذا سمع للعبد هذا التجلي السمعي نصيب

له عرش الرحمانية فيتجلى ربه مستويا على عرشه و لو لسماعه اولا بالشأن لما اقتضته السماء والارض من ذات العباد. لما امكنه ان يتأدب بأداب القرآن في حضرة الرحمن ولا يعلم ذلك الادباء وهم الافراد المصفون فسماعهم هذا الشأن ليس له انتهاء لانه لانهاية لكلمات الله تعالى وليست هذه الاسماء والصفات مخصوصة بما نعرفه منها بل لله اسماء واصناف مستاثرات في علمه لمن هو عنده وهي الشئون التي يكون الحق بها مع عبده وهي الاحوال التي يكون بها العبد مع ربه فالاحوال بنسبتها الى العبد مخلوقة والشئون بنسبتها الى الله تعالى قديمة وما تعطيه تلك الشئون من الاسماء والاصناف هي المستاثرات في غيب الله تعالى والى قراءة هذا الكلام الثاني الاشارة في قوله اقرأ باسم ربك الذي خلق الذي خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فان هذه القراءة قراءة اهل الخصوص وهم اهل القرآن اعنى الذاتيين المحمديين اما قراءة الكلام الالهي وسماعه من ذات الله بسمع الله تعالى فانها قراءة الفرقان وهو قراءة اهل الامطفاء وهم النفسيون الموسويون قال الله لموسى عليه السلام واصطنعتك لنفسى فاهل القرآن ذاتيون واهل الفرقان نفسيون وبينهما من الفرق ما بين مقام الحبيب ومقام الكليم كذا في الانسان الكامل •

السماع در لغت بمعني شنودن و در بعضی رسائل واقع شده كه سماع مجلس انس را گویند و بمعني ماجرای كذشته را یاد دهانیدن نیز آمده • و در كشف اللغات میگوید سماع در عرف رقص كردن را گویند •

السماعي فی اللغة ما نسب الى السماع وفي الاصطلاح ما لم تذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على جزئياتها بل يتعلق بالسمع من اهل اللسان و يتوقف عليه و يقابله القياسي يقال هذا مونس سماعي وعامل سماعي وحذف سماعي ونحو ذلك •

[**السمعة** ما يذكر من القول الجميل والوعظ وما يقرء من القرآن وغيره لارادة الناس واسماعهم • والفرق بين الرياء والسمعة ان الرياء يستعمل كثيرا في الاعمال والسمعة في الاقوال كما يقال الرياء عمل الخير لارادة الغير وقد يستعمل الرياء في الاعمال والاقوال ايضا كذا في حواشي الاشياء •]

التسامع على وزن التفاعل لغة النقل عن الغير وشرعا الاشهاد وهو ما حصل من العلم بالتواتر او الشهرة او غيره كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة •

الساعة عند الفقهاء اسم لقطعة من الزمان كذا في البحر الرائق في باب الاعتكاف • وعند المنجمين واهل الهيئة هي ثلث ثمن اليوم والليلة يعني جزء من اربعة وعشرين جزء من مجموع اليوم والليل • وقابل علي برجندي در بعضی تصانیف خود ذكر نموده كه هر يك از شبانروز وسطی و حقیقی را به بیست و چهار قسم متساوی قسمت کنند و این اقسام را ساعات مستوی و معتدله و استوائیه و اعتدالية نامند و اقسام وسطی را ساعات حقیقی و اقسام حقیقی نامند و هر ساعتی را

بشخصيت دقيقة وهر دقيقة را بهصصت ثابته وعلی هذا القياس وتسمية وسطی بمستوي ظاهر است اما تسوية حقيقي بمستوي بر سبيل تقريب است • وهريلك از روز و شب را جدا جدا بر اصطلاح اهل فارس و روم و قتيكه از مقدار يك دوره معدل النهار كمتر باشد بدوازه قسم مقايصوي گفته و آن را ساعات معوجه و قياسيہ و زمانيه گویند زیراكه بطول و قصر شب و روز مختلف شوند لیكن همیشه نصف سدس شب یا روز باشند • ووجه تسميه آنها بساعات قياسيہ این ست كه اينها را بر آلات قياسيہ مثل اسطرلاب و رخامات و نحو ذلك مينويسند و از آنچه از معدل النهار در زمان يك ساعت طلوع كند آنرا اجزاي آن ساعت گویند • و در سراج الاستخراج گوید كه منجمان هند شبانروز را بهصصت قسم مقايصوي قسمت كنند و هريكي را كهزي گویند و همچنان يك كهزي را بهصصت پل و هريل را بهصصت بپل و هر بپل را بهصصت بيلانس پس حصه يكساعت دو نیم كهزي شد و حصه دقيقه دو نیم پل و علی هذا القياس • و در توضيح التقويم مي آرد كه منجمان ساعات زماني را دوري نهاده اند كه بر هفت مي گردد و ابتدا از اجتماع كرده دوازه ساعت زماني بآفتاب منسوب دارند بعد از آن دوازه ساعت زماني ديگر بزهره و بعد از آن دوازه ديگر بعطارد و بعد از آن دوازه ديگر بزحل تا باز نوبت بشمس رسد بترتيب افلاك و همچنين ميگردند تا اجتماع ديگر و هر دوازه ساعت كه بآفتاب منسوب شود آن را ساعات بيست خوانند و آن در اختيارات امور مذموم است الا مثل اعمال عداوت و اين ساعات زماني باشد و گاه باشد كه بساعات مستوي هم بيارند • و ساعات فضل الدور يجيى ذكرها في لفظ السنة في فصل الوار •

فصل الغين * التسبيغ بالباء الموحدة عند اهل العروض زياده حرف ساكن في السبب الخفيف الذي في آخر الجزء كزياده الالف في لن من مفاعيلن فيصير مفاعيلان و مثل فاعلاتن زيد في آخره نون آخر بعد ما ابدلت نونه الفا فصار فاعلاتان • و الجزء الذي فيه التسبيغ يسمى مسبغا بفتح الموحدة المشددة و تسبغ در لغت تمام كردن است پس ازین زيادتي گويا كه آن جزء تمام و منقطع مي شود از زيادتي ديگر كذا في عروض سيفي وغيره و تسبيغ را اسباغ نيز نامند كما في جامع الصنائع •

فصل الفاء * [الاسراف] هو انفاق المال الكثير في الغرض الخسيس و قيل الاسراف صرف شيى فيما ينبغي زياده على ما ينبغي بخلاف التبذير فانه صرف الشيى فيما لا ينبغي كذا في الجرجاني • [الاسكافية فرقة من المعزلة اصحاب ابي جعفر اسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان و المجانين فانه يقدر عليه كذا في شرح المواقف •

• السلف بالفتح في اللغة بمعني در گذشتن و پدران در گذشته و پيش شدن و پيشينگي و بيع سلم كما في المنتخب • و في شرح المنهاج السلف و العلم بمعنى و العلم لغة اهل العجاز و السلف لغة اهل العراق • و في جامع الرموز في كتاب الشهادة السلف في الشرع اسم لكل من يقبل منهجه في

الدين ويتبع اثره كابي حنيفة واصحابه فانهم سلف لنا والصحابة والتابعين فانهم طغفهم وقد يطلق السلف
 لتمام للمجتهدين كلهم انتهى • [وفي كليات ابي البقاء السلف محررة السلم اسم من الاسلاف والقرض الذي
 لا منفعة فيه للمقرض وعلى المقرض ردة كما اخذ وكل عمل صالح قدمته وكل من تقدمك من آبائك
 وقربائك فهو سلف وفرد لك • والسلف من ابوحنيفة الى محمد بن الحسن والخلف من محمد
 بن الحسن الى شمس الائمة الحلواني والمتأخرون من شمس الائمة الحلواني الى حافظ الدين البخاري
 المتقدمون في لساننا ابو حنيفة وتلاميذه بلا واسطة والمتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين
 في المذهب • وقال بعضهم السلف شرعا كل من يقلد ويقتفى اثره في الدين كابي حنيفة واصحابه
 فانهم سلفنا واما الصحابة فانهم سلفهم وابوحنيفة من اجلاء التابعين •]

السلفية فرقة من الامامية وقد سبق في فصل الميم من باب الالف •

فصل القاف * السابق بالفتح وسكون الموحدة هو التقدم كما يجيء في فصل الميم من
 باب القاف وعند الرياضيين عبارة عن فضل وسط القمر على وسط الشمس كذا في شرح التذكرة
 وشرح الجعفي •

السابق عند المحدثين هو احد الراويين المشتركين في الرواية عن شيخ الذي تقدم موته على
 الراوي الآخر ان يكون بين وفاتيهما تباعد شديد فحصل بينهما امر بعيد وذلك الراوي الآخر الذي
 تأخر موته يسمى لاحقا وفائدة ذلك الاعتبار الامن من ظن سقوط شيء في اسناد المتأخر وتفقه الطالب
 في معرفة العالي والنازل كذا في شرح النخبة وشرحه •

[السابقة هي العناية الازلية المشار اليها في التنزيل بقوله وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق
 عند ربهم كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

المسبق هو عند الفقهاء من لم يدرك الركعة الاولى او اكثر مع الامام كذا في البحر
 الرائق وغيره •

[الستوة ماغلب عليه غشه من الدراهم والزيف ما يرد به بيت المال والذبيحة ما يرد به

التجار كذا في الهداية •]

الاسحاقية هو النصرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي رضي الله عنه و يجيء

في فصل الراد من باب الفون •

السرة كالسرق محركتين بكسر الراء مصدر سرق منه شيئا اي جاء مستترا الى حرز فاخذ مال غيره
 وعند الفقهاء هو نوعان لانه اما ان يكون ضررها بذى المال او به و بعامة المسلمين فالاول يسمى
 السرة الصغرى والثاني السرة الكبرى وهما مشتركان في التعريف واكثر الشروط تعرفهما صاحب

مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مملوكا محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ ابي
 اخذ مكلف بطريق الظلم كما هو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف من غيره فلا يقطع الصبي
 والمجنون ولا غيرهما اذا كان معه احدهما و ان كان الآخذ الغير وعند ابي يوسف رح يقطع الغير
 ولا يقطع باخذ المصحف و الكتب و آلات اللهو لاحتمال ان يأخذها للقراءة و النهي من المنكر فمن الظن
 بطلان التعريف منعا وقوله خفية احتراز عن الاخذ مكبرة فانه غصب كما اذا دخل نهارا او بين العشائين.
 في دار بابها مفتوح اوليا وكل من صاحب والسارق عالم بالآخر فلو علم احدهما لا الآخر قطع كما لو دخل
 بعد العتمة واخذ خفية او مكبرة معه سلاح اوليا والصاحب عالم به اوليا ولو كابر نهارا فنقب البيت سرا
 واخذ مغالبة لم يقطع وقوله قدر عشرة دراهم اي بوزن سبعة يوم السرقة و القطع فلو انتقص عن ذلك يوم
 القطع لنقصان العين قطع لانه مضمون على السارق فكانه قائم بخلاف ما انتقص للسعر فانه لا يقطع لانه غير
 مضمون عليه . و عن محمد انه يقطع وذكر الطحاوي ان المعتبر يوم الاخذ و المتبادر ان يكون الاخذ بمره
 فلو اخرج من الحزر اقل من العشرة ثم دخل فيه وكله لم يقطع وقوله مضروبة احتراز عن اخذ تبروزنه
 عشرة و قيمته اقل فانه حينئذ لا يقطع فيقوم باعز نقد رائج بينهم ولا يقطع بالشك ولا بتقويم بعض
 المقومين وقوله مملوكا احتراز عن اخذ غير المملوك وقوله محرزا اي ممنوعا من وصول يد الغير اليه
 وقوله بلا شبهة تنازع فيه مملوكا و محرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره ولا بالاخذ من السيد والغنيمة
 وبيت المال وقوله بمكان اي بسبب موضع معد لحفظ الاموال كالدير و الدكاكين و الحانات و الخيام
 والصناديق . والمذهب ان حرز كل شئ معتبر بحرزمثله حتى لا يقطع باخذ لؤلؤ من امطبل بخلاف
 اخذ الدابة وقوله حافظ اي بسبب شخص يحفظ فلا قطع بالاخذ عن الصبي والمجنون ولا بأخذ شاة او بقرة
 او غيرها من مرعى معها راع ولا باخذ المال من نائم اذا جعله تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه
 ثم نام ففيه خلاف كذا في جامع الرموز . وفي الدرر السرقة لغة اخذ الشئ من الغير خفية اي شئ
 كان و شرعا اخذ مكلف اي عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم مضروبة جيدة محرزا بمكان او حافظ فقد زيدت
 على المعنى اللغوي اوصاف شرعا منها في السارق و هو كونه مكلفا ومنها في المسروق و هو كونه
 ما لا متقوما مقدرا ومنها في المسروق منه و هو كونه حرزا . ثم انها اما صغرى وهي السرقة المشهورة وفيها
 مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه و اما كبرى وهي قطع الطريق وفيها مسارقة عين الامام لانه
 المتصدي لحفظ الطريق باعوانه انتهى [وفي كليات ابي البقاء السرقة اخذ مال معتبر من حرز اجنبي
 لا شبهة فيه خفية و هو قاصد للحفظ في نومه او غيبته والطراخذ مال الغير و هو حاضر يقظان قاصد
 حفظه و هو يأخذ منه بنوع غفلة و خدع و فعل كل واحد منهما و ان كان شبيها بفعل الآخر لكن اختلاف
 الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انه دخل تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق

ام لا نطرننا في السرقه فوجدناه جنایة لكن جنایة الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فيثبت القطع بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التانييف وهذا يسمى بالدلالة عند الاصوليين • بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لا حانظ له من حرز ناقص خفية فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به ولا يقطع عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله [وعند الشامي يقطع يمين السارق بربع دينار حتى سأل الشاعر المعزي لامام محمد رحمه الله • شعر • يد بخمس مئين عسجد فديت • ما بالها قطعت بربع دينار • فقال محمد في الجواب كانت امينة ثمينة فلما خانت هانت كذا في الجرجاني •] وعند الشعراء و يسمى الاخذ ايضا هو ان ينسب الشاعر شعر الغير او مضمونه الى نفسه • قالوا اتفاق القائلين ان كان في الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة او السخاء او نحو ذلك فلا يعد سرقة ولا استعانة ولا اخذا ونحو ذلك لتقرره في العقول والعادات وان كان اتفاقهم في وجه الدلالة على الغرض كالتشبيه والمجاز والكناية وكذكر هيئات تدل على الصفة لاختصاص تلك الهيئات بمن تثبت تلك الصفة له كوصف الجواد بالتهلل عند ورود السائلين فان اشترك الناس في معرفته اي معرفة وجه الدلالة على الغرض لاستقراره فيهما اي في العقول والعادة كتشبيه الشجاع بالاسد والجود بالبحر فهو كالاول اي بالاتفاق في هذا النوع من وجه الدلالة على الغرض كالاتفاق في الغرض العام في انه لا يعد سرقة ولا اخذا والا اي وان لم يشترك الناس في معرفته ولم يصل اليه كل احد لكونه مما لا ينال الا بفكر صائب صادق جاز ان يدعى فيه المبني والزيادة بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل وان احدهما فيه اكمل من الآخر وان الثاني زاد على الاول او نقص عنه • وهذا ضربان خاصي في نفسه غريب لا ينال الا بفكر وعامي تصرف فيه بما اخرجته من الابتذال الى الغرابة كما في التشبيه الغريب الخاصي والمبتذل العامي • و اذا تقرر هذا فالسرقة والاخذ نوعان ظاهر وغير ظاهر اما الظاهر فهو ان يؤخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه و اما وحده فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه فهو مذموم لانه سرقة محضة ويسمى نسخا وانتحالا [كما حكى ان عبد الله بن الزبير رض دخل على معاوية رض فانشد بيتين • شعر • اذا انت لم تنصف اخاك وجدته • على طرف الهجران ان كان يعقل • ويركب حد السيف من ان تضيمه • اذا لم يكن عن شفرة السيف مزحل • اي اذا لم تعط اخاك النصفه ولم توفه حقوقه تجده هاجرا لك ومتبدلا بك ان كان به عقل وله معرفة و ايضا تجده راكبا حد السيوف اي وتحمل شدا تد تؤثر فيه تأثير السيف مخافة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظلمه متى لم يجد عن ركوب حد السيف متبعدا ومتعدلا فقال له معاوية لقد شعرت بعدي يا ابا بكر اي صرت شاعرا ولم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزني الشاعر فانشد قصيدته التي اولها • شعر • لعمرك ما ادري

و اني لا وجل • على اينا تغدو المنية اول • حتى اتمها و فيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير و قال له الم تخبرني انهما لك فقال اللفظ له و المعنى له و بعد فهو اخي من الرضاة و انا احق بشعره فقلته مخبرا عن حاله و حاكيا عن حاله هكذا في المطول [و في معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يرادفها] يعني انه مذموم وسرقه محضة كما يقال في قول السطوية • شعر • دع المكارم لا ترحل لبغيتها • واقعد فانك انت الطاعم الكاسي • انه بدل الكلمات و ابقى المعاني فقل • شعر • ذر المآثر لا تذهب لمطلبها • واجلس فانك انت الأكل الابس • انتهى من المطول • [و ان اخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لانه سمي هذا اخذ اغارة و مسخا و هو ثلثة اقسام لان الثاني اما ان يكون ابلغ من الاول او دونه او مثله فان كان الثاني ابلغ لاختصاصه بفضيلة فمدوح و مقبول و ان كان الثاني دونه فمذموم و ان كان مثله فابعده من الذم و الفضل لاول و انما يكون ابعد من الذم ان لم يكن في الثاني دلالة على السرقه كاتفاق الوزن و القافية و الا فهو مذموم جدا مثال الاول قول بشار • شعر • من راقب الناس لم يظفر بحاجته • و فاز بالطيبات الفاتك اللهم هادي الشجاع القتال و راقب بمعنى خاف • و قول سلم • شعر • من راقب الناس مات هتا • و فاز بالذمة الجسور • اي شديد الجراة فبيت سلم مأخوذ من بيت بشار الا انه اجود سبكا و اخصر لفظا و مثال الثاني قول ابي تمام • شعر • هيهات لا يأتي الزمان بمثله • ان الزمان بمثله لبخيل • فاخذ منه ابوالطيب المصراع الثاني فقال • شعر • اعدى الزمان سخاوة فسخابه • و لقد يكون به الزمان بخيلا • [يعني تعلم الزمان منه السخاوة و سرت سخاوته الى الزمان فاخرجه من العدم الى الوجود و لولا سخاوة الذي استفاد منه لبخل به على الدنيا و استبقاه لنفسه كذا ذكره ابن جني • و قال ابن فورة هذا تاريل فاسد لان سخاوة غير موجود قبل وجوده فلا يوصف بالعدوى الى الزمان و انما المراد سخا الزمان بالمدح علي و كان بخيلا به لا يجوده على احد و مستبقيا لنفسه فلما اعداه سخاوة اسعدني بضمي اليه و هدايتي له فالمصراع الثاني مأخوذ من المصراع الثاني لابي تمام كذا في المطول والمختصر] لكن مصراع ابي تمام اجود سبكا من مصراع ابي الطيب لان قوله و لقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان اي على الماضي و مثال الثالث قول ابي تمام • شعر • لو حار مرتاد المنية لم تجد • الا انفراق على النفوس دليلا • الارتياح الطلب اي المنية الطالبة للنفوس لو تحيرت في الطريق الى اهلاكها و لم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا انفراق فاخذ منه ابوالطيب فقال • شعر • لولا مفارقة الاحباب ما وجدت • لها المنايا الى ارواحنا سبلا • و ان اخذ المعنى وحده سمي ذلك اخذ سليحا و الماما من الم بالمنزل اذا نزل به فكانه نزل من اللفظ الى المعنى و هو ايضا ثلثة اقسام كذلك اي مثل اقسام الاغارة و المصح [لان الثاني اما ابلغ من الاول او دونه او مثله مثال الاول قول ابي تمام • شعر • هو الصنع ان يعجل فخير و ان يترث • فلليرث في بعض المواضع انفع • فمير هو عائد الى حاضر

فى الدهن وهو مبتدء وخبرة الصنع و الشرطية ابتداء الكلام يعنى ان الشئ المعهود هو الاحسان فان
يُعجل فهو خير و ان يبطأ فالبطوء في بعض الاوقات وبعض المحال يكون انفع من العجلة وقول ابى
الطيب • شعر • ومن الخير بَطُوءٌ سيبك عني • اسرع السَّحْب في المسير الجهم • السيب
العطاء والسحب جمع سحب والجهم هو السحاب الذي لاماء فيه يقول و تاخير عطائك عني
خير في حقى لانه يدل على كثرته كالسحب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه وما كان فيه الماء يكون
بطيئا ففي بيت ابى الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل فكان ابلغ • ومثال الثاني قول البحتري
• شعر • و اذا تَأَلَّق في الندى كلامه • المصقول خلت لسانه من عضبه • يعنى اذا لمع في المجلس
كلامه المنقح حسبت لسانه سيفه القاطع وقول ابى الطيب • شعر • كان السنهم في النطق قد جعلت •
على رماحهم في الطعن خرمانا • جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعنى ان السنهم عند النطق في المضاء
و النفاذ تُشابه استنهم عند الطعن فكان السنهم جعلت اسنة رماحهم فبيت البحتري ابلغ لما في
لفظي تألق و المصقول من الاستعارة التخيلية فان التألق و الصقال من لوازم السيف وتشبيه كلامه
بالسيف استعارة بالكناية وبيت ابى الطيب خال عنهما • ومثال الثالث قول ابى زياد • شعر • ولم يك
اكثر الفتيان مالا • ولكن كان ارحبهم ذراعا • يعنى ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا ولكن او سعمهم
بأعاضى سخى وقول اشجع • شعر • وليس بأوسعمهم في الغنى • ولكن معروفه اوسع • فالبيتان متماثلان
هكذا في المطول والمختصر • [واما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان اي معنى البيت الاول والثاني
كقول جرير • شعر • فلا يمنعك من ارب لحاهم • سواء ذو العمامة والخمار • اي لا يمنعك من الحاجة
كون هؤلاء على صورة الرجال لان الرجال منهم و النساء في الضعف سواء وقول ابى الطيب • شعر •
و من في كفه منهم قناة • كمن في كفه منهم خضاب • ويجوز في تشابه المعنيين ان يكون احد البيتين
نسيبا والآخر مدحا وهجا او افتخارا او غير ذلك فان الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه
احتال في اخفائه فيغير لفظه ويصرفه عن نوعه من النسيب او المديح او غير ذلك وعن وزنه و عن قافيته
[كقول البحتري • شعر • سلبوا واشرقت الدماء عليهم • محمرة فكانهم لم يسلبوا • يعنى انهم سلبوا
عن ثيابهم ثم كانت الدماء المشرقة عليهم بمنزلة الثياب لهم وقول ابى الطيب • شعر • يبس النجيع
عليه وهو مجرد • عن غمده فكانما هو مغمد • يعنى ان السيف جرد عن غمده فكان الدم اليابس عليه
بمنزلة الغمد له فنقل ابو الطيب المعنى من القتل الى السيف كذا في المطول والمختصر] و منه
ان يكون معنى الثاني اشمل من معنى الاول كقول جرير • شعر • اذا غضبت عليك بنوتيم • وجدت
الناس كلهم غضابا • وقول ابى نواس • شعر • ليس من الله بمستنكر • ان يجمع العالم في واحد • فالاول
يختص ببعض العالم وهم الخاس وهذا يشملهم وغيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من

العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواء دليل وعلامة على وجوده تعالى • و منه القلب و هو ان يكون معنى الثاني نقيضا لمعنى الاول كقول ابي الشيص • شعر • اجد العلامة في هوالك لذينة • حبا لذكرك فليلمنى اللوم • وقول ابي الطيب • شعر • أحبه و احب فيه ملامه • ان العلامة فيه من اعدائه • الاستفهام للانكار الراجع الى القيد الذي هو الحال و هو قوله واحب فيه ملامه و ما يكون من عد و الحبيب يكون ملعونا مبهوضا لا محبوبا و هو المراد من قوله ان الملامه الخ فهذا المعنى نقيض لمعنى بيت ابي الشيص و الاحسن في هذا النوع ان يبين السبب كما في هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا و منه ان يؤخذ بعض المعنى و يضاف اليه ما يحسنه [كقول الافوه • شعر • و ترى الطير على آثارنا • رأي عين ثقة ان تمار • اي ترى ايها المخاطب الطيور تسير كائنة على آثارنا رؤية مشاهدة لا تخيل لوثوقها على ان ستطعم من لحوم قتلنا و قول ابي تمام • شعر • قد ظللت عقبان اعلامه ضحى • بعقبان طير فى الدماء نواهل • اقامت مع الرايات حتى كانها • من الجيش الا انها لم تقاتل • اي ان تماثل الطيور المعمولة على رؤس الاعلام قد صارت مظلة وقت الضحى بالطيور العقبان الشوارب في دماء القتلى لانه اذا خرج للغزو وتسائر العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحوم القتلى و تشرب دمائهم فتلقي ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته و ثوقا بانها تطعم و تشرب حتى يظن انها من الجيوش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظللت و بقوله فى الدماء نواهل و بقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت و بايراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه و عقبان طير هكذا فى المطول و حواشيه] و اكثر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر و نحوها مقبولة بل منها ما يخرجها حسن التصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابداع وكلما كان اشد خفاء بحيث لا يعرف ان الثاني مأخوذ من الاول الا بعد اعمال روية و مزيد تأمل كان اقرب الى القبول • هذا الذي ذكر كله فى الظاهر و غيره من ادعاء سبق احدهما و اتباع الثاني و كونه مقبولا او مردودا و تسمية كل بالاسامى المذكورة انما يكون اذا علم ان الثاني اخذ من الاول بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبره عن نفسه انه اخذه منه و الا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطري مجئيه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا و قد سبقه اليه فلان بكذا هذا كله خلاصة ما فى المطول • [اما درينجا فرق ميان سرقه و توارد دانستن ضرور است تا يكى بديگرى خلط نشود پس بدانكه توارد آن است كه شعری يا مصراعى يا مضمون شاعرى در كلام شاعرى ديگر وارد گردد و اورا بران وقوف نباشد كه اين از غير است چنانچه درين شعر امير خسرو توارد مصراع نظامي گنجوي شده امير خسرو فرمود • شعر • اي صفت بنده نوازندگي • از تو خدائي و ز ما بندگي • و نظامي فرموده • شعر • دو كار است با تو و فرخندگي • خداوندي از تو ز ما بندگي • و عبد الرحمن جامي را

در نسخه یوسف وزلیخا اکثر توارد ابیات و مضامین کتاب شیرین و خسرو نظامی واقع شده چنانچه مولوی جامی راست • شعر • مرا ای کاشکی مادر نمیزاد • اگر میزاد کس شیرم نمیداد • و نظامی فرموده • شعر • مرا ای کاشکی مادر نزادی • و گرزادی بخوردن سک به ادبی • ایضا مولوی جامی گوید • شعر • زن از پهلوی چپ شد آفریده • کس از چپ راستی هرگز ندیده • نظامی فرماید • شعر • زن از پهلوی چپ گویند برخاست • نیاید هرگز از چپ راستی راست • و ازینجاست که بعضی نوشته اند که خانه شعر و شاعری نظامی گنجوی را مولوی جامی و امیر خسرو دهلوی تاراج کرده و الحق که در تصانیف کتب ایشان داستانی نیست که دروید و مصرعه یا شعری باندک تغییری نیست ظاهراً معلوم میشود که کلام خواجه نظامی در مزاوت این هردو بزرگان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانه خیال ایشان مخزون بوده باشد در وقت تالیف اشعار خودها بلاخواسته و بغیر دانسته فائض شده باشد پس این توارد مذموم نیست • و نیز می تواند شد که فکر هردو استادان باهم توأمیت داشته باشد و در میان هر دو مناسبت روحانی بوده باشد و نیز عجب نیست که هردو بزرگ یعنی مقدم و موخر را با مبدء فیاض علام تعالی نسبتی کامل بوده باشد پس علوم قدیمه خواه صرف مضمون خواه با الفاظ بطریق فیضان بر قلوب ایشان القا شده باشد چنانچه اکثر اولیا را در عالم رو یا مضمون واحد القاشده است پس چه عجب که در حالت بیداری نیز امثال آنها فائض شده باشد پس امثال این بزرگان عالی همت را نسبت بسرقه کردن محض غلط است و نهایت سوء ادبی زیر اچه سرقه آنست که شاعری مضمون شعر دیگر را دیده و دانسته در شعر خود درآرد خواه بزیادت و نقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ هکذا فی مخزن الفوائد و ازین قسم است که از بعضی صحابه خصوصاً از حضرت عمر رضی الله عنه مرویست که پیدش از تنزیل قرآن از سمایی دنیا بران حضرت صلی الله علیه وسلم چند کلمات از ایشان صادر شد که موافق قرآن بود و سببش و الله اعلم تواند بود که بجهت صفای عقیده و تقدس قلب و تقویر روح بعضی از قرآن بر روع و بال ایشان از حضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولاً از لوح محفوظ بسمایی دنیا دفعه انزال یافت پستربر حسب حوائج و مصالح پاره پاره بران حضرت تنزیل شد چنانچه در اتقان فی علوم القرآن مرقوم است عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه وسلم قال ان الله جعل الحق علی لسان عمر و قلبه • و عن انس قال عمر وافقت ربي في ثلث قلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهيم مصلی فنزلت واتخذوا من مقام ابراهيم مصلی و قلت يا رسول الله ان نساءك يدخل عليهن البر و الفاجر فلو امرتهن ان يحتجبن فنزلت آية الحجاب واجتمع علی رسول الله صلی الله علیه وسلم نساء فی الغیبة فقلت لهن عسی ربه ان ینزلن ان یدلهن ازواجاً خیراً منكن فنزلت کذاک • وعن عبد الرحمن بن ابی لیلی

ان يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال ان جبرئيل الذي يذكر صاحبكم عدوا لنا فقال عمر من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكايل فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك • وعن سعيد بن جبير ان سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في عايشة رضي الله عنها قال سبحانك هذا بهتان عظيم فنزلت كذلك انتهى من الاتقان •]

المسروقة نزد بلغاي پارسي آنست که در حشو کلماتي افتد که دو حرف يابيشتر متوالي از ان ساکن افتد و هر دو حرف از شبح کلمه باشد چنانکه اگر يکي را حذف کنند حروف باقي مفيد معني مراد نبود چراکه در استعمال حذف آن نيامده باشد پس بضرورت وزن را بر طريق اشمام خوانده شود و در وزن نيابد چنانکه تاي آراست و ساخت و باخت و چون در حشوبيت افتد اظهار آن تا بر نمطي کنند که حرکت پذيرد و موجب خلل نگردد • و چون در حشو افتد بهتر آنست که بعد آن لفظي آرند که اول آن الف باشد و حرکت بدو دهند تا در تکلم آيد مثاله • ع • راست است اين قامت را ساخت ايزد همچو سرو • بعد از تاي راست و ساخت الف است کذا في جامع الصنائع •

السلق بالفتح و سکون اللام بمعني جوشانيدن و نيم بخته کردن است کما في المنتخب وقال في الاقسرائي السلق ان تغلي الادوية اغلاء خفيفا وتلك الادوية المغلاة تسمى مسلوقة • وفي بحر الجواهر السلاقة بالضم هي الماء المتخذ من الادوية بعد غليها وتطلق ايضا على غلط الاجفان من مادة غليظة ردية اكلة بورقية تحمر بها الاجفان وتنتشر الهدب وتؤدي الى تقرح اشجار الجفن ويتبعه فساد العين وتطلق ايضا على بثر يخرج على اصل اللسان • وقيل هو تقشري اصول الاسنان او في جلد الانسان •

الساق عند المهندسين يطلق على ضلع من اضلاع المثلث وقد سبق •

المساواة هي تستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم والمساواة في الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة والمساواة كذا ذكر العلمي في حاشية الميذي في الخطبة [وهو عبارة عن التلازم بين الشئيين بحيث لا يتخلف احدهما عن الآخر في مرتبة هكذا في شرح السلم لمولوي حسن •]

[**سوق المعلوم** مساق غيره هو عبارة عن سوال المتكلم عما يعلمه سوال من لا يعلمه ليؤهم ان شدة الشبه الواقع بين المتناسبين احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به • وفائدته المبالغة في المعنى نحو قولك اوجهك هذا ام بدر فان كان السؤال عن الشئ الذي يعرفه المتكلم خاليا من التشبيه لم يكن من هذا الباب كقوله تعالى وما تلك بيميدك يا موسى فان القصد الايناس لموسى عليه السلام او اظهار المعجزة التي لم يكن موسى يعلمها • وابن المغترسمى هذا الباب تجاهل العارف وقد مر في فصل الفاء من باب الجيم • ومن الناس من يجعله تجاهل العارف مطلقا سواء كان على طريق التشبيه او على غيره ومن نكته التجاهل المبالغة في المدح او الذم او التعظيم او التحقير او التوبيخ او التقرير او التوله في الحسب مثل • شعر •

بالله يا ظلمات القاع قلن لنا • ليلاي منكن ام ليلاي من البشر • انتهى من كليات ابي البقاء • [

السياق البعيد بكسر السين عند المنطقيين هو الشكل الرابع كما يجيء في فصل اللام من باب الشين المعجمة ووجه التسمية ظاهر والسياق في اللغة بمعنى راندن •

سياقة الأعداد و يسمى بالتعدد ايضا و هو ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد و اكثره يوجد في الصفات كقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر كذا في الاتقان • و در جامع الصنائع گوید بهتر آنست که ترتیب را نگاهدارد و محکم تر آنست که برعکس آرد مثال اول • بیت • يك روز دو بار با سه كس چار سخن • يا پنج وشش است و هفت گوبكنم • مثال دوم • قطعه • تا بود هشت بر سر هفتم • باشش و پنج شد ز چار سه تا • هر دو فرقه ولي بيكباره • باد مامور تو بحكم قضا • [مثال ديگر در تعداد مرتب • قطعه • يگانة كه دوكون و سه روح و چار طباع • چوپنج حس و شش ارکان متابع اند اورا • ز هفت كشور اگر سوي هشت خلد آيد • زنه سپهر بده نوع ميرسند اورا • مثال ديگر در تعداد معكوس • رباعي • ده يار زنه سپهر و از هشت بهشت • هفت اخترم از شش جهت اين نامه نوشت • كز پنج حواس و چار ارکان و سه روح • ايزد بدو عالم چو تو يك بت نسرشت • و در مجمع الصنائع آورده سياق العداد اين صنعت چنان است كه شاعر و يا منشي چند چيز را كه هريك از آنها معني خوش داشته باشد بريك نسق و نظم بيارد چنانچه بيت رندي • بيت • جايي زند او خيمه كانجا نرسد ديو • جايي برد او لشكر كانجا نچرد مار • و هر مصراع آخر اين غزل امير خسرو شامل اين حال است و بس نادر و لا جواب افتاده • غزل •

- مطربا سوي چمن وقت گل آهنگ تو كو • • صوت تو بربط تو نغمه تو چنگ تو كو •
- پيش آن لعل چه لافى بصفاي ياقوت • • آب تو تاب تو رخشاني تو رنگ تو كو •
- اي فلک گر بهري چهره من داري بحث • • مکر تو سحر تو افسون تو نيرنگ تو كو •
- چند گوئی كه منم خسرو اقليم سخن • • ملك تو كشور تو تاج تو اورنگ تو كو •

و اگر با اين صنعت صنعتی دیگر از قسم سجع و لف و نشر و غیره همراه گردد برترین پایه و بلند پایگاه گردد مانند این • قطعه • حال و مال و سال و فال و اصل و نسل و بخت و تخت • بر مرادت باد هر هشت آن حدیقه کامکار • حال نیکو مال وافر سال فرخ فال سعد • اصل ثابت نسل باقی تخت عالی بخت یار • انتهى از مجمع الصنائع [

فصل الكاف • السكة بالكسر و تشدید الكف فی الاصل طریق مستوفیهی عند الفقهاء نوعان عامة و تسمى بطریق العامة ايضا و خاصة و تسمى بطریق الخاصة و الطريق الخاص و الطريق الغير النافذ ايضا • فقال الامام الحلواني حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون و اما اذا كان فيها قوم لا يحصون

فهي سكة عامة • وقال شيخ الاسلام المراد بالسكة الغير النافذة هي ان تكون ارضا مشتركة بين قوم بدوا فيها مساكن و حجرات وتركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم وبالنفاذ هي ما تركه للمرور قوم بنوا دورا في ارض غير مملوكة فهي باقية على ملك العامة هكذا اني جامع الرموز والبرجندي في كتاب الدية في فصل ما يحدث في الطريق • وفي بحر الدرر النافذة هي الطريق الذي تمر فيه العامة ولا يختص بقوم دون قوم كالسكن الواقعة في القرى والامصار يمر الناس غير واحد في حوائجهم وغير النافذة بخلافها • واختلف في تفسيرها ف قيل هي بان تكون دارا مشتركة اوارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها دورا و منازل و حُجرا و رفعوا بينهم طريقا الى الشارع يخرجون منه اليه في حاجاتهم و اليه ذهب شيخ الاسلام • وقيل هي بان تكون موضعا فيه دور شتى وطريق يمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم • وقيل بانها سكة سد جانب منها فيها دور لقوم يقال لها بالفارسية كوچه سربسته سواء كانت الارض مملوكة لهم اولا و مبنى هذا القول على ان يكون ذلك الموضع مما يطلق عليه اسم السكة في العرف و الحق ان السكة هي الموضع الذي فيه دور مختلفة و منازل متعددة لقوم يسكنون فيه وفي خلاها طريق وسجيل لهم وهي على رأس الطريق الاعظم سواء كان ذلك مملوكا لهم اولا و سواء كان يطلق عليه اسم السكة في العرف العام اولا هذا هو الحد الصحيح وهو المراد بالسكة الواقعة في كتب اصحابنا ويرويه ما قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلواني في حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون اما اذا كان فيها قوم لا يحصون فهي سكة عامة وهكذا فسرها الفقيه ابو القاسم وغيره وهو مختار عامة المحققين وهذا ينفعك في اكثر المطالب انتهى كلام بحر الدرر •

السلوك بضم السين عند السالكين عبارة عن تهذيب الاخلاق ليستعد للوصول الي السلوك ان يظهر العبد نفسه عن الاخلاق الذميمة مثل حب الدنيا والجاه ومثل الحقد والحسد والكبر والبخل والعجب والكذب والغيبة والحرم والظلم ونحوها من المعاصي و يتصف بالاخلاق الحميدة مثل العلم والحلم والحياء والرضا والعدالة ونحوها • بدانکه اهل تصوف سه چیز را میخواستند جذب و سلوك و عروج • جذبہ کشش را گویند کہ جذبہ من جذبات اللہ توازی عمل الثقلین و سلوك کوشش را گویند کہ سالک در راه خدای سیر کند تا بمقصد رسد و عروج بخشش را گویند پس اگر کسی را محقق سبحانه جذبہ خویش بوزنی کند او دل بحضرت خدای آرد و همه را بیکبارگی گداود و بمرتبه عشق رسد پس اگر در همین مرتبه ماند او را مجذوب گویند و اگر باز آید و از خود با خبر شود و سلوك کند براه خدای گیرد آن را مجذوب سالك گویند و اگر اول سلوك کند و آنرا تمام کند و آنکه ویرا جذبہ حق رسد ویرا سالك مجذوب گویند و اگر سلوك تمام کند و جذبہ حق بومی نرسد ویرا سالك گویند جمله چهار قسم می شوند مجذوب و مجذوب سالك و سالك مجذوب و سالك مجذوب و سالك مجذوب و سالك مجذوب

شیخی و پیشوائی را شاید و مجذوب سالک و سالک مجذوب شیخی را لائق اند اما مجذوب سالک بهتر است • و شیخ نظام الدین فرموده که سالک روی بکمال دارد یعنی آنکه در سلوک است روی امید بکمال دارد و بعد از آن فرموده که سالک است و واقف و راجع سالک آنست که راه رود و واقف آنکه او را وقفه افتد چنانکه از ذوق طاعت بماند و اگر زود در توبه و انابت در آید باز سالک توان شد و اگر عیاذ بالله بدان بماند راجع شود • و لغزش این راه هفت قسم است اعراض و حجاب و تفاضل و سلب مزید و سلب قدیم و تسلی و عداوت مثلا اگر عاشقی حرکتی نا پسندیده کند معشوق ازو اعراض کند پس اگر توبه نکند و اصرار نماید آن حجاب شود و اگر در آن هم آهستگی کند آن حجاب تفاضل شود یعنی دوست از روی جدا شود پس اگر درین مرتبه توبه نکند سلب مزید شود یعنی مزیدیکه او را بود در طاعت و ذوق آن ازو بستانند پس اگر از آن هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند سلب قدیم شود یعنی طاعتی که پیش از مزید داشته بود آن را هم بستانند پس اگر ازین هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند تسلی شود یعنی دل بر فرقت دوست بیارامد پس اگر درین هم عذر نخواهد عداوت شود نعوذ بالله منها کذا فی مجمع السلوک • و در لطائف اللغات میگوید سالک در لغت راه رو در اصطلاح صوفیه عبارت است از سائر الی الله متوسط ما بین مرید و منتهی • و در کشف اللغات میگوید سالک بر دو طریق اند سالک هالک که در ابتدای حال مقید بمچار شود و از تحقیقت باز ماند و سالک واصل که در آغاز سلوک محکوم بحقیقی شده باشد چنانچه بروی اثرگیری نماند و از قید باطلاق رود و فانی در توحید مطلق شود و بی نام و نشان گردد •

علم السلوک هو معرفة النفس مآلها و ما عليها من الوجدانيات و قد سبق فی المقدمة •
السمک بفتح السين و سکون المیم هو الثخن الصاعد ای المقید باعتبار صعوده و بهذا الاعتبار يقال سمک المنارة و قد سبق فی لفظ الثخن فی فصل النور من باب الثاء المثلثة •

فصل اللام * السؤال بالضم و فتح الهمزة بمعنی خواستن و مسئله كذلك كما فی الصراح و فی کنز اللغات سؤال در خواستن و پرسیدن و مسئله در خواستن • و فی مجموعه اللغات مسئله پرسیدن • و فی شرح الطوالح السؤال الدعاء و هو الطلب مع الخضوع و قد سبق فی فصل الواو من باب الدال المهملة • و السؤال عند اهل النظر هو الاعتراض و السائل هو المعترض كما یفهم من العضدي و غیره • و فی الرشیدیة السائل من نصب نفسه لنفي الحكم الذي ادعاه المدعي بلانصب دلیل علیه فعلى هذا یصدق علی المناقض فقط و قد یطلق علی ما هو اعم و هو کل من تکلم علی ما تکلم به المدعي اعم من ان یکون مانعا او مناقضا او معارضا •

سؤال التركيب عند الاصولیین هو بیان آن فی حکم الاصل قیاسا مرکبا و قد تقرر ان من شرط حکم

الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب •

[سؤال الحضرتين هو السؤال الصادر عن حضرة الوجوب بلسان الاسماء الالهية الطالبة فهي نفس الرحمن ظهورها بصور الاعيان و عن حضور الامكان بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء و امداد النفس على الاتصال اجابة سؤالهما ابدا كذا في الجرجاني •]

سؤال التعدية عندهم هو بيان وصف في الاصل عددي الى فرع مختلف فيه و قال الامدي هو ان يعين المعارض في الاصل معنى و يعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما عللت به تعدى الى فرع مختلف فيه و ليس احدهما اولى من الآخر و ذكروا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعارض هذا معارض بالصغير العاقل و ما ذكرته وان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة هكذا في العضدي و حاشيته للتفتازاني •

سؤال وجواب اسم مراجعت است چنانكه در فصل عين از باب راي مهمله كذشت •

المسئلة عند اهل اللغة بمعنى السؤال و الجمع المسائل • و عند اهل النظر هي الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السؤال كذا في الرشيدية • و تطلق ايضا على القضية المطلوب بيانها في العلم و قد سبق في المقدمة مع بيان مسائل شتى • و قد تطلق على المحمول على ما وقع في بعض حواشي شرح المطالع •

[المسئلة الغامضة هي بقاء الاعيان الثابتة على عدمها مع تجلى الحق باسم النوراي الوجود الظاهر في صورها و ظهورها باحكامها و بروزه في صور الخلق الجديد على الآنات باضافة و جوده اليها و تعيينه بها مع بقائها على العدم الاصلي اذ لولا يدوم ترجم وجودها بالاضافة و التعيين بها لما ظهرت قط و هذا امر كشفي ذوقي ينبو عنه الفهم و ياباه العقل كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

المسائل هي القضايا التي يبرهن عليها في العلم و يكون الغرض من ذلك العلم معرفتها وهي احد اجزاء العلوم لان اجزاء كل علم ثلاثة الاول الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية و الثاني المبادي وهي حدود الموضوعات و اجزاءها واعراضها و مقدمات بديهية او نظرية و الثالث المسائل هكذا في التهذيب و القطبي وغيرهما •]

السبل بفتح السين و الباء الموحدة رك سرخ كه در چشم پديد آيد كما في الصراح و قال الشيخ هو غشاة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملحمة و القرنية من انتساج شيق فيما بينهما كالدخان • قال العلامة الاطباء لم يحققوا الكلام في السبل حتى الشيخ مع جلالة قدره و الحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق في غشاء رقيق متولد على العين • وفيه نظر و الحق ما قاله

الشيخ كما حققه نفيس الملة و الدين في شرح الاسباب و العلامات كذا في بحر الجواهر •

السبيل هو الطريق والسبل بضمتيں الجمع • وسبيل الله الجهاد والحج وطلب العلم • وابن السبيل بسرراه يعني راه رنده و آينده و هذه اضافة لازمة كابن الماء كذا في بعض كتب اللغة • وفي جامع الرموز في مصرف الزكوة سبيل الله و ان عم كل طاعة الا انه خَصَّ بالغزو اذا اطلق كما في المضمرات و لذا قال ابو يوسف رح المراد بالدين في سبيل الله في مصرف الزكوة منقطع الغزاة • وعن محمد رح ان المراد منقطع الحاج • وقيل حَمَلَة القرآن • وقيل طَلَبَة العلم •

الاسجال بالجيم في علم الجدل هو الاتيان بالفاظ يسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به نحو ربنا و آتنا ما وعدتنا على رسلك ربنا و ادخلهم جنات عدن التي وعدتهم فان في ذلك اسجالا بالاتيان و الادخال حيث وصفا بالوعد من الله الذي لا يخلف و عده كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن •

السجل بكسرتين و تشديد اللام و الضمتان مع التشديد و الفتح مع السكون و الكسر معه لغات فيه كما في الكشف و هذا لغة اصلية و قيل معرب في الاصل الصلک و هو اي الصلک كتاب الاقرار و نحوه ثم سمي به كتاب الحكم للتشبيه • و ذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على آخر فالملتوب المحضرو اذا اجاب الآخرو اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم فالسجل كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب القضاء •

السفلية بالكسر و هي الزهرة و عطار و قد يسمى الزهرة و عطار و القمر بالسفلية و تجيى في لفظ الكوكب •

العلم الاسفل هو الحكمة الطبيعية و قد سبق في المقدمة •

السل بالكسر و تشديد اللام في اللغة الهزال • وفي الطب قرحة في الرئة و انما سمي هذا المرض به لان من لوازمه هزال البدن و لما كان حمى الدق لازمة لهذه القرحة ذكر القرشي ان السل هو قرحة الرئة مع الدق و عده من الامراض المركبة كذا قال النفيس • و قال القرشي في شرح الفصول يقال السل لحمى الدق الشيوخية و لقرحة الرئة • و سل العين هو ضمور الحدقة كذا في بحر الجواهر • وفي الاقسرائي و ما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر او الرئة غير ما عليه اكثر الاطباء •

التسلسل في اللغة بمعني ييوسته شذن و روان شذن آب در گلو است كما في المنتخب • وعند المحدثين عبارة عن توارد رجال اسناد الحديث واحدا فواحدا على حالة و صفة واحدة عند رواية ذلك الحديث سواء كانت تلك الصفة للرواة قولا او فعلا او قولا وفعلا معا او كانت للاسناد في صيغ الاداء او متعلقة بزمان الرواية او مكانها • و صيغ الاداء سمعت و حدثني و اخبرني و قرأت عليه و قرئ عليه و انا اسمع و نحوها و هذا ما عليه الاكثرون • و قال الحاكم و من

انواعه ان الفاظ الاداء من جميع الرواة دالة على الاتصال و ان اختلفت فقال بعضهم سمعت و بعضهم اخبرنا و بعضهم انبأنا • و انواع التسلسل كثيرة خبيرها ما فيه دلالة على الاتصال و عدم التدليس • و الحديث الذي توارد رجال اسناده واحدا فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مسلسلا فالتسلسل بالحقيقة صفة الاسناد • و قد يقع التسلسل في معظم الاسناد اي اكثره فمثال التسلسل القولي قول الراوي سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ او حدثنا فلان قال حدثنا فلان الخ و مثال الفعلي قوله دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا قال دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا الخ و مثال القولي و الفعلي معا قوله حدثني فلان وهو اخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيرة و شره و حلوه و مره قال حدثني فلان وهو اخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيرة و شره و حلوه و مره الخ هكذا في شرح النخبة و شرحه • و في خلاصة الخلاصة المسلسل هو ما تتابع فيه رجال الاسناد عند رواية على صفة واحدة • و تلك الصفة اما في الرواة وهو على ضربين قولي كقولهم سمعت فلانا او اخبرنا فلان الخ و هو قسمان الاول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه و سلم و منه مسلسل اني احبك في حديث اللهم اعني على ذكرك و شكرك و حسن عبادتك • و الثاني ما انقطع في آخرة و فعلي كحديث التشبيك باليد و العد بها و المصافحة و اشباهاها و اما في الرواية كالمسلسل باتفاق اسماء الرواة و اسماء آبائهم او كُناههم او انسابهم كسلسلة الاحمديين او بلدانهم كسلسلة الدمشقيين المروية عن النوي او صفاتهم كالفقهاء في المتبائع بالخيار و افضل ما دل على اتصال السماع و من فضله زيادة الضبط انتهى • و عند الحكماء عبارة عن ترتيب امور غير متناهية مجمعة في الوجود و الترتيب سواء كان الترتيب وضعيا او عقليا مرشح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في برهان امتناع كون كل من التصور و التصديق جميع افراده نظريا وهذا تعريف للتسلسل المستحيل عند الحكماء • و اما التسلسل مطلقا فهو ترتيب امور غير متناهية عند الحكماء و كذا عند المتكلمين و اما التسلسل المستحيل عندهم فترتيب امور غير متناهية مجمعة في الوجود و بالجملة فاستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود و الترتيب بينها اما وضعيا او طبعا و عند المتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل و يؤيد ما وقع في شرح حكمة العين اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا تكون اجزاء السلسلة مجمعة في الوجود او تكون والاول هو التسلسل في الجواهر والثاني اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتيب طبيعي وهو كالتسلسل في العلل و العلولات و نحوها من الصفات و الموصوفات المترتبة الموجودة معا لو وضعي وهو التسلسل في الاجسام او لم يكن بينها ترتيب وهو التسلسل في النفوس البشرية و الاقسام باسرها باطللة عند المتكلمين دون الاول و الرابع عند الحكماء انتهى • و تلخيص ما قال الحكماء هو انه اذا كانت لآحاد موجودة معا بالفعل و كان بينها ترتيب افضل فاذا جعل الاول من احدى الجمليتين باراء

الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق المستلزم للمحال بلا شبهة و تقريره ان يقال لو تسلسلت الامور المترتبة الموجودة معا لا يمكن ان تفرض هناك جملتان مبدء احدهما الواحد ومبدء الاخرى ما فوق الواحد بمتناه ثم يطبق مبدءاً احدهما على مبدء الاخرى فالاول من احدهما بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني وهلم جرا فالناقصة اما مثل الزائدة واستحالتهما ظاهرة وان لم تكن مثلها وذلك لا يتصور الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة وعند هذا الجزء تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزائدة لا تزيد عليه الا بمتناه و الزائد على المتناهي بمتناه متناه فيلزم تناهى الزائدة ايضا هذا خلف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق • واما ان لم تكن الآحاد موجودة فلا يتم التطبيق لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد الاخرى ليس فى الوجود الخارجى اذ ليست مجتمعة فى الخارج فى زمان اصلا وليس فى الوجود الذهني لاستحالة وجودها مفصلة فى الزمن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا اما فى الخارج او فى الزمن • وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان تقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا فى زمان متناه حتى يتصور التطبيق و يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ذلك بتوهم التطبيق بين جبليين متدينين على الاستواء وبين اعداد الحصص فانك فى الاول اذا طبقت طرف احد الجبليين على طرف الآخر كان ذلك كافيا فى وقوع كل جزء من احدهما بازاء جزء من الثاني وليس الحال فى اعداد الحصص كذلك بل لابد فى التطبيق من اعتبار تفصيلها • وحاصل التلخيص ان التطبيق التفصيلي ممتنع فى الامور الغير المتناهية مطلقا فلا يجرى البرهان فى شئ من الصور فالمراد بالتطبيق الاجمالي وهو انما يجرى فى الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها • واما المتكلمون فيقولون بجرىان التطبيق فى الامور المتعاقبة اى الغير المجتمعة فى الوجود كالحرركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلومات او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وهذا هو الحق وقول الحكماء اذ ليست مجتمعة فى الخارج فى زمان اصلا الخ قلنا لا يخفى انه لا يلزم من عدم اجتماع الآحاد فى زمان عدمها مطلقا فان كل واحد منها موجود فى زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل سلب الوجود فى الزمان الثاني وكذا العدم السابق ليس سلب الوجود فى الزمان الاول فالتطبيق يجرى بين الآحاد المترتبة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وايضا فالعدم السابق عدم مطلقا بعدوث العالم والعدم اللاحق غيبوبة زمانية وليس عدما حقيقيا لان رفع الشئ بعد ثبوته عن نفس الواقع

محال يحكم به النظر الصحيح فالأمر ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان • وما ظنوا انه لابد ههنا من تقدم او تاخر اما وضعاً او طبيعاً و هما من الاضافات المتكررة فيجب اجتماعهما واجتماع موصوفهما في وجود وذلك الوجود ليس الا الوجود الخارجي لعدم اكتفاء الوجود الذهني الاجمالي في التطبيق وانتفاء الوجود الذهني التفصيلي مطلقاً كلاً خالٍ عن التحصيل لان ذلك الوجود هو الوجود الخارجي في نفس الواقع و المتقدم و المتأخر مجتمعان في هذا الوجود فان كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه و كونهما من الاضافات المتكررة لا يستدعي ان يكونا في زمان واحد بل ان يكونا في الواقع معا الا ترى ان المعدات غير متناهية و المعد متقدم على معاوله بحسب الوجود الخارجي و هما لا يجتمعان في زمان واحد • و تحقيقه ان ما لابد في التطبيق هو التقدم و التأخر بمعنى منشأ الانتزاع و هما لا يلزم ان يكونا مجتمعين في الزمان بل في الواقع • و كذا ما ظنوا من ان في ربط الحوادث بالقديم لابد من التسلسل على سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة للحدث و الا يلزم التخلف فيكون مع شرط حادث و ينتقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية ساقطاً عن درجة التحقيق لان ازلية الامكان لا تستلزم امكان ازلية فالقديم علة للحدث و لا يلزم التخلف لا متنازع وجوده في الزل • لا يقال على تقدير التعاقب لا يحتاج الى الترتيب و انما يحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقيق التقدم و التأخر الزمانيين بين الآحاد المتعاقبة و لو بالفرض لانا نقول التطبيق يجري فيها من حيث انها مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع و لاشك انها بهذه الحيثية لا يلحقها التقدم و التأخر الزمانيان • فان قلت هذا حكم التطبيق في الزمانيات فما حكمه في الزمان على تقدير ان يكون بنفسه موجوداً في الخارج اي لا برسه الذي هو الآن السيل فقط فانه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم و التأخر • قلت حكم التطبيق انه على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغير متناهيًا محدوداً محدود لجريان التطبيق فيه فاما ان يمتنع التجاوز عن ذلك الحد منقطعاً عنده كما في الجانب الماضي فيكون من حيث الثبات ايضاً متناهيًا في هذا او يمكن التجاوز عنه غير منقطع عنده كما في الجانب المستقبل فيكون من حيث الثبات غير متناه في ذلك الجانب و لا يجري التطبيق فيه فتدبر جدا • فثبت ان كل ما ضبطه الوجود يجري فيه التطبيق و ما ليس ضبطه الوجود فلا كمراتب الاعداد فانها و همية محضة فلا يكون ذهاباً في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تنهاه فتقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي ميرزا زاهد في مرصد العلة و العلول في الموقف الثاني • و قد يراد بالتسلسل ما يعم الدور كما في حاشية جدي على البيضاوي في تفسير قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها * تنبيه * الحكم بجواز التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بصحيح على الاطلاق و انما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل و ان كان الاعتبار مطابقاً لنفس الامر كما

ففي مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكررها و كذا كل ما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل فانه من الامور الاعتبارية التي يجوز فيها التسلسل و اما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل و الا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر و يجري فيها التطبيق عند المتكلمين • وعند الحكماء اذا كان ترتيب و اجتماع في ذلك الوجود و لا ينقطع حينئذ بانقطاع الاعتبار اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها و لذا حكموا بطلان التسلسل على تقدير نظرية كل من التصور و التصديق لاستلزامه وجود امور غير متناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مرصد اثبات العلوم الضرورية • أعلم ان لابطال التسلسل طرقا آخر منها ما مر في لفظ البرهان و منها ما يسمى ببرهان التضاييف و تقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلوليات على عدد العلوية و التالي باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فهو ان آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكل واحد منها عليا بالنسبة الى ما تحته و معلولية بالنسبة الى ما فوقه فيتكافى عدد هما فيما سواه و بقيت معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة الاولى على عدد العلويات الواقعة منها بواحد و منها ما يسمى البرهان العرشي و تقريره ان يقال لو ترتبت امور غير متناهية كان ما بين مبدئها و كل واحد من الذي بعده متناهيا لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدء و كل واحد الا بالطرفين كذا في رسالة اثبات الواجب [الاسماء عيلية و هم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق و من مذهبه ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز و كذلك في جميع الصفات كذا في الجرجاني •]

السهل بالفتح و سكون الهاء در لغت بمعني نرم و آسان است • و در اصطلاح بلغاء سهل مشكل آنست كه شاعر در نظم ربط الفاظ متداوله آورد و آن ربط دشوار بود سامع را و چون نظر در الفاظ كند سهل پندارد و داند كه مثل اين در يكدم دو بيت خواهم نوشت و چون بنظر غامض بيند پندارد كه الفاظ مستفاد بغير واسطه راجع كرده است آنگاه داند آنكه سهل مينمود مشكل بود مثاله • بيت • هشار درون رفت برون آمد مست • برخاست ستد شادي غم داد نشست • و سهل ممتنع نزد شان آنست كه ربط كلام و سياق آسان نمايد و مثل آن هر كس نتواند گفت بسبب سلاست و جزالت و كنجانيدن معاني بسيار در اندك الفاظ و صرف الفاظ سخنان مصطلح و لطائف و امثال نه رعايت لفظ بتكلف و نه رعايت معني بتكلف كذا في جامع الصنائع •

التسهيل كالـتصريف عند الصرفيين و القراء و هو ان تقرأ الهمزة بين نفسها و بين حرف حركتها اي تقرأ الهمزة بين الهمزة و الواو ان كانت الهمزة مضمومة و بينها و بين الالف ان كانت مفتوحة و بينها و بين الياء ان كانت مكسورة و يقال له ايضا بين بين • و قيل بين بين على ضربين احدهما مامر و الثاني

ان تقرر الهمزة بينها وبين حرف حركة ما قبلها كذا في الاتقان في نوع تخفيف الهمزة وفي الرضي شرح الشافية • وفي جاربدي همزة بين بين عند الكوفيين ساكنة و عندنا متحركة ضعيفة يُنسى بها نحو الساكن ولذلك لا تقع الا حيث يجوز وقوع الساكن غالبا ولا تقع في اول الكلام •

[السهولة هي في البديع خلو اللفظ من التكايف والتعقيد والتعسف في السبك ومن احسن امثله قول قيس المجنون • شعر • اليس وعدتني يا قلب اني • اذا ماتبت من ليلتي تنوب • فما انا تائب من حب ليلتي • فمالك كلما ذكرت تدوب • كذا في كليات ابي البقاء وايضا قوله • شعر • • اليك اتوب يا رحمن مما • جنوت و ان تكاثرت الذنوب • و اما عن هو ليلى وشوقي • زيارتها فاني لا اتوب •]

الاسهال كالكرايم عند الاطباء هو خروج مواد البدن بطريق المعى المستقيم ازيد من المقدار الطبيعي وسببه الرامل في اي عضو كان ينسب الاسهال الى ذلك العضو كالاسهال المعوي والمعدى والكبدى والمرارى والطحالي و الدماغى و البدنى و الماسارقي وكذلك ينسب بحسب الاخلاط الى الاخلاط كالدسوي والصفراري ونحوهما و اذا كان مجيئه موقتا يسمى بالدوري والفرق بينها مكتوب في المطولات كذا في حدود الامراض فهو من اقسام الاستفراغ • وفي بحر الجواهر الاسهال المعوي قد يكون معه سحج وقد لا يكون وما كان منه بغير سحج يخص باسم الزلقي فذلك اذا اطلق لفظ الاسهال المعوي انما يتبادر منه الى فهم الاطباء ما يكون مع سحج انتهى •

السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سوء كانت متفاعلة في الحقيقة ومتواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا • وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع و يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وتوجد الرطوبة بدون السيلان في الماء الراكد في لذاء او بركة فبينهما عموم من وجه • وفي الملخص السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاعلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب والرمل كان سيلا وفيه انه على هذا يلزم ان لا يكون الماء سيلا لكونه متصلا في الحقيقة كما هو عند الحس لكنه سيال على ما اشتهر في لسان القوم الا ان سيلانه قسري على مانع عليه الشيخ • ثم السيلان من انواع الكيفيات الملموسة فماهيته بديية وما ذكر فهو رسم له هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح حكمة العين •

السائل اسم فاعل اما من السؤال و حينئذ هو مهموز العين و قد عرفت معناه في اول الفصل و اما من السيلان و حينئذ هو اجوف يائي و قد عرفت ايضا قبيل هذا • ويطلق ايضا عند الاطباء على دواء من شأنه ان تنبسط اجزائه الى اسفل عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالمائعات كلها كذا في الاقصرائي

فصل الميم * الانسجام بالجمع لغة جريان الماء • و عند البلغاء هو ان يكون الكلام لخلوة من

العقادة منحدرًا كتحدّر الماء المنسجم و يكاد بسهولة تركيبه و عذوبة الفاظه ان يحيل رقة و القرآن كله كذلك قال اهل البديع و اذا قوي الانسجام فى النثر جاءت فقراته موزونة بلا قصد لقوة انسجامه و من ذلك ما وقع فى القرآن موزونا فمنه من البحر الطويل فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و من المديد و اصنع الفلك باعيننا و من البسيط فاصبحوا لا يرى الا مهاكنهم و من الوافر و يغزهم و ينصرم عليهم و يشف صدور قوم مؤمنين و من الكامل و الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم و من الهزج فالقوة على وجه ابي يافى بصيرا و من الرجز دانية عليهم ظلالها و ذلت قطوفها تذليلا و من الرمل و جفان كالجواب و قد ورر اسيات و من السرج او كالذي مر على قرية و من المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة و من الخفيف لا يكادون يفقهون حديثا و من المضارع يوم التذاد يوم تولون مدبرين و من المقتضب في قلوبهم مرض و من المتجنى نبي عبادي اني انا الغفور الرحيم و من المتقارب و املي لهم ان كيدي متين كذا فى الاتقان

في نوع بدائع القرآن •

[السقيم فى الحديث خلاف الصحيح منه • و عمل الراوي بخلاف ما رواه يدل على سقمه

كذا فى الجرجاني •]

السلم بفتح السين و اللام فى اللغة التقدم و يحمى بالسلف ايضا • و فى شرح المنهاج السلم و السلف بمعنى واحد و السلم لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق • و فى الشريعة بيع الشيء على وجه يوجب الملك للبائع فى الثمن عاجلا و للمشتري فى الثمن آجلا سمي بدلما فيه من وجوب تقدم الثمن • و ركنه الايجاب و القبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم فى كرحنطة فقال البائع قبلت فالمشتري يسمى رب السلم و مسلما ايضا و البائع يسمى المسلم اليه و المبيع يسمى المسلم فيه و الثمن يسمى رأس المال هكذا فى البرجندي و جامع الرموز • اقول و لا يخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على مذهب ابي حنيفة و مالك و احمد حيث يشترطون تاجيل الثمن و لا يجوزون السلم الحال • اما عند الشافعي فيجوز السلم الحال ايضا فالتعريف الشامل لجميع المذاهب ان يقال السلم بيع دين بعين كما فى فتح القدير •

السالم عند الصريفيين مرادف الصحيح و هو اللفظ الذي ليس فى مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة و لا همزة و لا تضعيف هذا هو المشهور • و بعضهم فرق بين السالم و الصحيح و قال السالم مامرو الصحيح ما ليس فى مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة فحسب فكل صحيح سالم من غير عكس كذا فى بعض شروح المراح و يطلق ايضا على قسم من الجمع و يسمى صحيحا ايضا كما مر [و عند النحويين ما ليس فى آخره حرف علة سواء كان فى غير اوله و سواء كان املا او زائدا فيكون فسر سالما عند الطائفتين و روى غير سالم عندهما و باع غير سالم عند الصريفيين و سالما عند

النحويين واسلنقى سالما عند الصرفيين و غير سالم عند النحويين كذا فى الجرجاني [• وعند الاطباء هو الصحيح كما يجيى • وعند اهل العروض يطلق على البحر الذي لترحاف فيه وقد سبق في فصل الرء من باب الباء الموحدة •

التسليم كالتصريف هو في علم الجدل ان يفرض المحال اما منفيا او مشروطا بحرف الاستناع ليكون المذكور مستنع الوقوع لامتناع وقوع شرطه ثم يستلم وقوع ذلك تسليما جدليا فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير وقوعه كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض المعنى ليس مع الله من اله و لو سلم ان معه سبحانه الهالزم من ذلك التسليم ذهاب كل اله من الاثنين بما خلق و علو بعضهم على بعض فلا يتم في العالم امر ولا ينفذ حكم ولا ينتظم احواله و الواقع خلاف ذلك نفرض الهين فصاعدا محال لما يلزم منه المحال كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن • [وفي الجرجاني التسليم هو الانقياد لامر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلزم • وقيل التسليم استقبال القضاء بالرضا • وقيل التسليم هو الثبات عند نزول البلاء من غير تغيير في الظاهر والباطن •]

المسلمات هي قسم من المقدمات الظنية وهي قضايا تسلم عن الخصم و يبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكوة في حلي البالغة لقوله عليه السلام في الحلي زكوة فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم حجيته فنقول قد ثبت ذلك في اصول الفقه ولا بد ان تأخذه ههنا مسلما كذا في شرح الشمسية •

[**السلامة** في علم العروض بقاء الجزء على الحالة الاصلية كذا في الجرجاني] •

الاسلام هو لغة الطاعة والانقياد و يطلق في الشرع على الانقياد الى الاعمال الظاهرة كما بين ذلك النبي صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و تقيم الصلوة و تؤتي الزكوة و تصوم رمضان و تحج البيت و حاصل ذلك ان الاسلام شرعا هو الاعمال الظاهرة من التلفظ بكلمتي الشهادة والايان بالواجبات والانتها عن المنهيات و على هذا المعنى هو يغير الايمان و ينفك عنه ان قد يوجد التصديق مع انقياد الباطن بدين الاعمال وقد يطلق على الاعمال المشروعة و منه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام و خبر احمد اي الاسلام افضل قل الايمان و خبر ابن ماجة قلت ما الاسلام قال تشهد ان لا اله الا الله و تشهد ان محمدا رسول الله و تؤمن بالاقدار كلها خيرها و شرها حلوها و مرها و على هذا هو يغير الايمان و لا ينفك عنه اي عن الايمان لا شتراطه لصحتها وهي لا تشترط لصحته خلافا للمعتزلة و اما الاسلام المأخوذ بالمعنى اللغوي الذي قد يستعمل به

اهل الشرع ايضا فبينه وبين الايمان تلازم في المفهوم فلا يوجد شرعا ايمان بلا اسلام ولا عكسه وهو الظاهر . وقيل بينهما ترادف لان الاسلام هو الخضوع والانقياد لاحكام بمعنى قبولها والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق فيترادفان فالاسلام يطلق على ثلثة معانٍ و الايمان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعاني الثلاثة و اذا تقرر ذلك فحيث ورد ما يدل على تغيرهما كما في قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا الآية و كما في بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميهما فان الايمان عبارة عن تصديق قلبي و الاسلام عبارة عن طاعة و انقياد ظاهر كما صرح بذلك في شرح صحيح البخاري • فصم ما قاله ابن عباس و غيره في تفسير هذه الآية انهم لم يكونوا منافقين بل كان ايمانهم ضعيفا و يدل عليه قوله تعالى و ان تطيعوا الله و رسوله الآية الدال على ان معهم من الايمان ما يقبل به اعمالهم و حينئذ يؤخذ من الآية انه يجوز نفي الايمان عن ناقصه • و مما يصرح به قوله عليه الصلوة و السلام لا يزنى الزاني حين يزني و هو مؤمن و فيه قولان لاهل السنة احدهما هذا و الثاني لا ينفي عنه اسم الايمان من اصله و لا يطلق عليه مؤمن لا يمامه كمال ايمانه بل يقيد فيقال مؤمن ناقص الايمان و هذا بخلاف اسم الاسلام فانه لا ينتفي بانتفاء ركن من اركانه و لا بانتفاء جميعها ماعدا الشهادتين و كأن الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر بمبادرة ظاهرة بخلاف نفي الايمان و حيث ورد ما يدل على اتحادهما كقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فهو باعتبار تلازم المفهومين او ترادفهما و من ههنا قال كثيرون انهما على وزن الفقير و المسكين فاذا افرد احدهما دخل فيه الآخر و دل بانفراده على ما يدل عليه الآخر بانفراده و ان قرن بينهما تغاييرا كما في خبر احمد الاسلام علانية و الايمان في القلب و حيث فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة و منه و ما كان الله ليضيع ايمانكم و اتفقوا على ان المراد به هنا الصلوة و منه حديث و قد عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة و ان تؤدوا خمساً من المغنم ففسر فيه الايمان بما فسر في حديث جبرئيل الاسلام فاستفيد منهما اطلاق الايمان و الاسلام على الاعمال شرعا باعتبار انها متعلقة مفهوميهما المتلازمين وهما التصديق و الانقياد فتأمل ذلك حق التأمل لتندفع به عنك الشكوك الواردة ههنا • و مما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ما روي الايمان اعتقاد بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الثاني •

[السلام تجرد النفس عن المحنة في الدارين كذا في الجرجاني •]

السليمانية فرقة من الزيدية اصحاب سليمان بن جرير [قالوا الامامة شوري فيما بين الخلق و انما ينعقد برجلين من خيار المسلمين و ابوبكر و عمر رضي الله عنهما امامان و ان اخطأت الامة في البيعة

لهما مع وجود علي رضي الله عنه لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق فجوزوا امامة المفضل مع وجود الفاضل و كَفَرُوا عثمان رضي الله عنه و طلحة و الزبير و عایشة رضي الله عنهم كذا في الجرجاني [و قد سبق في فصل الدال المهملة من باب لزاء المعجمة •

المسام بفتح الميم الاولى و تشديد الميم الثانية منافذ الجسم كما في المغرب و الصحاح والقاموس وغيرها فمن خفف الميم وجعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صَحَّفَ فهي جمع الواحد المقدّر أو المحقق من السم بالضم و هو الثقب مثل محاسن و حسن كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و يجيئ ايضا في بيان الصفحة الملساء في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين •

المساومة شرعا هي بيع شيء من غير اعتبار ثمنه الاول اي الثمن الذي اشترى به البائع و قد سبق في لفظ البيع • و في جامع الرموز هي عرض المبيع على المشتري للبيع مع ذكر الثمن و قال ايضا السوم من المشتري هو الاستيلاء اي بها كردن و من البائع العرض على البيع مع بيان الثمن كما في المغرب • **السائمة** تطلق على الراعية عادةً من الابل و البقر و الغنم و الخيل يقال سامت الماشية اي رعت فهي سائمة فلا يجب في الحمير و البغل لانهما غير سائمتين عادةً و في الشرع اعتبر الرعي في اكثر السنة و لذا فسرت بالمكتفية بالرعي في اكثر الحول كذا في جامع الرموز والبرجندي •

السهم بالفتح و سكون الهاء في اللغة بمعنى تير و السهام الجمع و بهر السهمان بالضم الجماعة و عند اهل الجفر هو الباب و يسمى بالبيت ايضا و قد سبق • و قد يطلق على مقام الشمس في البرج ثلثين يوما كما في بعض الرسائل و عند المهندسين يطلق على خط يخرج من وسط القوس الى وسط القاعدة و على الجيب المعكوس و هو القطر الواقع بين طرف القوس و بين طرف جيب تلك القوس و هذا هو المراد بسهم القوس في الاعمال النجومية صرح بذلك في الزيج الايلخاني ويؤيده ما قال عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص من ان العمود الخارج من منتصف الوتر الى منتصف القوس يسميه اهل الهندسة سهما فمنهم من يعتبره سهما لنصف تلك القوس و هو المشهور عند اهل العمل • و منهم من يعتبره سهما للقوس بتمامها و هذا انسب باسمه و على خط يخرج من رأس المخروط الى مركز القاعدة و على خط يخرج من مركز احدى قاعدتي الاسطوانة الى مركز القاعدة الاخرى كذا في شرح خلاصة الحساب • و سهم نزد منجمين عبارت است از بخشی معين از فلک البروج • و سهمها نزد او شان بهييارند مثل سهم السعادت كه آنرا سهم القمر نیز گویند و سهم الغيب و سهم الايام و سهم غلامان و كنيزكان و على هذا القياس پس سهم السعادت در روز از شمس گیرند تا درجه قمر و درجه طالع بر آن یعنی بر مابین درجات شمس و قمر بیفزایند و از طالع مجموع را سیگان طرح کنند و آنچه برآید درجه مکان سهم السعادت است و در شب از درجه قمر تا درجه شمس گیرند و درجه طالع بر آن بیفزایند مثاله طالع حمل

دوم درجة است و شمس در اسد بستم درجة و قمر در ميزان پانزده درجة است تا برج ميزان چهل درجة مي شود و پانزده درجة قمر قطع کرده افزوديم شد پنجاه و پذج درجة و درجة طالع هم افزوديم شد شصت و پنج درجة وسي درجة بحمل داديم وسي بثورهاتي كه پذج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجة جوزا باشد و اما سهم الغيب بروز از قمر گيرند و بشب از شمس و درجة طالع بيفزايند و از طالع سي گن افکنند بطور سابق و آنچه برآيد موضع سهم غيب بود • و سهم ايام از درجة شمس بروز تا درجة زحل و در شب بر عكس و سهم غلامان و كنيزكان از عطارد تا قمر بروز و بشب از شمس تا زهرة و تزويج زنان از زهرة تا بشمس و باقي سهمها همبرين قياس چنانچه سهم مال و اصداق از صاحب دوم خانه تا بيت دوم بگيرند و درجة طالع افزايند اما سهم زحل بروز از درجة زحل گيرند تا درجة سهم سعادت و بشب از سهم سعادت گيرند تا درجة زحل و درجة طالع برآن افزايند اما سهم مشتري را بروز از سهم غيب تا مشتري و بشب بر عكس اما سهم مريخ بروز از مريخ گيرند تا سهم سعادت و بشب بر عكس اما سهم زهرة بروز از سهم سعادت گيرند تا زهرة و بشب بخلاف اين و اما سهم عطارد بروز از سهم غيب تا عطارد و بشب بر خلاف اين كذا في بعض كتب النجوم •

التسهييم كالتصريف هو عند بعض اهل البديع اسم الارصاد و قد سبق في فصل الدال من

باب الراد •

فصل النون * المسكنة بفتح السين و الحاء المهملة و قد تسكن في اللغة الهيئة و في اصطلاح اطباء هي حال الجسد في السمن و البزال و السخافة و التلرز و الاعتدال كذا في شرح القانونچه في بيان الامور الطبيعية •

الاسطوانة بضم الهمزة في اللغة ستون و هي افعوانة مثل اقحوانة و نونه اصلية لانه يقال اساطين مسطنة كذا في الصراح • و عند المهندسين يطلق على معان • منها الاسطوانة المستديرة و هي جسم تعليمي احاطت به دائرتان متوازيتان متساويتان و سطح مستدير و اصل بينهما بحيث لو ادبر خط مستقيم و اصل بين محيطيهما من جهة واحدة على محيطيهما لماسه في كل الدورة و قولهم على محيطيهما متعلق بادبر قولهم لماسه جواب لو اي ماس ذلك الخط المستقيم ذلك السطح الواصل و هو احتراز عن كرة قطعت من طرفيهما قطعتان متساويتان متوازيتان بدائرتين كذلك • و ما قيل ان الاسطوانة المستديرة شكل يحدث من وصل خط من جهة بين محيطي دائرتين متوازيتين متساويتين كل منهما على سطح و ادارة ذلك الخط عليهما اي على محيطيهما الى ان يعود الى وضعه الاول ففيه انه يحدث من حركة الخط شكل مسطح لا مجسم ثم الاسطوانة المستديرة ان كانت مجوفة متسارية الثخن و قطر قاعدة تجويفها الذي هو ايضا على شكل الاسطوانة المستديرة اكبر من نصف قطر قاعدة الاسطوانة بحيث يكون ثخنها اقل من سمها

اي من ثمن تجويفها فتسمى بالذوقية • والدائرتان قاعدتان للاسطوانة والخط الواصل بين مركزي الدائرتين سهم الاسطوانة ومحورها • فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالاسطوانة قائمة وهي جسم يتوهم حدوده من ادارة ذي اربعة اضلاع قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا حتى يعود الى وضعه الاول والا فمائلة وهي جسم يتوهم حدوده من ادارة ذي اربعة اضلاع غير قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • ومنها الاسطوانة المضلعة وهي جسم تعليمي احاط به سطحان مستويان متوازيان كثير الاضلاع كل من السطحين موازية لاضلاع السطح الآخر واحاطت به ايضا سطوح ذوات اضلاع اربعة متوازية بان يكون كل ضلعين منها متوازيين عدة تلك السطوح عدة اضلاع احدى القاعدتين وقاعدتاها السطحان المتوازيان فان كانت تلك السطوح التي هي ذوات الاربعة الاضلاع قائمة الزوايا فالاسطوانة قائمة والا فمائلة • ومنها الاسطوانة التي تكون مشابهة للمستديرة او المضلعة بان لا تكون قاعدتها شكلا مستقيما للاضلاع ولا دائرة بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي • ومنها اسطوانة تكون سطحها تحيط به خطوط بعضها مستدير وبعضها مستقيم هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب وغيره والحكم في ان اطلاقها على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي او المعنوي كالحكم في المخروط على ما مر •

السكون بضم السين والكاف هو يطلق على معنيين • احدهما ما هو من صفات الحروف يقال الحروف اما متحرك او ساكن ولا يراد بهذا حلول الحركة والسكون فيها لان الحلول من خواص الاجسام بل يراد بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبها مصوت من المصوتات و بكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبها شئ من تلك المصوتات ثم انهم بعد اتفاقهم على عدم جواز الابتداء بالساكين اذا كان حرفا مصوتا اختلفوا في جواز الابتداء بالساكين الصامت فقد منعه قوم للتجربة وجوز آخرون لان ذلك اي عدم امكان الابتداء ربما يختص بلغة العرب ويجوز في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا فان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف وبعضهم لا يقدر على تلفظ البعض وهل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين فجائز بالاتفاق واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزة قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد وعمر بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث ساكنين كما يقال في الفارسية كارد وكوشت • ومنهم من منعه وجعل ثمة حركة مختلصة خفية جدا لا تحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلانزاع في امتناع ذلك هكذا في شرح المواقف في بحث المصنوعات • وثانيهما ما هو من صفات الاجسام فقال المتكلمون هو امر وجودي مضاد للحركة

وغير بالحصول في المكان مطلقا • وقيل هو الحصول في المكان أكثر من زمان واحد وبعبارة أخرى الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز فهو من مقولة الاين ويجئني في لفظ الكون في فصل الفون من باب الكلف • وقالت الحكماء السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك وبهذا القيد خرجت المفارقات فان الحركة وان كانت مسلوقة عنها لكن ليست من شأنها الحركة فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة وأورد عليه أنه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا اذ يصدق عليه انه عديم الحركة عما من شأنه ان يتحرك في حال حيوته وأنه يلزم ان يكون الجسم في آن الحدوث ساكنا بمثل ماسر وأنه يلزم ان لا يكون الفلك ساكنا بالحركة الاينية اذ ليست من شأنه تلك الحركة لاستحالتها عليه لكونه محددا للجهات وأجيب بان المراد ما من شأنه الحركة بالنظر الى ذاته في وقت عدم حركته و الانسان المعدوم والجسم في آن حدوثه ليست من شأنهما الحركة في هذا الوقت و ان كانت من شأنهما الحركة في وقت ما والفلك من شأنه الحركة الاينية بالنظر الى ذاته وان لم تكن بالنظر الى الغيرو هو كونه محددا للجهات • وقال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ناقلا من شرح الملخص ان مأخذ الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكان كان هناك امران احدهما الحصول في ذلك المكان المعين وثانيهما عدم حركته عنه و الامر الاول ثبوتي من مقولة الاين بالاتفاق والثاني عدمي بالاتفاق والمتكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول و الحكماء على الثاني فالنزاع لفظي انتهى • ثم الحركة كما تقع في المقولات الاربع كذلك السكون لانه يقابلها والمشهور ان السكون تقابله الحركة عن المكان لا اليه والحق انه تقابله الحركة الى المكان ايضا • قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين وتحقيقه ما في شرح الملخص من ان السكون ليس عدم حركة خامة معينة ولا عدم اية حركة كانت والا لكان على الاول كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا وكل متحرك مطلقا ساكنا على الثاني لكنه باطل قطعاً فاذن الحركتان تقابلان السكون • قال اقول السكون في الاين مثلا هو عبارة عن عدم الحركة الاينية مطلقا فالسكون يقابل المطلق لانه عدمه و اما مقابلته مع افراد الحركة التي هو عدمها فبواسطة هذا حقق المقال انتهى • وفي شرح التجريد السكون مقابل للحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد و اما في الثلاثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقع في الكم من غير نمو و ذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة عنه واليه فهو يضادها معا تضادا مشهوريا فان السكون قد يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه اعنى المقولة التي يقع فيها فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه

زمانا انتهى • وقال أيضا السكون الطبيعي معتند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها معتددة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض البساطة والتركيب في الحركة خاصة ولا يتصور ان في السكون • و در لطائف اللغات ميگوید سکون در اصطلاح صوفيه عبارتست از قرار در عين احديت ذات •

المسكين من السكون فكله ساكن من الجهد غير متحرك فهو مفعيل بكسر الميم يستوي فيه المذكرو المونث وقد يقال مسكينة • وفي الشرع مرادف الفقير وقيل غير مرادف له ويجيى في فصل الرأ من باب الفاء [وفي الوقاية الفقير هو من له ادنى شئى والمسكين من لا شئى له •]

التسكين كالتصريف در لغت آرام دادنست • و در اصطلاح اهل رمل بمعني جاي دادن هر شكل است بترتيب مخصوص و تسكينات اشكال در علم رمل بسيار است چنانچه تسكين وضعي كه آنرا تسكين حكيم نيز گويند و آن بدين ترتيب لحيان قبض الداخل قبض الخارج جماعت فرح عقله انكيس حمرة بياض نصره الداخل عتبة الخارج نقي الخد عتبة الداخل اجتماع طريق و چنانچه تسكين عدد و تسكين روز و هفته و ماه و سال كه تفصيلش در كتب رمل مذكور است •

[السكينة ما يجده القلب من الطمأنينة عند تنزل الغيب و هي نور في القلب يسكن الى شاهده و يطمئن و هو مبادي عين اليقين كذا في تعريفات الجرجاني •]

السمن بكسر السين و فتح اليم في اللغة بمعني فربه شدن و السمين نعت منه • قالت الحكماء هو من انواع الحركة الكمية و فسر بازدياد الاجزاء الزائدة للجسم بما ينضم اليها سواء كان يداخلها في جميع الاقطار من الطول و العرض و العمق اولاً بل في بعض الاقطار كالعرض و العمق و سواء كانت الزيادة على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعة محلها اولم تكن على ما هو التحقيق فبقيد الازدياد خرج الذبول و الهزال و التكاثر الحقيقي و رفع الورم و الانتفاص الصناعي لانها انتفاص و بقيد الزائدة خرج النمو و بقيد ما ينضم اليها خرج التخلخل و الازدياد الصناعي اذ هو ازدياد للجسم بسبب انضمام جزء آخر بسطحه الخارج من غير المداخلة نص عليه السيد السند في حواشي شرح حكمة العين • ثم الورم ان قلنا بانه ازدياد بدون انضمام الغير فقد خرج بالقيود الاخير و الا فنقول انه لا يكون الا على نسبة غير طبيعية ولذلك يؤلم بخلاف السمن فانه قد يكون على نسبة غير طبيعية ايضا هكذا يستفاد مما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ التخلخل و يجيى ايضا في لفظ النمو •

السمنية بضم السين و فتح اليم المنسوب الى سومنات و هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لا طريق للعلم سوى الحس و يجيى في لفظ النظر •

السن بالكسر وتشديد النون دندان وجمعه اسنان وجاء بمعنى العمر ايضا كالسنة كذا في بحر الجواهر • وفي المنتخب سن بالكسر دندان وسال ومقدار عمر وتحقيق سال در لفظ سنه در فصل وار خواهد آمد • و لبعض السنين عند اطباء اسم على كدة • فمنه سن النمو ويسمى سن الحداثة وسن الصبي وسن الفتيان ايضا وهو عبارة عن الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية وبالإضافة في النمو وهو من اول العمر الى قريب من ثلاثين سنة سمي به لكون البدن في هذا الزمان ناميا وتغلب الحرارة والرطوبة في هذا السن • ومنه سن الوقوف ويقال له سن الشباب ايضا وهو الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقط سمي به لكونه مستكملا للنمو من غير ظهور نقص ولا زيادة فيقف البدن فيه عن حركة الزدياد والانتقاص وانما سمي بمن الشباب لكون الحرارة فيه مشتتة شابة اي قوية ومنتهاه قريب من خمس وثلاثين سنة وقد يبلغ الى اربعين ويختلف ذلك بحسب الامزجة والاقاليم وتغلب الحرارة واليبوسة في هذا السن • ومنه سن الكهولة ويقال له سن الكهول وسن الانحطاط مع بقاء القوة ايضا وهو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا غير محسوس ومنتهاه قريب من ستين سنة وتغلب البرودة واليبوسة في هذا السن • ومنه سن الشيخوخة ويقال له سن الذبول وسن الانحطاط مع ظهور ضعف القوة وهو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وتغلب في هذا السن البرودة والرطوبة الغريزية ومنتهاه آخر العمر هكذا في بحر الجواهر وشرح القانونچه •

السنون بالفتح واحد السنونات وهي الادوية اليابسة المسحوقة التي يدللك بها الاسنان لتستحكم كذا في بحر الجواهر •

المسم بضم الميم وكسر السين هو ما دخل في السنة الثالثة مأخوذ من الاسنان وهو طلوع السن في هذه السنة ومونته مسنة كما قال ابن الاثير لکن قال المطرزي انه مشتق من السن وهو الاسنان وهو في الدواب ان نبتت السن التي بها يصير صاحبها مسنا اي كبيرا كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوة •

السنة بالضم وفتح النون المشددة في اللغة الطريقة حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة • وفي الشريعة تطلق على معان • منها الشريعة وبهذا المعنى وقع في قولهم الاولى بالامامة الاعلام بالسنة كما في جامع الرموز في بيان مسائل الجماعة • ومنها ما هو احد الادلة الاربعة الشرعية وهو ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير كما وقع في التلويم والعصدي • ومنها ما ثبت بالسنة وبهذا المعنى وقع فيما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة كما في التلويم والمراد

بالسنة ههنا ما هو احد الادلة الاربعة • ومنها ما يعم النفل وهو ما فعله خير من تركه من غير افتراض ولا وجوب هكذا في جامع الرموز في فصل الوتر حيث قال ومن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة اي ثبت وجوبها بالسنة ومنها النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كذا في البرجندي في بيان سنن الوضوء • واما ما وقع في التلويح من ان السنة في الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة فيما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن الخ فراجع الى هذا فان الجليلي ذكر في حاشيته انه اعترض عليه ان السنة تبين النفل واجيب بان النافلة قد تطلق على مقابلة الواجب وهو المراد ههنا انتهى فقد ظهر من هذا ان السنة ههنا بمعنى العبادة الغير الواجبة • ومنها الطريقة المسلوكة في الدين حضرت شيخ عبد الحق در ترجمه مشكوة در باب سواك نوشة اند گذاشتن لحيه بقدر قبضه واجب است و آنكه آنرا سنت گویند بمعني طريقة مسلوكه در دين است يا بجهت آنكه ثبوت آن بحدت است • ومنها الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب ولا افتراض ونعني بالطريقة المسلوكة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ولم يترك الا نادرا او واطب عليه الصحابة كذلك كصلوة التراويح فان تعلق بتركها كراهة و اساءة فهي سنة الهدى وتسمى سنة موكدة ايضا كالاذان والجماعة والسنن الرواتب كسنة الفجر والظهر والمغرب والركعتين اللتين بعد صلوۃ العشاء والا اي وان لم تتعلق بتركها كراهة و اساءة تسمى سنن الزوائد والغير المؤكدة فشارك المؤكدة يعاتب وتارك الزوائد لا يعاتب فبالقييد بالمسلوكة في الدين خرج النفل وهو ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم مرة وتركه اخرى فهو دون السنن الزوائد لاشتراط المواظبة فيها هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في مسائل الوضوء • وقال محمد رح في بعض السنن المؤكدة انه يصير تاركها مسيئا وفي بعضها انه يا ثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاتب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة كذا في كشف البزدوي والسنن المطلقة هي السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احدي الروايتين والوتر عندهما وصلوة الكسوف والخسوف والاستسقاء عندهما كذا في الظهيرية هكذا ذكر مولانا عبد الله في حاشية الهداية في باب الامامة في بيان مسئلة امامة الصبي • وفي كشف البزدوي لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين واما الخلاف في ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره والحاصل ان الرواي اذا قال من السنة كذا فعند عامة المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة والشافعي و جمهور المحدثين يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين وعند ابي الحسن الكرخي من الحنفية و ابي بكر الصيرافي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل • وذهب القاضي الامام ابو زيد ونضر الاسلام ابي المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين

وكذا الخلاف في قول الصحابة امرنا ونهينا عن كذا ثم ذكر حجج الفريقين لانطول الكتاب بذكرها قال حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت لمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والآذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب وذكر ابو اليسر واما السنة فكل نفل واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوة والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير. وكل نفل لم يواظب عليه بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحق بتركه وزر واما التراويح فسنة الصحابة فانهم واطبوا عليها وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واطب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة وهذا عندنا معاشر الحنفية واصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم واما الفعل الذي واطب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم لانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم سنة ايضا وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة انتهى ما ذكر صاحب الكشف فالتراويح عند اصحاب الشافعي نفل لا سنة كما صرح به في معدن الغرائب وهذا الكلام مبني على ان يراد بالنفل ما يقابل الواجب ولا محذور فيه كما عرفت سابقا لكنه يخالف ما سبق من اشتراط المواظبة في السنن الزوائد بدليل قوله وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها الخ وقد صرح باشتراط عدم المواظبة في السنن الزوائد في معدن الغرائب حيث قال ان سنة الهدى هي الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض والوجوب فخرج الواجب والفرض واما السنن الزوائد والنوافل فخرجت بقولنا الطريقة المسلوكة لان المسلوكة منبئة عن المواظبة يقال طريق مسلوكة اي واطب عليه الناس انتهى وقال صدر الشريعة في شرح الوقاية السنة ما واطب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع الترك احيانا فان كانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى وان كانت على سبيل العادة فسنن الزوائد كلبس الثياب باليمين والاكل باليمين وتقديم الرجل اليماني في الدخول ونحو ذلك انتهى. وقال صاحب جامع الرموز تقسيم صدر الشريعة السنة الى العبادة والعادة لم يشتهر في كتب الفروع والاصول وصرح في التوضيح بخلافه. وفي بعض الكواشي المتعلقة على شرح الوقاية مواظبة النبي عليه السلام على ثلاثة انواع واجب وهو الذي يكون على سبيل العبادة ولا يترك احيانا وسنة وهو الذي يكون على سبيل العبادة مع الترك احيانا ومستحب وهو الذي يكون على سبيل العادة سواء ترك احيانا او لا انتهى ويؤيده ما في شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية من ان المواظبة ان كانت بطريق العادة في العبادة فلا تقتضي الوجوب كالتيامن في الوضوء فانه مستحب مع مواظبة النبي عليه السلام عليه

وعدم تركه احيانا انتهى فعلم من هذا ان سنن الزوائد والمتسحبات واحدة وفي نور الانوار شرح المنار السنن الزوائد في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذه ما اعتاد به النبي عليه السلام •

[وفي كليات أبي البقاء السنة بالضم والتشديد لغة الطريقة مطلقة ولو غير مرضية وشرعا اسم للطريقة المرضية المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب والمراد بالمسلوكة في الدين ما سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره ممن هو علم في الدين كالصحابة رضي الله عنهم لقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي او ما اجمع عليه جمهور الامة لقوله عليه الصلوة والسلام اتبعوا السواد الاعظم فانه من شد شد في النار وعرفا بلا خلاف هي ما واطب عليه مقتدى نبيا كان او وليا وهي اعم من الحديث لتناولها للفعل والقول والتقريب والحديث لا يتناول الا القول والقول اقوى في الدلالة على التشريع من الفعل لاحتمال الفعل اختصاصه به عليه السلام والفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرقة من الاحتمال ما لا يطرقت الفعل ولذلك كان في دالة التقرير على التشريع خلاف العلماء الذين لا يخالفون في تشريع الفعل ومطلق السنة قال بعضهم تصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم • وقال الاكثرون انها لا تقتضي الاختصاص بسنة النبي عليه الصلوة والسلام لان المراد في عرف الشرعية طريقة الدين اما للرسول بقوله او فعله او للصحابة وعند الشافعي مختصة بسنة رسول الله عليه الصلوة والسلام وهذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة رضي الله عنهم لما روي عن الشافعي انه قال ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فعلى الراس والعين وما روي عن الصحابة فهم اناس ونحن اناس وعندنا لما وجب تقليد الصحابة كانت طريقهم متبعة بطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انه طريقة النبي عليه السلام • والسنة المطلقة على نوعين سنة الهدى وتقال لها السنة المؤكدة ايضا كالآذان والاقامة والسنن الرواتب وحكمها حكم الواجب وفي التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام فيستحق حرمان الشفاعة اذ معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار والسنة الزائدة كالسواك والنوافل المعينة وهي ندب وتطوع وسنة الكفاية كسلام واحد من جماعة والاعتكاف ايضا سنة الكفاية كما في البحر الرائق وسنة عادة كالتيامن في الترجل والتنعل والسني منسوب الى السنة انتهى من الكليات]

[وحجة الامام الاعظم على وجوب تقليد الصحابة واقوالهم واحوالهم قول النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فان كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة اخرجها احمد وابوداود والترمذي وابن ماجة وايضا في المشكوة والتيسير في الكتاب المذكور عن ابن مسعود رضي الله عنه قال من كان مستنفا فليستن بمن قد مات فان الحي لا يؤمن عليه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا افضل هذه

الامة ابرها قلوبا واعمقها علما و اقلها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ولا قامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم على اثرهم وتمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم وسيروهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه ززين و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح اين حديث فرموده اند كه سبحانه الله ابن مسعود با آن بزرگي و علو شان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم در حق وي فرموده رضيت لامتي ما رضي به ابن ام عبد و مراد بآن ابن مسعود است اين چنين تفصيل و تعظيم صحابه كند چه جاني سخن ديگر است انتهى ايضا في تيسير الوصول في الباب السادس في حد الخمر و عن علي رضي الله عنه قال جلد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين و ابوبكر اربعين و عمر ثمانين و كل سنة اخرجه مسلم و ابو داود [في البحر الرائق في بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما اظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لكن انكنت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة و انكنت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة و ان اقتربت بالانكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب و ايضا فيه في بحث رفع اليدين للتحرمة والذي يظهر من كلام اهل المذهب ان الاثم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح ولا شك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة اخف من الاثم لتارك الواجب و ايضا فيه في او اخباب ما يفسد الصلوة ويكره فيها و الحاصل ان السنة ان كانت مؤكدة قوية يكون تركها مكروه كراهة تحريم كترك الواجب و اذا كانت غير مؤكدة فتركها مكروه كراهة تنزيه و اذا كان الشيء مستحبا او مندوبا وليس سنة فلا يكون تركه مكروها اصلا و في الدر المختار في باب آذان هوسنة مؤكدة هي كالواجب في حقوق الاثم و ايضا فيه في باب صفة الصلوة ترك السنة لا يوجب فسادا ولا سهوا بل اساءة لو كان عامدا غير مستخف و قالو الاساءة ادون من الكراهة و ترك الادب و المستحب لا يوجب اساءة و لا عقاب كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل و ايضا فيه في كتاب الحظر و الاباحة المكروه تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض و يثبت بما يثبت به الواجب يعنى بظني الثبوت و ياثم بارتكابه كما ياثم بترك الواجب و مثله السنة المؤكدة و في العالم كيرة في باب النوافل رجل ترك سنن الصلوة فان لم ير السنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفافا و ان رآها حقا فالصحيح انه ياثم لانه جاء الوعيد بالترك و في الزيلعي القريب من الحرام ما يتعلق به محذور دون استحقاق العذاب بالنار كترك السنة المؤكدة فانه لا تتعلق به عقوبة النار لكن يتعلق به الحرمان عن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لحديث من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فترك السنة المؤكدة قريب من الحرام وليس بحرام انتهى] •

فصل الواو* الاسم بالكسر و الضم لغة بمعنى اللفظ الدال على الشيء كما في قوله و علم آدم الاسماء كلها كذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية و حاصله انه يطلق لغة على مقابل المهمل كما مرح به في باب منع الضرف و في شرح المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى

وهو يعم جميع انواع الكلمة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر الشيء باسمه يقال سمي زيدا ولم يسم عمرو ولا خفاء في تغاير الامور الثلاثة انتهى • وفي جامع الرموز في جواز اليمين باسم الله تعالى الاسم عرفا لفظ دال على الذات والصفة معا كالرحمن والرحيم والله اسم دال على ذات الواجب فهو اسم للذات انتهى • وقد كشف اللغات اورد اسم بالكسر والضم نام ودر اصطلاح سائلين اسم نه لفظي است كه دلالت كند بر شيئي بالوضع بلكه اسم ذات مسمى است باعتبار صفت و صفت يا وجوديه است چون علیم و قدیر و یا عدمیه چون قدوس و سلام • بیت • عارفانی كه علم ما دانند • صفت و ذات اسم را خوانند • انتهى • أعلم انه قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ ف ر س انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبى عنه فلذلك قال الاشعري قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك ان تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته فان تلك الصفة لا هو ولا غيره عنده فهكذا الذات المأخوذة معها • قال الأمدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله دال على اسم هو المسمى وكذلك قولك عالم وخالق فانه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا • وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين الموجود والذات ومنها ما هو غير الخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلق غير ذاته ومنها ما ليس عينها ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وتوضيح ذلك انهم لم يريدوا بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواسف وبالصفة مدلوله ثم ان ابن فورك ومن يوافقه اعتبروا المدلول المطابقي وادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى • والبعض اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم واخذ المدلول اعم من المطابقي واعتبر في اسماء الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما تقرر من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها ثم ان الاشعري اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم اعنى الذات واعتبر المدلول المطابقي وحكم بغيرية هذا المدلول او بكونه لا هو ولا غير باعتبار المدلول التضامني وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية وانفكهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ

لهو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن • ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر في لفظ آ س م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور ابي القول الدال لا بمعنى فعل الواضع وهو وضع الاسم للمعنى او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى تبارك اسم ربك ابي مسماء وقول لبديد اسم السلام عليكما • وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة و طرفيها مغايرة قطعا • والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ دال على معنى مجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف والجلبي وما في تعليقات جدي رحمة الله عليه عليه * التقسيم * اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء وحقيقته من حيث هي او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه ثم انظر أيها يمكن في حق الله تعالى فالمأخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى سواء كان الوصف حقيقيا كالعليم او اضافيا كالماجد بمعنى العالي او سلبيا كالقدوس وكذا المأخوذ من الفعل كالخالق • اما المأخوذ من الجزء كالجمم للانسان فمحال لانفناء التركيب في ذاته فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه اما المأخوذ من الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز ان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله وسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه • وفيه بحسب ان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه ان يعقل ذات ما بوجه ما ويوضع الاسم لخصوصية ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم كما في لفظ الله فانه اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه كذا في شرح المواقف • وفي شرح القصيدة الفارسية في علم التصوف الاسماء تنقسم باعتبار الذات والصفات والافعال الى الذاتية كالله والصفات كالعليم والافعال كخالق وتخصر باعتبار الانس والهيبة عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف والجلالية كالقهار والصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى ذاتية وهي سبعة العلم والحيوة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام وباعتبار تعلقها بالخلق الى افعالية وهي ماعدا السبعة ولكل مخلوق سوى الانسان حظ من بعض الاسماء دون الكل كحظ الملائكة من اسم الصبح والقدوس ولذا قالوا نحن نسبح

بمعدلات و نقدر لك و خط الشيطان من اسم الجبار و المتكبر و لفلان عصى و استكبر و اختص الانس
بالسط من جميعها و لذلك اطاع تارة و عصى اخرى و قوله تعالى و علم آدم للاسماء كلها اي ركب في
فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة و هياء بتلك اللطائف للتسحق بكل الاسماء الجلالية و الجسالية و عبر
عنهما بيديه فقال لا بليس ما منك ان تعبد لما خلقت بيدي و كلما سواه مخلوق بيد واحدة لانه اما
مظهر صفة الجلال كملأكة الرحمة او الجلال كملأكة العذاب و علامة المتحقق باسم من اسماء الله ان يجد
معناه في نفسه كالتحقق باسم الحق علامته ان لا يتغير بشي كما لم يتغير الصالح عند قتله تصديقا لتحقيقه
بهذا الاسم انتهى . وفي الانسان الكامل قال المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعني الاسماء التي تفيد
في نفسها وصفا فهي عند النحاة اسماء لغوية القسم الاول هي الذاتية كالاحد والواحد والفرد والصد
و العظيم والسعي والعزير والمتعال و اشياء ذلك القسم الثاني هي الصفاتية كالعليم والقادر
ولو كانت من الاسماء النفسية كالمعطي والخلق ولو كانت من الانفعالية انتهى * فائدة * اعلم ان تسميته
تعالى بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه و ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في
اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والانفعال فذهب المعتزلة و الكرامية الى انها اذ ادل
العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد
بذلك الاطلاق اذن شرعي اولا وكذا الحال في الاعمال . و قال القاضي ابوبكر من اصحابنا كل لفظ دل على
معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه مرهبا لما لا يليق بكبريائه و لذا
لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة وكذا لفظ الفقيه والعادل والفظن
و الطبيب ونحو ذلك وقد يقال لابد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف . وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك لاحتياط فلا يجوز الاكتفاء
في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع . فان قلت من الاوصاف ما يمتنع
اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالمكر والمهزي وغيرهما . اجيب بانه لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها
في الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان يخلو عن نوع تعظيم و رعاية ادب
كذا في شرح المواقف و حاشيته . والاسم عند اهل الجفر يطلق على سطر التفسير ويسمى ايضا بالزمام
والحصاة والبرج كذا في بعض الرسائل . وعند المنطقيين يطلق على لفظ مفرد يصح ان يعبر به وحده
عن شيى و يقابله الكلمة والاداة ويجهن في لفظ المفرد في فصل الهاء من باب لغاء . وعند النحاة
يطلق على خمسة معان على ما في المتن . حيث قال اسم بالتكسر والضم نشان و علامت جيزي
وباصطلاح نحوي اسم را بر پنج معنى اطلاق كذا في اول فام مقابل لقب و كنيسة باشد دوم تظنى كه
معني حقتى نداشته باشد و باين معنى مقابل صفة باشد سيوم تظنى كه معني ظرف تداشته باشد

وباین معنی مقابل ظرف باشد چهارم لفظی که بمعنی حاصل مصدر باشد و آن را در برابر مصدر استعمال کنند و پنجم کلمه که بی انضمام کلمه دیگر بر معنی دلالت کند و بر یکی از زمان ماضی و حال و استقبال دلالت نکند و باین معنی مقابل فعل و حرف باشد انتهى • اما المعنى الاول فليجيب تحقيقه في لفظ العلم و يطلق ايضا مرادفا للعلم كما يجيب هناك ايضا و اما المعنى الثاني فقد صرح به في شروح الكافية في باب منع الصرف في بحث الالف و النون المزدتين و اما المعنى الثالث فقد صرحوا به ايضا هناك و ايضا وقع في الضوء الظروف بعضها لازم الظرفية فيكون منصوبا ابدا نحو عند و سوى و بعضها يستعمل اسما و ظرفا كالجهات الست انتهى • وفي العباب و يستعمل اذا اسما صريحا مجردا عن معنى الظرفية ايضا و يصير اسما مرفوع المحل بالابتداء او مجرورة او منصوبة لا بالظرفية نحو اذا يقوم زيد اذا يقعد عمر اي وقت قيام زيد وقت قعود عمر فاذا هنا مبتدأ و خبر انتهى • فالاسم حينئذ مقابل للظرف بمعنى المفعول فيه و اما المعنى الرابع فقد ذكرني تيسير القاري شرح صحيح البخاري في باب الاحتكار قال احتكار خريدين غله است در ارزاني تا فروخته شود در گراني و حكرة اسم است مر این فعل را و ايضا في جامع الرموز الشبهة اسم من الاشتباه و غى الصراح شبهه پوشيدگي کار اشتباه پوشيده شدن کار ثم اقول قال في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى فاتقوا النار التي وقودها الناس و الحجارة الوقود بفتح الواو اسم لما يوقد به النار و هو الحصب و بالضم مصدر بمعنى الالتهاب انتهى و هكذا في البيضاوي و هذا صريح في ان الاسم قد يستعمل بمعنى الاسم الذي لا يكون مصدرا سواء كان بمعنى الحاصل بالمصدر او لم يكن اذ لا خفاء في عدم كون الوقود ههنا بمعنى الحاصل بالمصدر فينتقض الحصر في المعانى الخمسة حينئذ لخروج هذا المعنى من الحصر و اما المعنى الخامس فشاع و تحقيقه انهم قالوا الكلمة ثلثة اقسام لانها اما ان تستقل بالمفهومية او الثاني الحرف و الاول اما تدل بهيئتها على احد الازمنة الثلاثة او الثاني الاسم و الاول المفعول فالاسم مادل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة و الفعل مادل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة و الحرف مادل على معنى في غيره و الضمير في قولهم في نفسه في كلا التعريفين اما راجع الى ما و المعنى مادل على معنى كائن في نفس مادل اي الكلمة و المراد بكون المعنى في نفس الكلمة دلالتها عليه من غير حاجة الى ضم كلمة أخرى اليها لاستقلاله بالمفهومية و اما راجع الى المعنى و حينئذ يكون المراد بكون المعنى في نفسه استقلاله بالمفهومية و عدم احتياجه في الانفهام الى كلمة أخرى فمرجع التوجيهين الى امر واحد و هو استقلال الكلمة بالمفهومية اي بمفهومية المعنى منه و كذا الحال في قولهم في غيره في تعريف الحرف يعني ان الضمير اما عائد الى ما فيكون المعنى الحرف مادل على معنى كائن في غير ما دل اي الكلمة في نفسه و حاصله انه لا يدل بنفسه بل بانضمام كلمة أخرى اليها و اما الى

المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى في غيره لا في نفسه بمعنى انه غير تام في نفسه لى لا يحصل ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شئ الى مرجع هذين التوجهين الى امر واحد ايضا وهو ان لا يستقل بالمفهومية ثم المعنى قد يكون افراديا هو مدلول اللفظ بالفرايد وقد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ و ان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الافرادي و يشترك الاسم والفعل والحرف في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام ككون الاسم فاعلا وكون الفعل مصندا مثلا مشروط بذكر متعلقه بخلاف الحرف فان معناه الافرادي ايضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق • وتحقيق ذلك ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته وانت اذا نظرت في المرأة وشاهدت صورة فيها فلک هناك حالتان احدهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا للمرأة حينئذ آلة في مشاهدتها ولا شك ان المرأة حينئذ مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحسب تقدر بابصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها وتلتفت الى احوالها والثانية ان تتوجه الى المرأة نفسها ولا حظها قصدا فتكون سالحة لان تحكم عليها وحينئذ تكون الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان في المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات واخرى آلة لابصار الغير واستوضع ذلك من قولك قام زيد • ونسبة القيام الى زيد اذ لا شك انك مدرك فيهما نسبة القيام الى زيد الا انها في الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد والقيام وآلة لتعرف حالهما فكانها امرأة تشاهد بها مرتبطا احدهما بالآخر ولهذا لا يمكنك ان تحكم عليها او بها مادامت مدركة على هذا الوجه وفي الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليها وبها فعلى الوجه الاول معنى غير مستقل بالمفهومية وعلى الثاني معنى مستقل بها وكما يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالغير التي لا تحتل بالمفهومية • اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره ومتعلق به فاذا لا خطه العقل قصدا وبالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته سالحا لان يحكم عليه وبه ويلزمه ادراك متعلقه اجمالا وتبعا وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء و لك بعدملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فنقول مثلا ابتداء سير البصرة ولا يخرج ذلك عن الاستقلال وملاحية الحكم عليه وبه وعلى هذا القياس الاسماء اللازمة الاضافة كذو والو وفوق وتحت واذا لا خطه العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه ولا يصلح ان يكون محكوما عليه ولا محكوما به وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من • وهذا معنى ما قيل ان الحرف وضع باعتبار معنى عام وهو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء مخصوص معنى النسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا في العقل وهو الظاهر ولا في الجارج لان مدلول الحرف فرد مخصوص من ذلك النوع

اعني ما هو آلة لملاحظة طرفيه و لا شك ان تحقق هذا الفرد في الخارج يتوقف على ذكر المتعلق وما قيل الحرف ما يوجد معناه في غيره و انه لا يدل على معنى باعتباره في نفسه بل باعتباره في متعلقه فقد اتضح ان ذكر المتعلق للحرف انما وجب ليتحصل معناه في الذهن ان لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقه ان هو آلة لملاحظته فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لقصور و نقصان في معناه لا لما قيل من ان الواضع اشترط في دلالة على معناه الافرادي ذكر متعلقه ان لا طائل تحته لان هذا القائل ان اعترف بان معاني الحروف هي الذسب المخصوصة على الوجه الذي قررناه فلا معنى لاشتراط الواضع حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضروري ان لا يعقل معنى الحرف الا به و ان زعم ان معنى لفظة من هو معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق و لم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت لفظة من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها فزعمه هذا باطل اما أولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي و اما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس نص الواضع عليه كما توهم لان في ذلك الدعوى خروج عن الانصاف بل هو التزام ذكر المتعلق في الاستعمال على ما يشهد به الاستقراء و ذلك مشترك بين الحروف و الاسماء اللازمة الاضافة و الجواب عن ذلك بان ذكر المتعلق في الحرف لتكميم الدلالة و في تلك الاسماء لتحصيل الغاية مثلا كلمة ذو موضوعة بمعنى صاحب و يفهم منها هذا المعنى عند الاطلاق لكنها انما وضعت له ليتوصل بها الى جعل اسماء الاجناس صفة للمعارف او للنكرات فتحصيل هذه الغاية هو الذي اوجب ذكر متعلقها فلوم يذكر لم تحصل الغاية عند اطلاقه بدون ذكر متعلقه تحكم بحث و اما ثالثا فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه و به الا انه لا يفهم منها وحدها فاذا ضم اليها ما يتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه و به و ذلك مما لا يقول به من له ادنى معرفة باللغة و احوالها و قيل الحرف مادل على معنى ثابت في لفظ غيره فالام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل و فيه بحث لانه ان اريد بثبوت معنى الحرف في لفظ غيره ان معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير اي بذكر متعلقه فهذا بعينه ما قررناه سابقا و ان اريد به انه يشترط في ان فهم المعنى منه لفظ الغير بحسب الوضع ففيه ما مرو ان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير فهو ظاهر البطلان و كذا ان اريد به قيامه بمعنى غيره قايما حقيقيا و لانه يلزم حينئذ ان يكون مثل السواد و غيره من الاعراض حروفا لدالتها على معان قائمة بمعاني الفاظ غيرها و ان اريد به تعلقه بمعنى الغير يلزم ان يكون لفظ الاستفهام و ما يشبهه من الالفاظ الدالة على معان متعلقة بمعاني غيرها حروفا و كل ذلك فاسد و قيل الحرف ليس له معنى في نفسه بل هو علاقة لحصول معنى في لفظ آخر و ان في قولك في الدار علامة لحصول معنى الظرفية في الدار و من في قولك خرجت من البصرة علامة لحصول

معنى الابتداء في البصرة وعلى هذا نفس سائر الحروف وهذا ظاهر البطلان • ثم الاسم والفعل يشتركان في كونهما مستقلين بالمفهومية الا انها يفتقران في ان الاسم يصلح ان يقع مسندا ومسندا اليه والفعل لا يقع الا مسندا فان الفعل ما عدا الاعمال الناقصة كضرب مثلا يدل على معنى في نفسه مستقل بالمفهومية وهو الحدث وعلى معنى غير مستقل هو النسبة الحكيمية الملحوظة من حيث انها حالة بين طرفيها وآلة لتعرف حالهما مرتبطا احدهما بالآخر ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تتحصل الا بالفاعل وجب ذكره كما وجب ذكر متعلق الحرف فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلل عليه الى فاعل بخصوصها الا ان الحرف لما لم يدل الاعلى معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه ولا محكوما به اذ لا بد في كل منهما ان يكون ملحوظا بالذات ليمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية لمحاذاة الاعمال بالصور الذهنية والفعل لما اعتبر فيه وضم اليه انتسابه الى غيره نسبة تامة من حيث انها حالة بينهما وجب ذكر الفاعل لتلك المحاذاة ووجب ايضا ان يكون مسندا باعتبار الحدث اذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا ولا يمكن جعل ذلك الحدث مسندا اليه لانه على خلاف وضعه واما مجموع معناه المركب من الحدث والنسبة المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يقع محكوما به فضلا عن ان يقع محكوما عليه كما يشهد التأمل الصادق واما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل ولم تعتبر معه نسبة تامة لاعلى انه منسوب الى غيره ولا بالعكس مع الحكم عليه وبه • فان قلت كما ان الفعل يدل على حدث ونسبة الى فاعل على ما قررته كذلك اسم الفاعل يدل على حدث ونسبة الى ذات فلم يصح كون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل • قلت لان المعتبر في اسم الفاعل ذات ما من حيث نسب اليه الحدث فالذات المبهمة ملحوظة بالذات وكذلك الحدث واما النسبة فهي ملحوظة بالذات الا انها تقييدية غير تامة ولا مقصودة اصلية من العبارة تقيدت بها الذات المبهمة ومار المجموع كشيء واحد فجازان لا حظ فيه قارة جانب الذات اصالة فيجعل محكوما عليه وتارة جانب الوصف اى الحدث اصالة فيجعل محكوما به واما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها ولا بها لا وحدها ولا مع غيرها لعدم استقلالها والمعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضي انفرادها مع طرفيها من غيرها وعدم ارتباطها به وتلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا يتصور ان يجري في الفعل ما جرى في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسندا باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث • فان قلت قد حكموا بان الجملة الفعلية في زيد قام ابوه محكوما بها • قلت في هذا الكلام يتصور حكمان احدهما الحكم بان ابا زيد قائم والثاني ان زيدا قائم الاب ولا شك ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين منه صريحا بل احدهما مقصود والاخر تبع فان قصد الاول لم يكن زيد بحسب المعنى محكوما عليه بل هو قيد يتعين

به المحكوم عليه وان قصد الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام والاب بل الاب قيد للمسند الذي هو القيام اذ به يتم مسندا الى زيد الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد واقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره املا فلو كان معنى قام ابوه ذلك القيام لم يرتبط بزيد قطعا فلم يقع خبرا ومن ثم تسمع النكاح يقولون قام ابوه جملة وليس بكلام وذلك لتجريدته عن ايقاع النسبة بين طرفيه بقريضة ذكر زيد مقدما و ايراد ضميره فانها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الايقاع وهذا الذي ذكر من التحقيق هو المستفاد من حواشي العضدي وما ذكره السيد الشريف في حاشية المطول في وصف الاستعارة التبعية • ثم انه لما عرف اشتراك الاسم والفعل في الاستقلال بالمفهومية فلا بد من مميزات بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الازمنة الثلاثة في حد الاسم احترازا عن الفعل ولا يخرج من الحد لفظ امس وغد والصدوح والغدوق ونحو ذلك لان معانيها الزمان لا شئ آخر يقترب بالزمان كما في الفعل • ثم المراد بعدم الاقتران ان يكون بحسب الوضع الاول فدخل فيه اسماء الافعال لانها جميعا اما منقولة عن المصادر الاصلية سواء كان النقل صريحا نحو رويد فانه قد يستعمل مصدرا ايضا او غير صريح نحو هيهات فانه وان لم يستعمل مصدرا الا انه على وزن قوتاة مصدر قوقى او عن المصادر التي كانت في الاصل اصواتا نحوهم او عن الظرف او الجار والمجرور نحو امامك زيد و عليك زيد فليس شئ منها دالة على احد الازمنة الثلاثة بحسب الوضع الاول • وخرج عنه الافعال المنسلخة عن الزمان وهي الافعال الجواحد كنعم وبئس وعسى وكاد لاقترب معناها بالزمان بحسب الوضع الاول وكذا الافعال المنسلخة عن الحدث كالافعال الناقصة لانها تامات في اصل الوضع منسلخات عن الحدث كما صرح به بعض المحققين في الفوائد الغيائية • وخرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال والاستقبال لا يدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر في المشترك ويعلم من هذا فوائد القيود في تعريف الفعل •

[**الاسم المتمكن** ما تغير آخره بتغير العوامل في اوله ولم يشابه مبني الاصل اعنى الماضي]

والامر بغير اللام والحرف ويراد به الاسم المعرب هكذا في الجرجاني • [

[**الاسم التام** وهو الاسم الذي ينصب لتمامه اي لاستغنائه عن الاضافة و تمامه باربعة اشياء

بالتنوين والاضافة ونوني التثنية والجمع هكذا في الجرجاني • [

[**الاسم المنسوب** وهو الاسم الملحق بآخره ياء مشددة مكسورة ما قبلها علامة للنسبة اليه

كما لحقت التاء علامة للتانيث كالبصري والهاشمي هكذا في الجرجاني • [

ذو الاسمين هو المقدار المركب وهو ما يعبر عنه باسمين كخمسة وجذر ثمانية والخطوط المركبة

على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اسم او احدهما والآخر المنطق سواء كان المنطق اكبر من الاسم

او اصغر اذ لا يجوز تساويهما والا لما وقع التركيب وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة على وجهين لانه اما

ان يكون مربع الخط الاطول زائدا على مربع الخط الاصغر بمربع يكون ضلعه اي جذره مشاركا في الطول للقسم الاطول او مبادئه والمشاركة افضل من المبانية و المنطق من الاسم و المنطق الاطول من المنطق الاصغر فالقسم الاول و هو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول و هو كل خط مركب من منطق اطول واسم اصغر و يزيد مربع الاطول على مربع الاصغر بمربع يشارك ضلعه الاطول مثل ثلثة و جذر خمسة و اربعة و جذر اثني عشر و القسم الثاني و هو الذي يليه في القوة بان يكون المنطق اصغر و الاسم اطول و المشاركة على ما ذكرنا يسمى ذا الاسمين الثاني مثل ست و جذر ثمانية و اربعين و القسم الثالث و هو الذي يلي هذا في القوة بان يكون الخطان جميعا اصمين و المشاركة باقية يسمى ذا الاسمين الثالث مثل جذر ستة و جذر ثمانية و القسم الرابع و هو ما كان منطق اطول من الاسم مع عدم بقاء المشاركة المذكورة بان يكون مربع الاطول يزيد على مربع الاصغر بمربع يباين ضلعه الخط الاطول مثل ثلثة و جذر سبعة يسمى بذى الاسمين الرابع و القسم الخامس و هو ما كان اسمه اطول من المنطق مع عدم المشاركة المذكورة مثل ثلثة و جذر عشرة يسمى بذى الاسمين الخامس و القسم السادس و هو ما كان القسمان فيه اصمين مع عدم بقاء المشاركة المذكورة يسمى بذى الاسمين السادس مثل جذر خمسة و جذر ستة • اعلم ان جذر ذى الاسمين الاول يسمى ذى الاسمين المرسل و جذر ذى الاسمين الثاني يسمى ذى المتوسطين الاول و جذر ذى الاسمين الثالث يسمى ذى المتوسطين الثاني و جذر ذى الاسمين الرابع يسمى بالاظم و جذر ذى الاسمين الخامس يسمى بالقوي على منطق و متوسط و جذر ذى الاسمين السادس يسمى بالقوي على المتوسطين • اعلم ايضا ان كلا من ذوات الاسمين الستة متى ضرب في مثله كان الحاصل ذا الاسمين الاول و اذا ضرب من عدد صحيح او كسر او مختلط فان الحاصل في ذلك هو ذو الاسمين في جذر الاول و مرتبته كمرتبته اعني ان كان في المرتبة الاولى فالحاصل كذلك و ان كان فيما بعدها من المراتب فذلك الحاصل و انما كان كذلك لانه يصير مشاركا له و المشارك للشئ في حده و مرتبته هذا كله خلاصة ما في حواشي تحرير اقليدس و طريق تحصيل الاقسام الست و جذورها مذكورة فيها •

اسم ان و اخواتها عند النحاة هو المسند اليه من معموليها و انما قيل من معموليها لثلايرد عليه ان الذي ابوه قايم زيد فان ابوه مسند اليه بعد دخولها و ليس باسم لانه ليس من معموليها و على هذا القياس اسم كان و اخواته و اسم ما و لا المشبهتين بليس و اسم عسى و اخواته و غير ذلك هكذا في الوافي و حواشيه •

اسم الجنس هو عند النحاة ما وقع في كل تركيب على شئ وعلى كل مشارك له في الحقيقة على سبيل البديل او الشمول اسم عين كان كصرد او معنى كهدي جامدا كان او مشتقا ومنه اسماء العدد و هو اعم مطلقا من النكرة لانه قد يكون نكرة كرجل وقد يكون معرفة كالرجل و النكرة لا تكون الا اسم جنس

ومن وجه من المعرفة لصدقهما على الرجل وصدق اسم الجنس فقط على رجل وصدق المعرفة فقط على زيد والضمائر والمبهمات لأنها في كل تركيب يقع على معين لخصوص الموضوع له فيها وقولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فانه لا يقع على شيء وعلى كل مشارك له في الحقيقة هكذا يستفاد من الارشاد وحواشيه وقولنا على سبيل البدل او الشمول اشارة الى ان من اسم الجنس ما يتناول المشاركات في الحقيقة على سبيل البدل كرجل وامرأة فانه يدل على افراده لا دفعة بل دفعات على سبيل البدل كما في العضدي في بحث العام ومنه ما يتناولها على سبيل الشمول والاجتماع كالتمر فانه يطلق على الواحد والكثير • ويقرب من هذا ما وقع في حاشية حاشية الفوائد الضيائية للمولوي عبد الحكيم في بحث العدل المراد من اسم الجنس ما يقابل العلم وهو ما دل على معنى كلي سواء كان اسم عين كصرد او معنى كهدى انتهى • أعلم انه اختلف في وضع اسم الجنس فقيل هو موضوع للمهية من حيث هي وقيل هو موضوع للمهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا ورجع المحقق التفتازاني الثاني ورده السيد السند بانه حينئذ يلزم ان يكون اسم الجنس المعروف بلام العهد الذهني مجازا وقد جعلوه حقيقة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الافرادي • وفيه بعد ويعارضه انه لو كان اسم الجنس موضوعا للحقيقة لكان المعروف بلام العهد مجازا في الحصة المعينة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الوضع الافرادي والاول باطل والثاني بعيد كذا في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه • وهذا التعريف شامل للمذهبيين قال السيد السند في حاشية المطول قولهم رجل لكل فرد من افراد الرجال بحسب الوضع ليس معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على خصوصية اي فرد كان بل معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على معنى كلي هو المهية من حيث هي او الفرد المنتشر على اختلاف الرايين • واعلم ان اسماء الاجناس اكثر ما يستعمل في التراكييب لبيان النسب والاحكام ولما كان اكثر الاحكام المستعملة في العرف واللغة جاريا على المبيات من حيث انها في ضمن فرد منها لا عليها من حيث هي فهم بقربنة تلك الاحكام مع اسماء الاجناس في تلك التراكييب معنى الوحدة و صار اسم الجنس اذا اطلق وحدة يتبادر منه الفرد الى الذهن لالف النفس بملاحظته مع ذلك الاسم كانه دال على معنى الوحدة • ثم الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس عند من يقول بوضعه للماهية مع الوحدة ان اطلاق اسم الجنس على الواحد على اصل وضعه بخلاف علم الجنس فانه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن فاذا اطلقته على الواحد فانما اردت الحقيقة ولزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا واما من يقول بوضعه للمهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس و علمه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معهودة له

و اما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجهرة بل بالآلة اى آلة التعريف ان وجدت انتهى •
المفهوم من التفسير الكبير في بيان تفسير القعود . ان اسم الجنس موضوع للمبهة وعلم الجنس
موضوع لانفرادها المعينة على سبيل الاشتراك اللفظي حيث قال اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة
لانادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك
علم الجنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لانادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير
ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس
انتهى كلامه • وقد يطلق اسم الجنس ويراد به النكرة صرح به فى الفوائد الضيائية في بحث حذف حرف
النداء والظاهر ان هذا هو المراد مما وقع في حاشية الجمل على المطول من ان اسم الجنس قد
يطلق على ما يصح دخول الالم عليه وقال ايضا وقد يطلق على القليل والكثير كالماء والخل على
ما ذكر في باب التمييز انتهى • وفي شروح الكافية اسم الجنس يراد به ههنا اي في باب التمييز لفظ
مجرد عن التاء واقع على القليل والكثير كالماء والزيت والتمر والجلوس بخلاف رجل و فرس و تمر
والمراد بالتاء تاء الوحدة الفارقة بين الواحد والجنس فلا ينافي غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس
شاملا للقليل والكثير فالجسمة بالفتح والكسر اسم جنس • وفى الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه
اجزأه ويقع مجردا عن التاء على القليل والكثير كالماء والتمر والزيت والضرب بخلاف رجل و فرس •
قال المولوي عصام الدين في حاشية قوله تشابه اجزأه اي تشابه اجزأه في اسم الكل ويشكل بالابوة
لانه لا جزء له فالاولى الاختصار على الوقوع مجردا عن التاء على القليل والكثير انتهى • وقال المولوي
عبد الحكيم ما ذكره الشارح لا يقتضي تجرده عن التاء بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل والكثير
فنجو تمر و جلسة يكون جنسا انتهى • فانظر ما فى العبارات من التخالف قال السيد السند في حاشية
خطبة القطبي • اسم الجنس يقع على القليل والكثير بخلاف اسم الجمع والجمع فانهما لا يطلقان على
القليل لكن من اسم الجنس ما يكون غريفا في معنى الجمع بحيث لا يطلق على الواحد والاثنين كالكرم
فامتياز مثل هذا عن اسم الجمع في غاية الصعوبة وما يقال ان عدم اطلاق اسم الجمع على القليل
بالوضع والاستعمال وعدم اطلاق اسم الجنس كذلك بالاستعمال فقط فمجرد اعتبار انتهى * تنبيه *
المعنى الاول اعم من المعنى الثاني واما المعنى الثالث وهو ما يدل على القليل والكثير فبينه
وبين المعنيين الاولين عموم من وجه تأمل • اعلم ان اهل البيان قد يريدون باسم الجنس ما يكون اسما
لمفهوم غير مشخص ولا مشتمل على تعلق معنى بذات فيدخل فيه نحو رجل واسد وقيام وقعود وتخرج
عنه الاسماء المشتقة من الصفات واسماء الزمان والمكان والآلة وبهذا المعنى وقع في قولهم المستعار ان
كان اسم جنس فالاستعارة اصلية والا فتعينية ثم اسم الجنس بهذا المعنى يشتمل علم الجنس نحو اسامة

ولا يشتمل الاسماء المشتقة بخلافه بالمعنى النحوي فانه في عريف النجاة لا يشتمل علم الجنس ويشتمل الاسماء المشتقة كذا في الاطول • ويقرب من هذا ما قيل اسم الجنس مادل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف ويجيب في بيان الاستعارة الاصلية و التبعية في فصل الراد من باب العهن • وقد يطلق اسم الجنس على ما لا يكون صفة ولا علما • في التوضيح الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخيص معناه فاعلم والا فاسم الجنس وكل من العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل اولا كزيد ورجل ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معين فمعهود او منكرا فنكرة والتوضيح في التلويح و حواشيه •

اسم الإشارة عند النحاة قسم من المعرفة وهو ما وضع لمشار اليه اي لمعنى يشار اليه اشارة حسية بالجوارح و الاعضاء لان الاشارة حقيقة في الاشارة الحسية فلا يرد ضمير الغائب وامثاله فانها للاشارة الى معانيها اشارة ذهنية لا حسية ومثل ذلكم الله ربكم مما ليست الاشارة اليه حسية محمول على التجوز كذا في الفوائد الضيائية [ولا يلزم ان هذا التعريف دوري ولا انه تعريف بما هو اخفى منه او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الاشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوي المعروف المشهور •] **فائدة *** اكمل التمييز انما يتصورها عرف المعارف وهو المضمر المتكلم ثم العلم ثم اسم الاشارة على المذهب المنصور كذا في الاطول وقال السيد السند في شرح المفتاح اسم الاشارة وان كان بحسب الوضع والاستعمال متناولا لمتعدد الا انه بسبب اقترانه بالاشارة يفيد اكمل تمييز وتعيين اذ لا يبقى اشتباه اصلا بعد الاشارة التي هي بمنزلة وضع اليد و يمتاز المقصد به عند العقل والحس بخلاف العلم والمضمر فان المقصد بهما يمتاز عند العقل وحده •

اسم الفعل هو عند النحاة اسم يكون بمعنى الامر او الماضي ولا يرد عليه نحواف بمعنى اتضجر واوة بمعنى اتضجع لانهما بمعنى تضجرت وتوجعت الا انه عبر عنهما بالمستقبل كما يعبر عن الماضي في بعض الاوقات بالمستقبل لثبوت ذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر والماضي فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضي الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب والذي حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات و امثالها ليست بافعال مع تأديتها معاني الانفعال امر لفظي و هو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال وانها لا تنصرف تصرفها الا انها موضوعة لصيغ الافعال على ان يكون رويد مثلا موضوعا لكلمة امهل • قال الرضي ما قيل ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الدال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لالمعناه ليس بشيئ اذ العرب القم ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت وربما لم يسمعه اصلا والمتبادر ان يكون هذا بحسب الوضع فلا يرد الضارب اسس مثلا نقضا على التعريف • وفيه انه حينئذ يصدق

حد الفعل عليه • واجيب بانها وضعت اولاً اسماً ووضعها بمعنى الافعال وضع اعتباري و استعمالي فلم يتناول نحو المضارب اسم لعدم هذا الوضع ولم يخرج عن الاسماء لتحقيق ذلك الوضع • وقيل اسماء الافعال معدولة عن الفاظ الفعل وهذا ليس بشيء اذا الاصل في كل معدول عن شيء ان لا يخرج عن النوع الذي ذلك الشيء منه فكيف خرج الفعل بالمعدل من الفعلية الى الاسمية * فائدة * اختلفوا في اعرابها فقيل انها مرفوعة المحل على الابتداء لسد الفاعل مسد الخبر كما في اقام الزيدان • وفيه ان معنى الفعل يمنع الابتداء لكون المبتدأ مسنداً اليه والفعل لا يكون مسنداً اليه كذا قيل • واقول لا يلزم ان يكون المبتدأ مسنداً اليه كما في اقام الزيدان فلا يرد البحث المذكور • وقيل انها منصوبة المحل على المصدرية لانها اسماء مصادر الافعال سميت باسماء الافعال قصراً للمسافة • وفيه انه يستدعي تقدير الفعل قبلها فلم تكن حينئذ قائمة مقام الفعل فلم تكن مبنية والحق انه لا محل لها من الاعراب •

اسم الفاعل هو عند النحاة اسم مشتق لما قام به الفعل بمعنى الحدوث فالاسم جنس يشتمل المشتق كالصفات واسم الزمان والمكان والآلة وغير المشتق وبقيد المشتق خرج غير المشتق وقولهم لما قام به الفعل يخرج ما سوى الصفة المشبهة من اسم التفضيل وغيره لان المتبادر بقولهم لما قام به الفعل انه تمام الموضوع له من غير زيادة ولا نقصان فلو ضم الى اصل الفعل معنى آخر كالزيادة فيه وضع له اسم لا يصدق على ذلك الاسم انه موضوع لما قام به الفعل بل لما قام به الفعل مع زيادة فخرج اسم التفضيل • والبعض اخرج اسم التفضيل بقيد الحدوث وليس كذلك بل هو لخراج الصفة المشبهة التي وضعها على الاستمرار او مطلق الثبوت على اختلاف الرايين لاعلى الحدوث الذي معناه تجدد وجوده له وقيامه به مقيداً باحد الازمنة الثلاثة • ثم ان لفظاً ما عامة لغير العقلاء فدخل فيه الناهق والصهال ونحوهما من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب والمراد بالفعل المصدر لان سيبويه يسمي المصدر فعلاً وحدثاً • وقيل وينبغي ان يعلم ان المراد بما قام به الفعل ما قام به الفعل مع الفعل وقيامه به ان اسم الفاعل موضوع للجميع لا لمجرد ما قام به الفعل ولا يرد ما قيل ان هذا القيد اخرج مثل زيد مضارب عمراً ومتقرب من فلان وغير ذلك من الاضافات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معيناً دون الآخر لان معنى المضارب ليس المتصف بالضرب بل المتصف بضرب متعلق بشخص يصدر عنه ضرب متعلق بفاعل الضرب الاول وهذا معنى ما قيل باب المفاعلة لحدث مشترك بين اثنين فالمضارب مشتق من مصدر هو المضاربة اي ضرب متعلق بمضروب يصدر عنه ضرب متعلق بضاربه وكذا الحال في امثاله واما قوله لا يقوم باحد المنتسبين الخ فلا معنى له ان الحدث لابد ان يقوم بمعين ولا معنى للقيام بشيء لا على التعيين نعم لا تعين النسبة الى احدهما معنياً بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوباً اليه لا على التعيين فقوله هذا

من قبيل اشتباه النسبة بالانتساق ثم بقي ههنا شيء وهوان صيغ المبالغة على التقرير لمذكور تخرج من التعريف مع كونها داخلة فيه ولا يبعد ان يلتزم ذلك و يدل عليه ما في الترجمة الشريفة ما حمله ان صيغة اسم الفاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل كضارب وقتل و كل ما اشتق من مصادر الثلاثي لما قام به الفعل لا على هذه الصيغة فهو ليس باسم فاعل بل هو صفة مشبهة او افعل التفضيل او صيغة المبالغة كحسن واحسن ومضارب ولا يخرج من التعريف ثابت و دائم ومستمر ونحو ذلك مما يدل على الدوام والثبوت وكذا نحو حائض و طالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض و طلاق لكونها دالة بحسب اصل الوضع على حدوث الثبوت و الدوام وكذا صفات الله تعالى لكون ثبوتها اتفاقا باعتبار الموصوف لا وضعيا هكذا يستفاد من شروح الكافية •

اسم المفعول هو عند النحاة اسم مشتق لما وقع عليه الفعل و الاصل فيه اسم المفعول به الذي فعل به اي اوقع عليه الفعل يقال فعلت به الضرب اي اوقعته عليه لكنه حذف الجار فصار الضمير مرفوعا واستتر قولهم اسم مشتق شامل لجميع المشتقات وقولهم لما وقع عليه الفعل يخرج ما عداه كاسم الفاعل والصفة المشبهة واسم التفضيل سواء صيغ لتفضيل الفاعل او المفعول فانه مشتق لموصوف بزيادته على الغير في ذلك الفعل ولا يخرج منه نحو اوجدت ضربا فهو موجد و علمت عدم خروجك فهو معلوم ان هو جار مجرى الواقع صرح بذلك في العباب والمراد بالوقوع التعلق المعنوي ولو بواسطة حرف جر كما يجيء في لفظ فعل ما لم يسم فاعله •

اسم التفضيل هو عند النحاة اسم اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره فقولهم اسم اشتق شامل للمشتقات كلها وقولهم لموصوف يخرج اسماء الزمان والمكان والآلة لان المراد بالموصوف ذات مبهمة ولا ابهام في تلك الاسماء والمراد بالموصوف اعم اي موصوف قام به الفعل او وقع عليه فيشتمل قسمي اسم التفضيل اعنى ما جاء للفاعل و ما جاء للمفعول وقولهم بزيادة على غيره اي غير الموصوف بعد اشتراكهما في اصل الفعل يخرج اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة ولا يرد صيغ المبالغة كضارب وضروب فانها و ان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير ولا يرد نحو زائد وكامل حيث لم تقصد فيه الزيادة على اصل الفعل ان لم ترد الزيادة في الزيادة او الكمال وكذا لا يرد اسم الفاعل المبني من باب المغالبة نحو طائل اي زائد في الطول على غيره ان لم تقصد فيه الزيادة في اصل الغلبة وهذا كله خلاصة ما في شروح الكافية والعباب * فائدة * قد يقصد بافعل التفضيل تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد في اصل الفعل متزايد الى كماله قصدا الى تمايزه عنه في اصله مع المبالغة في اتصافه بحديث يفيد عدم وجود اصل الفعل في الغير ووجوده الى كماله فيه على وجه الاختصار

فيحصل كمال التفضيل وهو المعنى الا وضع في الافعال في صفاته تعالى اذ لم يشاركه احد في اصلها حتى يقصد التفضيل نحو قولنا الله اكبر وامثاله • قيل وبهذا المعنى ورد قوله تعالى حكاية عن يوسف رب السجن احب اليّ مما يدعونني اليه ومثله اكثر من ان يحصى كذا ذكر الجليلي في حاشية المطول في خطبة المتن في شرح قوله اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها •

السماء هي الفلك الكلي وسماء السموات اسم الفلك الاعظم وسماء الرؤية اسم فلك البروج ويجيء الكل في فصل الكاف من باب الفاء •

السنة بالفتح والنون المخففة بمعنى سال وهو في الاصل سنة و السن بالكسر وتشديد النون كذلك وهي في عرف العرب ثلثمائة وستين يوما كما في شرح خلاصة الحساب وتسمى بالسنة العددية ايضا كما في جامع الرموز في بيان احكام العنين وعند المنجمين واهل الهيئة وغيرهم يطلق بالاشتراك على سنة شمسية وسنة قمرية فالسنة الشمسية عبارة عن اثني عشر شهرا شمسيا والقمرية عبارة عن اثني عشر شهرا قمريا والشهر الشمسي والقمرى كل منهما يطلق على حقيقي وسطي واصطلاحى وبالقياس اليها يصير كل من السنة الشمسية والقمرية ايضا مطلقا على ثلاثة اشياء فالشهر الشمسي الحقيقي عبارة عن مدة قطع الشمس بحركتها الخاصة التقويمية برجاً واحداً ومبدؤة وقت حلولها اول ذلك البرج فالمنجمون يشترطون ان تكون الشمس في نصف نهار اول يوم من الشهر في الدرجة الاولى من ذلك البرج سواء انتقلت اليه عند انتصاف النهار او قبله في الليلة المتقدمة عليه او في امسه بعد نصف نهار الامس ولوبدقيقة واما العامة فلا يشترطون ذلك يأخذون مبادي الشهور الايام التي تكون الشمس فيها في اوائل البروج سواء انتقلت اليها عند انتصاف النهار او قبله او بعده او في الليلة المتقدمة عليه • فالسنة الشمسية الحقيقية عبارة عن زمان مفارقة الشمس جزءاً من اجزاء فلك البروج الى ان تعود الى ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء الاول الحمل سميت بسنة العالم وان كان جزء تكون الشمس فيه في وقت ولادة الشخص تسمى بسنة المولود ويؤخذ ابتداء كل شهر من سنة المولود من حلول الشمس جزءاً من كل برج يكون بعده من اول ذلك البروج كبعد جزء من البرج الذي كانت الشمس فيه عند الولادة من اول ذلك البرج • ثم ان مدة الشمسي الحقيقي ثلثمائة وخمسة وستون يوماً وخمس ساعات وكسر وهذا الكسر على مقتضى الرصد الايلخاني تسع واربعون دقيقة وعند بطليموس خمس وخمسون دقيقة وثنتا عشر ثانية وعند البتاني ست واربعون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند البعض خمسون دقيقة واربع وعشرون ثانية وعند الحكيم محي الدين المغربي اربعون دقيقة وتلك الساعات الزائدة تسمى ساعات فضل الدور وتقدير فضل الدور بما مر انما هو على تقدير قرب اوج الشمس من نقطة الانقلاب الصيفي وكون مبدأ السنة مأخوذاً من زمان حلول الشمس الاعتدال الربيعي واما اذا اخذ

مبدأها زمان حلولها نقطة اخرى نقد يراد فضل الدور على هذه الاقدار المذكورة و قد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الاوج • والشهر الشمسي الوسطي عبارة عن مدة حركة الشمس في ثلثين يوما و عشر ساعات و تسعا و عشرين دقيقة و نصف سدس دقيقة و هي نصف سدس مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية و الحقيقية الشمسيتان واحدة اذ دور الوسط و دور التقويم يتماثلان في زمان واحد و انما التفاوت بين الشهور الشمسية الحقيقية و الوسطية فان الشهر الحقيقي قد يزيد عليه و قد ينقص عنه و قد يساويه و الشهر الشمسي الاصطلاحي ما لا يكون حقيقيا و لا وسطيا بل شيئا آخر وقع عليه الاصطلاح فمبناه على محض الاصطلاح و لا تعتبر فيه حركة الشمس بل مجرد عدد الايام فاهل الروم اصطالحوا على انها ثلثمائة و خمسة و ستون يوما و ربع يوم فيأخذون الكسر ربعا تاما و يعتبرون هذا الربع يوما في اربع سنين و يسمون ذلك اليوم بيوم الكبيسة و اهل الفرس في هذا الزمان يتركون الكسر فهي عندهم ثلثمائة و خمسة و ستون يوما بلا كسر وقد سبق تفصيله في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف • و الشهر القمري الحقيقي عبارة عن زمان مفارقة القمر الشمس من وضع مخصوص بالنسبة اليها كاجتماع و الهلال الى ان يعود الى ذلك الوضع و ذلك الوضع عند اهل الشرع و اهل البادية من الاعراب هو الهلال و لذلك يسمى بالشهر الهلالي و السنة الحاصلة من اجتماعها تسمى سنة هلالية و عند حكماء الترك هو الاجتماع الحقيقي الذي مداره على الحركة التقويمية للقمر و لا يخفى ان اقرب اوضاع القمر من الشمس بالادراك هو الهلال فان الاوضاع الأخر من المقابلة و التربع و غير ذلك لا تدرك الا بحسب التخمين فان القمر يبقى على النور التام قبل المقابلة و بعدها زمانا كثيرا و كذلك غيره من الاوضاع اما وضعه عند دخوله تحت الشعاع و ان كان يشبه الوضع الهلالي في ذلك لكنه في الوضع الهلالي يشبه الموجود بعد العدم و المولود الخارج من الظلمة فجعله مبدأ اولي • و الشهر القمري الوسطي و يسمى بالحسابي ايضا عبارة عن زمان ما بين الاجتماعين الوسطيين و هو مدة سير القمر بحركته الوسطية و هي تسعة و عشرون يوما و اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة و اذا ضربناها في اثني عشر حصل ثلثمائة و اربعة و خمسون يوما و ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هذا الحاصل هو السنة القمرية الوسطية و تسمى بالحسابية ايضا و هذه ناقصة عن السنة الشمسية الحقيقية • و الشهر القمري الاصطلاحي هو الذي اعتبر فيه مجرد عدد الايام من غير اعتبار حركة القمر فالمنجمون يأخذون مبدأ السنة القمرية الاصطلاحية اول المحرم و يعتبرون المحرم ثلثين يوما و الصفر تسعة و عشرون يوما و هكذا الى الآخر و يزيدون في كل ثلثين سنة على ذي الحجة يوما احد عشر مرات فيصير ذو الحجة ثلثين يوما احد عشر مرات و يسمون السنة التي زيد فيها على ذي الحجة يوما سنة الكبيسة • قيل الشهر الاصطلاحي هو الشهر الوسطي بعينه الا انه اذا اريد التعبير عن الشهر بالايام اضطرروا الى اخذ الشهور كذلك بيان ذلك ان الكسر اذا

جاء نصف يأخذونه واحداً وكان الكسر الزائد على الأيام في الشهر الواحد احدى وثلثين دقيقة وخمسين ثانية وإذا ضرب ذلك في أربعة وعشرين منحنط حصلت اثنتا عشرة ساعة وأربع وأربعون دقيقة فلما كان الكسر زائداً على نصف يوم أخذوه يوماً واحداً وأخذوا الشهر الأول أي المحرم ثلثين يوماً وصار الشهر الثاني تسعة وعشرين يوماً لذهاب الكسر الزائد بما احتسب في نقصان المحرم ويبقى ضعف فضل الكسر على النصف وهكذا إلى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصفاً فقط وأخذ شهر ثلثين وشهر تسعة وعشرين لم يبق في آخر السنة كسر لكنه زائد على النصف بأربع وأربعين دقيقة فإذا ضربت هذه الدقائق في اثني عشر عدد الشهور وترفع من الحاصل بكل ستين دقيقة ساعة يحصل ثمان ساعات وثمان وأربعون دقيقة وهي خمس و سُدس من أربعة وعشرين عدد ساعات اليوم بليالته وأقل عدد يخرج منه السُدس والخمس وهو ثلثون فخمسة ستة وسُدسه خمسة ومجموعها أحد عشر ففي كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثني عشر أحد عشر يوماً تاماً فإذا صارت الساعات الزائدة أكثر من نصف يوم في سنة يجعل في تلك السنة يوماً زائداً ففي السنة الأولى لا يزداد شيء إذ الكسر أقل من النصف وفي الثانية يزداد يوم لأنه أكثر من النصف وعلى هذا وقد بينوا ترتيب سنني الكبائس برقوم الجمل وقالوا بهزيجوح ا د و ط كبائس العرب فظهر أن مآل الاصطلاحين واحد فتأمل هذا كله هو المستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي •

السهر بالفتح وسكون الهاء كالنسيان في اللغة الغفلة وذهاب القلب إلى الغير كما في القاموس وأما عرفاً فالسهر وقسم من النسيان فإنه فقد أن صورة حاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء ويسمى هذا ذهولاً وسهواً أو بحيث لا يتمكن فيها إلا بعد تجشم كسب جديد ويسمى نسياناً عند الحكيم كذا في جامع الرموز في كتاب الأيمان ويجيء ذكره في لفظ النسيان أيضاً في فصل الياء من باب النون [وفي كليات أبي البقاء السهر هو غفلة القلب عن الشيء بحيث يتنبه بآدنى تنبيهه والنسيان غيبة الشيء عن القلب بحيث يحتاج إلى تحصيل جديد • وقال بعضهم السهر زوال الصورة عن القوة المدركة بالحس المشترك مع بقائها في القوة الحافظة والنسيان زوالها عنهما جميعاً • وقيل غفلتك عما أنت عليه لتفقده سهو وغفلتك عما أنت عليه لتفقده غيره نسيان • وقيل السهر يكون لما علمه الإنسان وما لا يعلمه والنسيان لما غاب بعد حضوره والمعتمد أنها مترادفان وأما الدهول فهو عدم استنبات الإدراك حيرة ودهشة والغفلة عدم إدراك الشيء مع وجود ما يقتضيه انتهى •]

فصل الهاء * السفه بفتح السين والفاء في اللغة وهو الخفة والحركة والاضطراب ومنه هو سفه أي مضطرب وعند الفقهاء والاصويين عبارة عن خفة تعتري الإنسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل والشعر والسفيه من به تلك الخفة والاضطراب وعلى هذا المعنى يبني الفقهاء منع المال

من السفیه و وجوب الحج و نحو ذلك • وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه و اتباع الهوى و خلاف دلالة العقل و انما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع و هو البر و الاحسان الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام و الشراب و على ظاهر تفسيره يكون كل فاسق سفیها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلالة القائمة على وجوب اتباع و الفرق بين السفه و العته ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله و اقواله بخلاف السفیه فانه لا يشابه المجنون لكن تعثره خفة فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية و فكر في عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او محمودة • وفسر السفه بعضهم بانه السرف و التبذير اى تفريق المال على وجه الاسراف يعنى بغير ملاحظة النفع الدنيوي و الديني • و قال بدر الدين الكردي السفه ما اغرض فيه اصلا هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح و شرح الحسامي • و في جامع الرموز السفه في الشريعة تبذير المال او اتلافه على خلاف مقتضى العقل و الشرع فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح [في الطحطاوي و السفه اسراف المال و اتلافه و تضييعه على خلاف مقتضى العقل او الشرع و لو في الخير كان يصرفه في بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزنا لم يكن من السفه المصطلح في شيء • و قيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع و اتباع الهوى و ترك ما يدل عليه الحجى و السفیه من عاداته الاسراف في النفقة و ان يتصرف تصرفا لا لغرض او لغرض لا يعدو العقل من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى المغنين و اللاعبين و شراء الحمامات الطيارة بثمان غل و الديك المقاتل بثمان كثير و الغبن في التجارة من غير محمدة فعند البخينة لا يحجر على مثل هذا السفیه و عندهما يحجر عليه و محل الخلاف انه كان رشيدا ثم صار سفیها اما اذا بلغ سفیها فيمنع منه ماله مالم يبلغ خمسا و عشرين سنة عنده و قالا يمنع عنه ماله مادام السفه قائما انتهى •]

فصل الباء • السرية بالفتح و كسر الواو و تشديد الياء يطلق على معان و قد سبق بعضها في لفظ الجيدش في فصل الشين المعجمة من باب الجيم و بعضها يجيى في لفظ الغزو في فصل الواو من باب الغين المعجمة •

الساقى نزد صوفیه فیض رسانندگان و ترغیب کنندگان را گویند که بکشف رموز و بیان حقایق دلهای عارفان را معمور دارند کذا في بعض الرسائل و فيه ايضا و ساقى نیز صور مثالیة جمالیة را گویند که از دیدن ان سالک را خماری و مستی حق پیدا شود • و در کشف اللغات میگوید مراد از ساقی نزد سالکان پیر کامل و مرشد مکمل و نیز حق تعالی ساقی صفت گشته شراب عشق و محبت بعاشقان خود میدهد و ایشان را محو و غانی میگویند و اینمعنی را جز از باب ذوق و شهود دیگری در نمی یابد •

المساقاة مفاعلة من السقي بالقاف و هي لغة ان يستعمل رجلا في نخيل او كرم ليقوم

باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مما تغله وشريعة دفع الشجر الى من يصلحه بتنظيف السواقي والسقي والحراسه وغيرها بجزء شائع من ثمره اي مما يتولد منه رطبة كانت او غيرها و ذلك بان يقول دفعت اليك هذه النخلة مثلا مساواة بكذا و يقول المسائي قبلت فركنها الاجاب و القبول والمراد بالشجر كل نبات بالفعل او بالقوة يبقى في الارض سنة او اكثر فيشتمل اصول الرطبة و بصل الزعفران و ما غرس و زرع في فضاء مدفوعة وغيرها و من قال هي دفع الشجر والكرم الخ اي بالمعطف فقد سهى • وقيل هذا التفسير والتفسير اللغوي واحد هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابي المكارم لمختصر الوقاية [وفي الكفاية المساواة باطلة عند البخليفة و جائز عند هما و الكلام فيها كالللام في المزارعة و شرائطها عندهما هي الشرايط التي في المزارعة منها بيان نصيب العامل فان بيتا نصيب العامل وسكتا عن نصيب الدافع جاز كما في المزارعة ومنها الشركة في الخارج مشاعا نحو النصف والثلث والربع ونحوها كما في المزارعة ومنها التولية بين الاشجار و العامل كما في المزارعة ومنها بيان الوقت اي مدة المعاملة فان سكتا عنها جاز استحسانا ويقع العقد على اول ثمرة تكون في تلك السنة فان لم تخرج في تلك السنة ثمرة اصلا تنتقض المعاملة انتهى •]

الاستسقاء في اللغة طلب السقي و اعطأ ما يشربه و الاسم السقيا بالضم و شرعا طلب انزال المطر من الله تعالى على وجه مخصوص عند شدة الحاجة بان يحبس المطر عنهم و لم تكن لهم اودية و انهار و آبار يشربون منها و يسقون مواشيهم و زروعهم كذا في جامع الرموز وعند الاطباء هو مرض ذو مادة باردة غريبة تدخل في خلل الاعضاء فتربو بها الاعضاء اما الظاهرة من الاعضاء كلها كما في اللحمي و اما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء و الاخلاط كفضاء البطن التي فيها المعدة والكبد و الامعاء و اما فضاء ما بين الشرب و الصفاق و اقسامه ثلثة اللحمي و الزقي و الطبلي المسمى بالاستسقاء اليابس ايضا لان المادة الموجبة لها اما ذات قوام اول الثاني الطبلي و الاول اما ان تكون شاملة لجميع البدن و هو اللحمي و الانهر الزقي و بالجملة فالزقي استسقاء تنصب فيه المائية الى فضاء الجوف سمي به تشبيها لبطن صاحبه بالزق المملوء و لهذا يحس صاحبه خفخة الماء عند الحركة و اللحمي استسقاء يغشويه الماء مع الدم الى جملة الاعضاء فيحتبس في خلل اللحم فيربو سمي به لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد حقيقة و هذا تربل يشبه ازدياد الحقيقي و الطبلي ما يغشويه المادة الريحية في فضاء الجوف مجففة فيها و لا تخلو تلك المواضع مع الرياح عن قليل رطوبة ايضا و ايضا الاستسقاء ينقسم الى مفرد و مركب لان تحققه اما ان يكون من نوعين فصاعدا اول الثاني المفرد و الاول المركب اما من اللحمي و الزقي او من اللحمي و الطبلي او الزقي و الطبلي او من الثلثة هكذا يستفاد من بحر الجواهر و حدود الامراض •

التساوي بالواو في اللغة بمعنى برابرتين دو چیز و عدد المتكلمين و الحكماء هو الوحدة في الكم عدداً كان او مقدارا و يسمى بالمساواة ايضاً كذا في شرح المواقف في بحسب الوحدة و عند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع ما يصدق عليه الآخر و يسمى بالمساواة ايضاً فالناطق و الكاتب متساويان و قد يطلق على الاشتراك في الذاتيات اي جميعها و يجيء في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون •

المساواة معناها عند المتكلمين و الحكماء و المنطقيين قد عرفت قبيل هذا و اما معناها عند اهل المعاني فيجى في لفظ الاطناب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء و هي واسطة بين الایجاز و الاطناب • و قيل هي داخلة في الایجاز قال في الاتقان المساواة لتكاد توجد خصوصاً في القرآن و قد مثل لها في التلخيص بقوله و لا يحيق المكر السيئ الا باهله و في الايضاح بقوله تعالى واذ رأيت الذين يخوضون في آياتنا و تعقب بان في الآية الثانية حذف موصوف الذين و في الاولى اطناب بلفظ السيئ لان المكر لا يكون الا سيئاً و ايجاز بالحذف ان كان الاستثناء غير مفرغ اي باحد و بالقصر في الاستثناء و اما عند المحدثين فهي من انواع العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب و هي ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و آله و سلم او الصحابي او من دونه الى شيخ احد اصحاب كتب الحديث من العدد مثل ما بين احد اصحاب الكتب و النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الصحابي او من دونه فان كان ذلك الراوي اكثر عدداً منه بواسطة يسمى مصافحة كذا في الاتقان اي المساواة ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام في المرفوع او الصحابي في الموقوف او التابعي فمن بعده في المقطوع بحيث يقع بينك و بين النبي صلى الله عليه و آله و سلم او الصحابي او من دونه من العدد مثل ما يقع بين احد اصحاب الكتب كمسلم و بين النبي عليه السلام او الصحابي او من دونه مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد الخاص و كونهم في اعلى الرتبة و المصافحة هي ان تقع هذه المساواة لشيخك لالك و بعبارة اخرى هي الاستواء مع تلميذ احد اصحاب الكتب يعني ان المصافحة هي ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام او الصحابي او التابعي بحيث يكون الاسناد من الراوي الى آخره مساوياً لاسناد احد اصحاب الكتب مع تلميذه فيعلو طريق احد اصحاب الكتب من المساواة بدرجة واحدة سميت مصافحة لان العادة جرت في الغالب بالمصافحة بين من تلاقيا و بالجملة فان وقعت المساواة لشيخك فيكون لك مصافحة اذ كانك لقيت و صافحت فاخذت عن احد اصحاب الكتب كمسلم ذلك الحديث الذي رويت و ان وقعت المساواة لشيخك كانت المصافحة لشيخك فتقول كان شيخني صافح احد اصحاب الكتب اي مسلماً مثلاً و ان كانت المساواة لشيخك فالمصافحة لشيخك فتقول كان شيخني صافح مسلماً • ثم قال ابن الصلاح لا يخفى على المتأمل ان في المساواة و المصافحة

الواقعين لك من مسلم لا يلتقي اسنادك واسناد مسلم الا بعيدا عن شيخ مسلم فيلتقيان في الصحابي او قريبا منه انتهى فالقلة معتبرة في المساواة بالنسبة الى رواية احد اصحاب الكتب و لا تعتبر بحديث يقتضي اليه مثال المساواة ان يروي النسائي مثلا حديثا يقع بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم احد عشر نفسا فيقع لنا ذلك الحديث بعينه باسناد آخر الى النبي صلى الله عليه وسلم يقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم احد عشر نفسا فنسوي نحن النسائي من حيث العدد مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد فان وقع بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم اثنا عشر نفسا كان بيننا وبين النسائي مصافحة هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و غيرهما وعلى هذا القياس تقع المصافحة و المساواة في فن القراءة كما وقع في الاتقان •

المساوي يطلق على معان منها ما عرفت ومنها العدد الذي اذا جمع الكسور المخرجة منه فحاصل الجمع يساوي ذلك العدد ويسمى معتدلا و تاما ايضا وهذا اصطلاح المحاسبين و يجيى في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين •

[**السواء** بطون الحق في الخلق فان التعيينات الخلقية ستائر الحق تعالى و الحق ظاهر في نفسها بحسبها و بطون الخلق في الحق فان الخلقية معقولة باقية على عدميتها في وجود الحق للمشهود الظاهر بحسبها كذا في الجرجاني •]

[**السدرة المنتهى** السدر النبق وهي شجرة في اقصى الجنة اليها ينتهي علم الاولين والاخرين ولا يتعدها ولم يجاوزها احد سوى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي في السماء السادسة وفي الحديث الآخر في السابعة و جمع بان اصلها في السادسة ومعظمها في السابعة وهي عن يمين العرش هكذا في مجمع البحار • و قيل اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيفيض منها و اليها ينتهي ما يهبط به من فوقها فيفيض منها • وفي الحديث رفعت الى سدرة المنتهى فاذا نبقها مثل قلال هجرو اذا ورقها مثل آذان الفيلة • وفي الحديث الآخر يسير الراكب في ظل الفتن منها مائة عام و يستظل في الفتن منها مائة الف راكب فيها فراش من ذهب كان ثمرها القلال • و قيل هي شجرة تحمل الحلي و الحلل و الثمار من جميع الالوان لو ان ورقة منها وضعت في الارض لافادت لاهل الارض وهي طوبى التي ذكرت في سورة الرعد هكذا في معالم التنزيل • و گفته اند كه بوي منتهي مي شود اعمال خلق و علوم ايشان و از آنجا نزول مي كند امر الهي و از آنجا گرفته ميشود احكام و نزل وي و قوف ميكنند ملائكه و بوي منتهي ميشود آنچه صعود ميكنند از عالم سفلي و نزول ميكنند از عالم علوي از امر عالي روايت است كه در شب معراج باز ماند و جدا شد جبرئيل از آنحضرت پس گفت يا جبرئيل اين چه جاي باز ماندن و جدا شدن است اين جاي نيست كه دوست دوست را تنها گذارد جبرئيل گفت اگر مقدار سر انگشت نزديك شوم

سوخته شوم و از سدرۃ المنتهی چهار نهر می بر آیند. دو در باطن و دو در ظاهر آنکه در باطن اند در بهشت می روند و آنکه در ظاهر اند نیل و فرات اند هکذا فی مدارج النبوة • [سدرۃ النبی درختی است که از معجزۃ آنحضرت صلی الله علیه و سلم شق شده بود و قصه او آن است که آنحضرت در سفری در شب تاریک بر شتر سوار شده خواب آلود میرفت تا آنکه بدرخت سدرۃ رسید پس آن سدرۃ دو نیمه شد تا آنحضرت بسلامت از میان آن درخت بگذشت و آنحضرت همچنان در خواب ماند و درخت همچنین منفرج ماند و به سدرۃ النبی معروف گشت هکذا فی مدارج النبوة فی الباب السادس •]

* باب الشیء المعجزة *

فصل الالف * الشیء بالفتح و سکون المثناة التحتانیة فی اللغة اسم لما یصح ان یعلم او یحکم علیه او به موجودا کان او معدوما محالا کان او ممکنا کذا قال الزمخشري و اما المتکلمون فقد اختلفوا فیه فقال الاشاعرة الشیء هو الموجود فکل شیء عندهم موجود کما ان کل موجود شیء بالاتفاق اعني انهما متلازمان صدقا سواء کانا مترادفین او مختلفین فی المفهوم و لذا قالوا الشیء الموجود و لم یقولوا بمعنی الموجود لکن فی قرء کمال حاشیة الخیالی المشهور ان معنی الشیء هو الثابت المتقرر فی الخارج و هو معنی الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو الکائن فی الاعیان و هذا عین المعنی الاول عندهم خلافا للمعتزلة فان الاول عندهم یتناول المعدوم الممكن دون الثاني انتهی و بالجمله فالمعدوم الممكن لیس بشیء عند الاشاعرة کالمعدوم الممتنع و به ای بما ذهب الیه الاشاعرة من انه لا شیء من المعدوم بثابت قال الحکماء ایضا فان المیهة لا تخلو عن الوجود الخارجي او الذهني نعم المعدوم فی الخارج یكون عندهم شیئا فی الذهن و اما ان المعدوم فی الخارج شیء فی الخارج او المعدوم المطلق شیء مطلقا او المعدوم فی الذهن شیء فی الذهن فکلا • فالشیئیة عندهم تساقط الوجود و تساویه و ان غایرته مفهوما لان مفهوم الشیئیة صحة العلم و الاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفید فائدة معتدة بها دون السواد شیء • و قال الجاحظ و البصریة و المعتزلة الشیء هو المعلوم و یلزمهم اطلاق الشیء علی المستحیل مع انهم لا یطلقون علیه لفظ المعلوم فضلا عن الشیء و قد یعتذر لهم بان المستحیل یسمى شیئا لغة و کونه لیس شیئا بمعنی انه غیر ثابت لا یمنع ذلك و لذا قالوا المعدوم الممكن شیء بمعنی انه ثابت متقرر متحقق فی الخارج منفکا عن صفة الوجود و یؤیده ما وقع فی البیضاری فی تفسیر قوله ان الله علی کل شیء قدیر فی اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشیء بما یصح ان یوجد و هو یم الواجب و الممكن و لا یم الممتنع • و قال الناشی ابو العباس الشیء هو القديم

وفى الحادث مجاز • وقال الجهمية هو الحادث • وقال هشام بن الحكيم هو الجسم • وقال ابوالحسن البصري والنصيبني من المعتزلة البصريين هو حقيقة فى الموجود مجاز فى المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة لانه ادعى الاتحاد فى المفهوم ودعواهم اعم من ذلك كما مر والنزاع لفظي متعلق بلفظ الشئ وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعدت عليه اللغة والظاهر مع الاشاعرة فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابلوه بالانكار ولا يفرقون بين ان يكون قديما او حادثا جسما او عرضا ونحو خلقتك من قبل ولم تكن شيئا ينفي اطلاق الشئ على المعدوم ونحو والله على كل شئ قدير ينفي اختصاصه بالقديم ونحو ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم وقول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل • وكل نعيم لا محالة زائل • ينفي اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي عبد الحكيم في بيان ان المعدوم شئ ام لا وغيرهما كحواشي الخيالي • والشئ عند المحاسبين هو العدد المجهول المضروب في نفسه في باب الجبر والمقابلة •

المشيئة هي على مذهب المتكلم الارادة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم ومثله وقع في شرح العقائد للنسفي قال الارادة والمشئة عبارتان من صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى • وقال احمد جند في حاشيته لا فرق بين المشئة والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشئة صفة واحدة ازلية لله تعالى تتناول ما شاء الله من حيث يحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات انتهى وعلى مذهب الحكيم هي العناية الازلية المسماة بالقضاء كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم هذا • والمولوي عبد الرحمن الجامي قال بتغاير المشئة والارادة حيث قال في الفص اللقمانية ان المشئة توجه الذات الالهية نحو حقيقة الشئ ونفسه اسما كان ذلك الشئ او صفة او ذاتا والارادة تعلق الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه فالارادة اذا تعلق بالهيئة ترجع تارة جانب وجوده وتارة جانب عدمه بخلاف المشئة فان متعلقها نفس الهيئة من غير ترجع احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة واقتضت تعلقها باحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه مشئة الارادة فهذا الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشئة على الارادة وامكن الاختلاف في متعلق الارادة دون المشئة هو الفرق بينهما واما من جهة اتحادهما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعينهما سواء انتهى • وقال في الفص الاول مشئة الله هي الاختيار الثابت له وليس اختياره سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجم لحددهما لمزيد

مصلحة وفائدة لان هذا مستنكر في حقه اذ لا يصح لديه تردد ولا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه • فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء اوجد العالم وان لم يشاء لم يوجد • قلت صدق الشرطية لا يقتضى صدق المقدم او امكانه فقله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن • [وفي الجرجاني مشية الله عبارة عن تجلية الذات والعناية السابقة لاييجاد المعدوم او اعدام الموجود و ارادته عبارة عن تجليته لاييجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة ومن تتبع مواضع استعمال المشيئة والارادة في القرآن يعلم ذلك وان كان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر انتهى •]

فصل الباء الموحدة * الشاب بتشديد الموحدة لغة من يكون سنه ما بين الثلاثين الى اربعين و الشيخ هو المسن بعد الكهل وهو الذي انتهى شبابه والشاب شرعا من خمس عشرة سنة اي من حد البلوغ الى ثلاثين ما لم يبلغ عليه الشيب والكهول من ثلاثين الى خمسين والشيخ شرعا ما زاد على خمسين كذا في البرجندي ناقلا من المغرب • وفي جامع الرموز في بيان الصلوة بالجماعة الشابة بالتشديد لغة الزائدة من تسع عشرة سنة الى ثلث و ثلاثين سنة و شرعا من خمس عشرة سنة الى تسع وعشرين سنة وفيه في كتاب الايمان الشاب لغة من تسع عشرة سنة والكهول من اربع و ثلاثين والشيخ من احد وخمسين الى آخر العمر كما في التتمة • وذكر في القاموس ان الكهل من احدى و ثلاثين والشيخ من خمسين الى آخر العمر •

التشبيب كالتصريف در لغت ذكر ايام شباب وصفات معشوق و شرح حال خویش است و در استعمال شعراء آنست که صفت هر چیز که کند مثل عشق و معشوق و فراق و امثال آن و شرح هر حال که دهد مانند حال مکان معشوق و حال خود و حال زمان و حال زمانیان و نحو آن تا مدح مدح و آنرا تشبيب خوانند و بالجملة ابیاتی که اوایل قصیده باشد تا مدح مدح مشتمل بر آنچه خاطر خواهد آنرا تشبيب نامند [و هر قصیده که مشتمل باشد بر ابیات تشبيب لازم است که آنرا تخلص آرند یعنی کریم و انتقال است از اسلوب تشبيب سوي مدح مدح بوجهی مناسب و طرزی لطیف و هر قصیده که در تخلص نبود آنرا مقتضب گویند و هر قصیده که از تشبيب خالی بود چنانچه ابتداء بمدح کند آنرا مجدد نامند کذا في مجمع الصنائع [و صاحب جامع الصنائع تشبيب را مرادف غزل ساخته • و در تيسر القاري ترجمه صحيح بخاري گفته تشبيب آنرا گویند که شاعر پیش از ذکر مدائح ابیاتی میآرد که دران ذکر حسن و جمال محبوبی کند و بعضی مطالب می آرد غیر از مدائح •]

الشرب بالكسر و سکون الراء المهملة لغة الماء المشروب و ما قيل انه لغة نصيب الماء اي الحظ المعين من الماء الجاري او الراكد للحيوان او الجماد فمشير الى هذا و شريعة زمان الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب كذا في جامع الرموز • وفي شرح ابی المكارم انه شرعا نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع

او الدواب و المآل واحد • وفى البرجندى المفهوم من اكثر الكتب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقيًا للمزارع و المشاجر واما سقي الدواب فداخل فى الشفة •

الشربة بالفتح و السكون قد اراد الأطباء بها تناول سواء كان المتناول متكئا او لا و لذا يقال الشربة من دواء كذا مثقالا مثلا كذا فى بحر الجواهر •

الشواب فى اللغة كل ما يشرب من المائعات اى الذى لا يتأني فيه المضغ حالا كان او حراما و الاشربة الجمع و فى الشريعة هو الشراب الحرام على ما فى جامع الرموز و الحرام يشتمل ما حرم عند الكل او اختلف فى حرمة و لذا وقع فى البرجندى المتبادر من الشراب فى عرف الفقهاء ما حرم او اختلف فى حرمة بشرط كونه مسكرا انتهى [أعلم ان لفظ الشراب يطلق فى العرف العام على كل مائع مسكر متخذ من العنب و غيرها من الفواكه و الحبوب و غيرها و مثله لفظ مي فى الفارسية كما قال قائل منهم • شعر • نمت دانند مى خواران انجام شراب آخر • بآتش مى روند اين ابلهان از راه آب آخر • واما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد باجماع اهل اللغة وعليه يحمل ما وقع فى التنزيل واما اطلاقها على مسكر آخر فمجاز محدث بعد نزول آية التحريم فلا يمكن ان يحمل ما انزل سابقا على المجاز المستحدث وهذا عند الحنفية واستدلوا بوجوه الوجه الاول اجماع اهل اللغة واهل العلم على ان لفظة الخمر موضوعة لما ذكرنا فى الهداية والزيلعي والطحاوي والبرجندى وغيرها لنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا وهو النبي من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد وهذا هو المعروف عند اهل اللغة و اهل العلم و تسمية غيرها مجاز والوجه الثانى استعمال العرب الموثوقين بعربيتهم الذين يشهد بكلامهم و منهم المتنبي فان شعره ناطق بان اصل الخمر هو العنب حيث قال • شعر • فان تكن تغلب الغلباء عنصرها • فان فى الخمر معنى ليس فى العنب • والوجه الثالث ان كنية الخمر مشعرة بان العنب اصلها كما يقال بنت العنقود و بنت العنب والوجه الرابع ان لفظة الخمر خاصة فى ما ذكر و غيرها من المسكرات سمي باسماء آخر نحو الباذق و المنصف و المثلى و النقيع و النبيذ و غيرها و اختلاف الاسماء يدل على اختلاف المسميات هكذا فى الهداية وغيرها والوجه الخامس قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فالمراد بلفظ الخمر ههنا العنب لا غير باجماع المفسرين و اتفاق العلماء المتقدمين و المتأخرين من قبيل اطلاق المحبب على السبب و الاصل المتفق عليه فى هذا الباب ان السبب يستعار للمسبب مطلقا اى سواء كان السبب مختصا بالمسبب او لا و اما استعارة المسبب للسبب فلا يصح الا اذا كان المسبب مختصا بالمسبب يعنى لا يكون لذلك المسبب سبب آخر كما فى لفظة الخمر فانها مختصة بالعنب هكذا فى كليات ابي البقاء الحنفى الكفوي الحنفى [وفى الدرر الشراب لغة كل ما يشرب مسكرا كان او لا و شرعا مائع يسكر انتهى كلامه

والاصول التي تتخذ منها الاشربة هي العنب والزبيب والتمر والحبوب كالحنطة والشعير والذرة والفواكه كالاجاص والفرصاد والشهد والغايزد والالبان اما العنب فما يتخذ منه خمسة الخمر والباقى والمنصف والمثلث والبختج والمتخذ من الزبيب شيئان نقيع ونبيد والمتخذ من التمر ثلاثة السكر والنقيع والنبيد والمتخذ من الحبوب والفواكه وغيرهما شئ واحد حكما وان اختلف اسما من النقيع لنبيد العسل كذا فى الكفاية • والطباء اذا اطلقوا الشراب ارادوا به الخمر واذا قالوا الشراب الممزوج ارادوا به ما يمزج بالماء وما ليس بمرزوح يسمى بالشراب الخالص والصرف • اعلم ان للشراب اربع مراتب الحديث وهو الشراب الذي لم تمض عليه ستة اشهر ويقال له العصير والذي مضت عليه ستة اشهر ولا يزيد على السنة يسمى الشراب المتوسط والذي مضى عليه اربع سنين يسمى القديم والمتوسط يسمى العتيق والشراب الريحاني هو الشراب الصرف الطيب الرائحة • وقيل هو خالص الصفرة او الحمرة او الخضرة متوسط القوام عطر الرائحة جدا طيب الطعم • قال السديدي هو الشراب الرقيق الاخضر اللون الطيب الرائحة اللطيف القوام الصافي الصرف والشراب المغسول هو المثلث وشراب الخضرم وشراب الاجاص هو شربته عند اطباء لاربه والفرق بينهما ان الشراب يقوم مع السكر والرب يقوم العصارة بلاسكر كذا في بحر الجواهر وغيره فالشراب معنيان احدهما المشروب من المائعات ابي السيلالات وثانيهما المائع الذي يقوم مع السكر لذا قال في بحر الجواهر الاشربة هي السيلالات التي يطرح فيها السكر وما يجري مجراها والشراب عند الصوفية هو العشق • در كشف اللغات ميگرود شراب نزد سالكان عبارات از عشق و محبت و بيخودي و مستي است كه از جلوه محبوب حقيقي حاصل شود و ساكت و بيخود گرداند و شراب سمع نور عارفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند •

[الشعب اعلم ان كل جماعة كثيرة من الناس يرجعون الى اب مشهور بما مر زائد فهو شعب كعدنان ودونه القبيلة وهو ما انقسمت فيها انساب الشعب كربيعة ومضر ثم العمارة وهي ما انقسمت فيها انساب القبيلة كقريش وكنانة ثم البطن وهي ما انقسمت فيها انساب العمارة كبني عبد مناف وبني مخزوم ثم الفخذ وهي ما انقسمت فيها انساب البطن كبني هاشم وبني امية ثم العشيرة وهي ما انقسمت فيها انساب الفخذ كبني عباس وبني ابي طالب والحكي يصدق على الكل لانه للجماعة التنازلة بمرج منهم هكذا في كليات ابي البقاء •]

الشعبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب شغيب بن محمد وهم كالميمونية في البدع الا في القدر كذا في شرح المواقف •

المنشعب عند الصرفيين هو المزيد [يعنى الابنية المتفرعة من اصل بالحاق حرف من الحروف الزوايد التي يجمعها قولهم هويت السمان نحو اكرم او بتكرير حرف العين من اية حرف كانت نحو كرم كذا في الجرجاني •]

الشغب بالغين المعجمة يجيى في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة مع

بيان القياس المشاغبي •

الشيبانية بالمشنة التكتانية فرقة من الخوارج الثعلبية اصحاب شيبان بن سلمة قالوا بالجبر

ونفي القدرة الحادثة كذا في شرح المواقف •

فصل الثاء المثلثة * التشعيب بالعين المهملة كالنصريف عند اهل العروض هو ان يقطع الورد

المجموع ولا يكون الا في الخفيف والمجث كذا في عنوان الشرف ومثله في جامع الصنائع حيث قال تشعيب افكندن متحرك باشد از وتد مجموع و آن مخصوص است بفاعلاتن قا مفعولن شود و هكذا في رسالة قطب الدين السرخسي قال التشعيب اسقاط احد متحركي فاعلاتن [أما اللام كما هو مذهب الخليل فيبقي فاعلاتن فينقل الى مفعولن او العين كما هو مذهب الاخفش فيبقي فالاتن فينقل الى مفعولن و يسمى مشعنا كذا في الجرجاني •]

فصل الجيم * الشج بالفتح والتشديد هي جراحة الرأس خاصة في الاصل ثم استعمل في

غيره من الاعضاء الشجاج الجمع وفي شرح القانونچه تفرق الاتصال ان كان في عظم الرأس يسمى على الاطلاق شجة وشجاجا • [أعلم ان الشجاج عشرة اقسام و ذلك لان قطع الجلد لابد منه للشجة و بعد القطع اما ان يظهر الدم اول الثاني هو الحارثة وهي التي تخدش الجلد ولا يخرج الدم و الاول اما ان يسيل الدم بعد الاظهار اول الثاني هو الدامعة وهي التي تظهر الدم ولا تسيله كالدمع في العين و الاول اما ان يقطع بعض اللحم اول الثاني هو الدامية وهي التي تسيل الدم و الاول اما ان يكون قطع اكثر اللحم الذي بينه وبين العظم اول الثاني هو الباضغة وهي التي تقطع الجلد و الاول اما ان اظهرت الجلدة الرقيقة الحائلة بين اللحم والعظم اول الثاني هو المتلاحمة وهي التي تأخذ في اللحم و الاول اما ان يقتصر على الاظهار او يتعدى و الاول هو السمحاق وهي التي تصل الى السمحاق وهي جلدة رقيقة بين اللحم وعظم الرأس و الثاني اما ان ينحصر على اظهار العظم اول و الاول هو الموضحة وهي التي توضع العظم و الثاني اما يقتصر على كسر العظم اول و الاول هو الهاشمة وهي التي تكسر العظم و الثاني اما ان يقتصر على نقل العظم و تحويله من غير وصوله الى الجلدة التي بين العظم و الدماغ اول و الاول هو المنقلة وهي التي تنقل العظم بعد الكسر و الثاني هو الآمة وهي التي تصل الى ام الرأس وهو المذي فيه الدماغ وهي العاشرة و بعد هذه الشجاج شجة اخرى وهي الدماغية وهي التي تخرج الدماغ ولا تبقى النفس بعدها عادة فكانت قتلا لاشجة فلماذا لا تعد من الشجاج هكذا في الهداية والعناية •]

التشنج بالنون هو تقلص يعرض للعصب يمنع الاعضاء عن الانبساط كذا في الموجز وبحر الجواهر •

فصل الحاء * الشرح بالفتح وسكون الراء المهملة در لغت بمعنى كشادة وبيدا كردن است

و نزد اهل رمل عبارت است از شکلی که حامل شود از ضرب کردن متن در صاحبخانه و بجایی فی لفظ المتن شرح ذلك فی نون باب المیم •

التشريح بالراء المهملة فی اللغة اظهار الشیء و كشفه يقال شرحت الغامض اذا فسرته و منه تشريح اللحم و فی اصطلاح الاطباء عبارة عن علم تعرف به اعضاء الانسان باعيانها و اشكالها و اقدارها و اعدادها و اصنافها و اوضاعها و منافعها و المناسبات بین المعنيين لا تحتاج الى التشريح و اما العلم بكيفية مباشرة التشريح فهو علم آخر يسمى بعلم التشريح المشتمل علیه كتاب جالينوس كذا فی شرح القانونجة •

الشطمح عبارتست از کلام فراخ گفتن بی التفات و مبالاة چنانچه بعضی بندگان هنگام غلبه حال و سكر و غلبات گفته اند فلا قبول لها ولا رد لا يؤخذ ولا يؤخذ چنانکه ابن عربی گوید انا اصغر من ربی بسنتین و بایزید گوید سبحانی ما اعظم شانی و منصور گوید انا الحق و وجه عدم قبول آنست که غیر انبیاء معصوم کسی نیست شاید که در باطل افتاده باشد و وجه عدم رد آنست که از اهل معرفت صادر شده شاید که باشد نظر او بر معنی باشد که دیگران ازان محجوب اند پس رد کردن اینجا رد حق باشد پس اسلم آنست که لا قبول لها ولا رد لا اضطراب الطرفين كذا فی مجمع السلوك [و فی تعریقات الجرجانی الشطمح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة و دعوى يصدر من اهل المعرفة باضطراب و اضطراب و هو من ذلات المحققين فانه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير اذن الهي انتهى •]

فصل الخاء * الشدخ بالفتح و سکون الدال المهملة هو تفرق اتصال فی طول العصب و کسر الرأس كذا فی بحر الجواهر • و فی شرح القانونجة ان كان تفرق الاتصال فی العصب طولا يسمى شقا و عرضا يسمى تبراً و ان اکثر عدده يسمى شدخا •

الشمراخية گروهی اند از خوارج اصحاب عبد الله بن شمراخ كذا فی الصراح و يجوزون و طعن النساء برضاهن بلا نکاح و يمثلون بالزحان كذا فی تذكرة المذاهب • و در توضیح المذاهب گفته شمراخیه فرقه است از فرق متصوفه مبطله میگویند چون صحبت قدیم شود امر و نهی از بنده میخیزد و نیز بآواز طبل و سرود خوشدل شوند و زنا مباح میدارند و بصورت صلاح و تقوی در اطراف عالم میگردند و افساد میکنند و قتل ایشان مباح است •

الشیخ بالفتح و سکون المثناة التحتانية پیر و خواجه شیوخ اشیاخ جمع شیخة بالكسر و فتح الیاء شیخان مشیخة شیوخاء كذلك كذا فی الصراح • و فی جامع الرموز فی کتاب الصلوة فی فصل و سن للمختصر المشایخ بالیاء جمع المشیخة بفتح المیم و الشین اما مكسورة مع سکون الیاء او ساكنة مع فتحها هي اسم جمع فان الاشیاء و الشیوخ جمع للشیخ و هو من خمسين او احدى وخمسين او احد و ستین الى آخر العمر و قد يعبر به عما یكثر علمه لكثرة تجاربه و معارفه • و فیہ فی كتاب الصوم و الشیخ الفانی من جاوز عمره

خمسین سمي به لفناء قواء اوللقرب منه انتهى • وفي البرجندي ناقله من النهاية الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته و الا لا يكون شيخا فانيا و الشيخان عند الفقهاء الكيفية يراد بهما ابو حنيفة و ابو يوسف سيما بذلك لانهما استاذان لمحمد رحمهم الله • و المحدثون يطلقون الشيخ على من يروى عنه الحديث كما يستفاد من كتب علم الحديث و قد سبق في المقدمة ان المحدث هو الاستاذ الكامل و كذا الشيخ و الامام • والشيخ عند السالكين هو الذي سلك طريق الحق و عرف المخاوف و المهالك فيرشد المريد و يشير اليه بما ينفعه و ما يضره • و قيل الشيخ هو الذي يقرر الدين و الشريعة في قلوب المريدين و الطالبين • و قيل الشيخ الذي يحب عباد الله الى الله و يحب الله الى عباد الله و هو احب عباد الله الى الله • و قيل الشيخ هو الذي يكون قدسي الذات فاني الصفات • شيخ قطب بختيار اوشي فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن زنگار دنيا و جز آن از دل مريد ببرد تا هيچ كدورتی از غل و غش و فحش و آلايش دنيا در سينه او نماند • سيد محمد حسيني كيسو دراز ميفرمايد آنكه بر آب يا هوارود و آنچه بگويد همان شود و از مردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شيخ نباشد شيخ آن باشد كه بروكشف ارواح و قبور شود و ملاقات ارواح انبيا شود و تجلي افعال و صفات و ظهور ذات بود از عقباتها گذشته اين معني نقد وقت باشد و آن را كه او خليفه گيرد بايد كه بدین صفات متصف باشد • صاحب مجمع السلوك گوید كه شيخ نزد ما همون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين وسيد محمد ميگویند باشد يا نباشد • و المشيخة هي الدلالة و الحقايرة في الطريق و شرطه ان يكون عالما بكتاب الله و سنة رسوله عليه السلام و ليس كل عالم باهل للمشيخة بل ينبغي ان يكون موصوفا بصفات الكمال و معرضا عن حب الدنيا و الجاه و ما اشبه ذلك و يكون قد اخذ هذا الطريق النقي عن شيخ محقق تسلسلت متابعته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم و ارتاض بامره رياضة بالغة من قلة الطعام و الكلام و المنام و قلة الاختلاط مع الانام و كثرة الصوم و الصلوة و الصدقة و نحو ذلك وبالجملة يكون متخلقا بخلق النبي عليه السلام و لا يصلح للتربية و المشيخة المجذوب فانه و ان ذاق المقصود لكنه لم يذق الطريق الى الله و كذا لا يصلح للمشيخة السالك فقط فالصالح لها اما المجذوب السالك و هو اعلى واليق واما السالك المجذوب [وفي الاصطلاحات الصوفية الشيخ هو الانسان الكامل في العلوم الشرعية و الطريقة و الحقيقة البالغ الى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس و امراضها و ادوائها و معرفته بدوائها و قدرته على شفائها و القيام بهداها ان استعدت و وقفت لاهدائها انتهى * فائدة * اذا وصل المريد الى الشيخ ينبغي ان يحتاط و يجتهد في معرفة الشيخ انه هل يصلح للمشيخة ام لا فان اكثر الطالبين هلكوا في هذا المنزل بل هلك عموم الناس كان بالافتداء بالائمة المضلة و طريقه ان يتفحص انه مستقيم على الشرع و على الطريقة و الحقيقة فان كان مبتديا يعرف ذلك من افواه الناس و من احوال

الجماعة الذين يقتدون به و يحبونه و لا ينكرون عليه فان علم انه لا ينكرون عليه علماء زمانه و بعض العلماء يقتدون به و اكياس الناس من الشيوخ و الشبان يبائعونه و يرجعون اليه في طلب الطريقة و الحقيقة يعلم انه ماهر في ذلك فيقتدي به و يعتقد في قلبه ان لا شيخ له غيره و لا يوصله الى الله الا هذا و هذا يسمى توحيد المطلب و انه ركن عظيم • بدانکه یکی بودن شيخ در صورتیست که شيخ قريب باشد و زنده باشد و موصوف بما ذکر باشد و اما اگر بعيد بود و رسیدن نتواند روا بود که شيخ تربیت و صحبت دیگری را بگیرد تا در هلاکت نیفتد اما باید که پیر تربیت و صحبت مخالف آن پیر ارادت نباشد تا مرید را با پیر ارادت خللی نیفتد و كذلك بعد ممات پیر نیز روا بود که از بهر ارشاد و تربیت دیگری توجه نماید و اما اگر موصوف بما ذکر نباشد روا بود که باوجود آن پیر ارادت پیر تربیت دیگری را بگیرد فقد ذکر في فتاوى الصوفية يجوز للمريد ان يكون له المشايخ في الصلابة و الارادة و الارشاد و لا يجب عليه ان يتخذ شيخا واحدا البته و لا يتجاوز عنه قال و قد باحثت في هذه المسئلة مع اهلها فاستقر الامر على ذلك فصارت مسئلة المريد مسئلة التلميذ و لاقتداء يختار الافضل منهم و هو كالأب الحقيقي و غيره كالرضاعي • و في فصوص الآداب اگر کسی از نادانی خود بجاهل یا مبتدع و یا بکسی که درو اندک صورت بدعتی باشد متابعت کرده و با او ارادت آورده یا از دست او خرقه باطل پوشیده باشد باید که باز بخد مت شیخ بحق رود و تجدید ارادت کند و از دست او خرقه پوشد تا گمراه نشود • شيخ قوام الحق میفرماید بفتوی علماء بالله مقتدیانی که بظن کمال متابعت و اقتداء بطریقت کرده بودند چون بعلامات و معاملہ کمان متابعت علماء طریقت و مشغولی بغیر سنن ایشان معلوم شد که اهل اقتدا نبودند واجب است از روی طریقت که از اقتدای ایشان باز آیند و بشیخ حقانی متوجه شوند تا حق تعالی کمال روزی کند کذا في مجمع السلوك * فائدة * بدانکه چهار پیر نزد صوفیه عبارتست از چهار شخص که حضرت علي کرم الله وجهه خرقه خلافت فقر که اولاً از رسول صلی الله علیه و سلم باو رسیده بود بایشان ارزانی فرمود اول حضرت امام حسن دوم حضرت امام حمیدین سیوم خواجه کمیل بن زیاد چهارم خواجه حسن بصری • و قبل خرقه فقر را حضرت علي تنها بحسن بصری داد و از وی چهارده خانواده ظاهر شد • و قبل خرقه آنحضرت بدو کس رسید حضرت حسن بصری و خواجه کمیل بن زیاد کذا في مرآة الاسرار •

فصل الدال • التشديد كالتصريف في العرف اسم للكيفية العارضة للحرف بالادغام و يقابله التخفيف • و عند اهل البديع هو التضمين و يسمى ايضا بالاعنات و الالتزام و لزوم ما لا يلزم و يجيء في فصل الفون من باب الضاد المعجمة •

الشهادة بالفتح و الهاء المخففة لغة خبر قاطع كما في القاموس و شرعا اخبار بحق للغير على آخر

عن يقين و ذلك المضبر يسمى شاهداً فقولنا بحق اي بمال او غيره مما يثبت و يسقط فيشتمل حق الله تعالى و حق العبد الا انه يستعمل في العادة في حق مالي لا غير كما في اقرار الكرمانى و قولنا للغير اي حصل لغير المضبر من كل الوجوه كما هو المتبادر فيخرج عنه الانكار فانه اخبار لنفسه في يده و كذا دعوى الاصل لانه اخبار لنفسه على غيره و كذا دعوى الوكيل فانه ليس اخباراً للغير من كل الوجوه و قولنا على آخر يخرج اقرار فانه اخبار للغير على نفسه و قولنا عني يقين يخرج الخبر المذني هو عن حساب و تخمين و لابد من قيد آخر و هو قولنا في مجلس الحكم اي مجلس القضاء كما فتح القدير ليخرج مالم يس في مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة كذا في جامع الرموز و البرجندى و غيرهما • و عند الصوفية هي عالم الملك كما في كشف اللغات •

[الشهود روية الحق •

شهود المفصل في المجل روية الكثرة في الذات الاحدية •

شهود المجل في المفصل روية الاحدية في الكثرة كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

شهادة الاصول عند اهل الاصول هي مقابلة الوصف الملائم بقوانين الشرع لتحقيق سلامته عن

المنافضة و المعارضة كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثا بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور و الاناث و ادنى ما يكفي في ذلك اعلان و اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فمتعذر او متعسر • و صاحب التتقيق فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياساً على الولاية على البكر الصغيرة و العلة الصغرى هي علة ملائمة و شهادة الاصل موجودة ههنا فان له اصلاً معيناً و هو الولاية على البكر الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف او نوعه و هو الصغر • وقال الشافعي يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل و التوضيح يطلب من التوضيح و التلويح •

الشاهد عند الفقهاء ما عرفت آنفاً و عند المحدثين ما مر في لفظ المتابعة في فصل العين من

باب التاء المثناة الفوقانية • و عند اهل المناظرة ما يدل على فساد الدليل للتخلف او لاستلزامه المحال كذا في الرشيدية و بهذا المعنى وقع الشاهد في تعريف النقض الاجمالي • و عند اهل العربية الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة لكون ذلك الجزئي من التنزيل او من كلام العرب الموثوق بعريتهم و هو اخص من المثال و يجيء في فصل الام من باب الميم • و الشاهد عند اهل التصوف هو التجلي كما في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگوید شاهد نزد سالکن حق را گویند باعتبار ظهور و حضور زیرا که حق بصورتی ظاهر شده که هو الظاهر عبارت از آنست و در عرف شاهد مرد خوبصورت را گویند انتهى • و در منجمان مزاعم را گویند چنانکه در فصل ميم باب زاي معجمه گذشت • و الشاهد عند اهل الرمل هي

اربعة اشكال فى الزائجة تسمى بالزوائد و قد سبق فى فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة •
[وفى الجرجاني الشاهد هو فى اللغة عبارة عن الحاضر وفى اصطلاح القوم الصوفية عبارة عما كان حاضرا
فى قلب الانسان و غلب عليه ذكره فان كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم و ان كان الغالب عليه
الوجد فهو شاهد الوجد و ان كان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق انتهى •]

[شواهد الحق هي حقائق الاكوان فانها تشهد بالمتكبر •]

شواهد التوحيد هي تعيينات الاشياء فان كل شئ له احدى بتعين خاص يمتاز بها عن كل ماعداه
كما قيل • شعر • ففي كل شئ له آية • تدل على انه واحد •

شواهد الأشياء اختلاف الاكوان بالاحوال و الارصاف و الانفعال كالمرزوق يشهد على الرازق و الحي
على الحي و الميت على الميت و امثالها كذا فى الاصطلاحات الصوفية •]

الشهيد هو فى الشرع يطلق على الشهيد فى احكام الدنيا مثل عدم الغسل و غيره وهو الشهيد
الحقيقي شرعا و يطلق ايضا بطريق الاتساع على الغريق و الحريق و المبطون و المطعون و الغريب
و العاشق و ذات الطلق و ذي ذات الجنب و غيرهم مما كان لهم ثواب المقتولين كما اشير اليه فى المبسوط
و غيره فهم شهداء فى احكام الآخرة • و الشهيد فى الاصل من الشهود اى الحضور او من الشهادة اى الحضور
مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمي به من قتل فى سبيل الله تعالى اما الحضور الملائكة اياه
تنزل عليه الملائكة و اما الحضور روحه عنده تعالى كما فى المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول
و على الثانى بمعنى الفاعل • و عرف الشهيد فى احكام الدنيا صاحب مختصر الوقاية بانه مسلم
طاهر بالغ قتل ظلما و لم يجب به مال و لم يرتب فالمسلم احتراز عن الكافر فيغسل كذا قيل • و فيه انه
لا يجب غسل كافر املا و انما يباح غسل كافر غير حربى له و لى مسلم كما فى الجلالى فالحق انه جنس
فلا يحتزبه عن شئ • و الطاهر من ليس به جنابة و لا حيض و لا نفاس و لا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا
استشهد الجنب يغسل و هذا عند ابي حنيفة رح خلافا لهما و اذا انقطع الحيض و النفاس فاستشهدت
فهو على هذا الخلاف و اذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما فى المضمرات
و قيد البالغ احتراز عن الصبي فانه يغسل عنده اذا الشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل و لا عقل له
يعتد به فاذا قتل المجنون غسل ايضا عنده خلافا لهما فعلى هذا خرج المجنون ايضا بهذا القيد فلا حاجة
الى قيد عاقل كما ظن • و لو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا و قوله قتل ظلما اى بان يقتله اهل الحرب
او البغي او قطاع الطريق او المكابرون عليه فى المصر لئلا بسلاح او غيره او نهارا بسلاح او خارج المصر بسلاح
او غيره فاذا قتل فى قتال هؤلاء لم يغسل و انما قال قتل لانه اذامات و لى فى المعركة غسل و انما قال ظلما
لانه لو قتل برجم او قصاص او تعزير او افتراس سبع او سقوط بناء او غرق او حرق او طلق او نحوها غسل

بلا خلاف كما لو قتل لبني او قطع طريق او تعصب وقوله ولم يجب به مال اي لم يجب على القاتل او عاقلته به اي بنفس ذلك القتل مال اي دية فلا تضرة الدية الواجبة بالصلح او لصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه اذ يجب فيهما القصاص الا انه اسقط بالصلح و حرمة الابوة مثلا على ان في شهادته روايتين كما في الكافي وقوله ولم يرتب اي لم يصبه شي من مرافق الحيوة هكذا يستفاد من جامع الرموز والبرجندي [بدانکه شهيد بر دو قسم است اول شهيد حقيقي و تعريف آن مفصلا گذشت دوم شهيد حكمي و آن بسيار اند و در كتابهاي فتاوي و احاديث مختلف است لهذا براي ضبط و احاطه آنها را از اكثر كتب فقه و فتاوي و احاديث و غيره فراهم آورده درين مقام جمع کرده شد تا كلفت مراجعت بموي كتب مختلفه نافتد والله مسهل كل امر بدانکه شخص مسلم كه در وبا و طاعون بميرد و يا در تب يا بعلت اسهال يا باستسقا يا بانتفاخ بطن وفات يابد يا بشكستن كشتي و جز آن در آب غرق شود يا زير سقف خانه و يا ديوار يا بنا يا درخت يا سنك و امثال آنها فوت شود يا در حالت ولادت فرزند و يا در درد زه كه ولد وي بيرون نيامد و يا عقب ولادت از صدمه تولد ولد جانش برود يا در راه سفر حج يا در غربت كه کسی از اقربا و احبا دران وقت حاضر نباشد و يا در سفر ديگر كه مسنون يا مستحب باشد مانند سفر براي زيارت مسنون روضه متبركه آنحضرت ضلي الله عليه و سلم و يا سفر بيت المقدس و يا سفر براي زيارت اولياء و يا شهداء و يا علماء و يا در سفر براي طلب علم دين و يا براي طلب راه خدا بسلوك طريقت و طريق سلوك و يا در شب جمعه و يا در آتش يا در قحط از گرسنگي و يا از تشنگي و امثال آنها بميرد يا درنده از شير و گرگ و مانند آن او را بدرد يا بخورد و يا مار و كژدم و امثال آنها او را بگزد و يا ظالمی او را بكشد در امر معروف و يا نهي منكر بجا آوردن يا راه زنان و يا دزدان او را بكشند يا کسی او را خطاء كشته باشد و يا باقسام ديگر مثل جاري مجري خطا و يا قتل بالتسبيب خلاصه آنكه فعلى كه موجب ديت باشد يا کسی او را زهر داد تا هلاك شد و يا از برق يعنى از برق چنان روشني افتد كه از هيبت آن جان دهد و يا از آواز رعد كه از صدمه آن جانش برود و يا از افتادن صاعقه ممات يابد و يا در عشق بميرد كه از لوث نيت فسق و فجور پاك باشد و عشق خود را افشا نكند و شخصيكه دوام با وضوء باشد تا آنكه با وضوء توديع حيات نمايد يا در عين حالت نماز وصال يابد پس اين جمله شهيدان حكمي اند كه در روز جزا اجر شهيدان يابند بفضلہ تعالى و ايشان را غمعل دادن و كفن پوشانيدن واجب است هكذا في كتب الفقه و الفتاوي و الاحاديث •]

المشاهدة هي الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة • والمشاهدات هي المحسوسات و قد تجعل اعم او اخص منها و قد سبق في فصل السين من باب الحاء • و شارح التجريد اطلق المشاهدات على قضايا قياساتها معها • و المشاهدة عند اهل السلوك رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كانه رآه بالعين

و يجتمع في لفظ الومال في فصل الام من باب الواو • و در كشف اللغات ميگويد شهود بضمين نزد سالكن رويت حق است بحق يعني كاسبى كه از مراتب كثرات موهومات صوري و معنوي عبور نموده باشد و بمقام توحيد عياني رسیده و بدیده حق بين بحكم كنت بصره الذي يبصر به در صور جميع موجودات بدیده حق مشاهده نمايد چون خود را و تمام موجودات را قايم بحق بيند لاجرم غيرية و اثنينية از پيش نظرش برخاسته باشد و هرچه بيند حق بيند و هرچه داند حق داند •

المشيد بفتح المثناة التحتانية المشددة در لغت بناي بلند کرده و دراز کرده كما في كنز اللغات • و نزد بلغاه كلاميست كه نقطههاي حروف منقوطة او همه مستعليه باشند مثاله • شعر • گفتم زغم عشق تو من شاد شوم • و از نام خوش تو ازغم آزاد شوم • كذا في مجمع الصنائع •

فصل الذال * الشان بتشديد الذال لغة المتفرد و عند اهل العربية كالصرفيين و النحاة ما يكون مخالف القياس من غير ان ينظر الى قلة وجوده و كثرته في الاستعمال نحو قود • و اما ما قل وجوده فيسمى وجوده نادرا سواء خالف القياس اولا كخزعال و ما يكون في ثبوته كلام يسمى ضعيفا كقرطاس بالضم فان الفصيخ بكسر القاف كذا في الجار بردي شرح الشافية في بحث تعبير الزائد بلفظه و في بحر الموج في تفسير قوله تعالى كذلك يبين الله لكم آيات الكلام الوارد قبل وضع القواعد النحوية ان خالف قاعدة الكل او الجمهور يسمى شاذا على الصحيح بخلاف ما ورد بعده فانه ان خالف الكل يسمى ممنوعا و ان خالف الجمهور يسمى شاذا انتهى • و عند المحدثين حديث رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه وهذا هو المعتمد و يقابله المحفوظ و هو ما رواه اولى من ذلك الراوي المقبول و يقرب منه ما قيل الشان ما خالف الراوي الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة او نقص و بالجملة فراوي الشان قوي و راوي المحفوظ اقوى منه بمزيد ضبط او كثرة عدد لان العدد الكثير اولى بالحفظ من الواحد او غير ذلك من وجوه الترجيحات و بهذا عرفه الشافعي و جماعة من العلماء • و قال الجليلي و عليه حفاظ الحديث الشان ما ليس له الا اسناد واحد شذ به اي تفرد به شيخ ثقة او غيره فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل و ما كان عن ثقة توقف فيه و لا يحتج به فلم يعتبر المخالفة و كذا لم يقتصر على الثقة • و قال الحاكم الشان هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات و ليس له اصل متابع لذلك الثقة فلم يعتبر المخالفة و لكن قيد بالثقة • قال ابن الصلاح اما ما حكم عليه بالشذوذ فلا اشكال فيه و اما ما ذكره فمشكل بما يتفرد به العدل الحافظ الضابط كحديث انما الاعمال بالنيات هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و مقدمة شرح المشكوة و القسطلاني • اعلم ان النسبة بين الشان و المنكر العموم من وجه لاجتماعهما في اشتراط المخالفة و افتراق الشان بانه راويه ثقة او صدوق و المنكر راويه ضعيف • و ابن الصلاح سوى بينهما و قال المنكر بمعنى الشان فغفل عن هذا التحقيق كذا في شرح النخبة • و في شرحه اعلم ان النسبة تارة تعتبر بحسب الصدق وتارة

بحسب الوجود و تارة بحسب المفهوم و الاخير هو المراد ههنا • أعلم ان في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة قال الشاذ له تفاسير الاول ما يخالف فيه الراوي لمن هو ارجح منه و الثاني ما رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه و المقبول اعم من ان يكون ثقة او صدوقا هو دون الثقة و الثالث ما رواه الثقة مخالفا لما رواه من هو اوثق منه و هذا اخص من الثاني كما ان الثاني اخص من الاول و الرابع ما يكون سوء الحفظ لازما لروايه في جميع حالاته فان كان سوء الحفظ عارضا يسمى مختلطا • و المراد بسوء الحفظ ترجيح جانب الاصابة على جانب الغلط و الخامس ما يتفرد به شيخ و السادس ما يتفرد به ثقة و لا يكون له متابع و السابع و قد ذكره الشافعي ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس انتهى • و في الاتقان الشاذ من القراءة ما لم يصح سنده كقراءة ملك يوم الدين بصيغة الماضي و نصب يوم و اياك تعبد بصيغة المخاطب المجهول

فصل الرابع * الشتر بفتح الشين و التاء المثناة الفوقانية في اللغة العيب و النقصان و عندها

العروض هو الخرم بعد القبض في مفاعيلن كما ان الثرم هو الخرم بعد القبض في فعولن كذا في بعض الرسائل العربي فيبقى بعد الشتر من مفاعيلن فاعلن و الجزء الذي فيه الشتر يسمى اشتر كما في عروض سيفي و المنتخب فعلى هذا يحمل كلام عنوان الشرف حيث قال الشتر اجتماع الخرم و القبض و قد عرفت ايضا في لفظ الثرم في باب التاء المثناة •

[الشجرة] الانسان الكامل مدبر هيكل الجسم الكلي فانه جامع الحقيقة منتشر الدقائق الى كل شيء

فهو شجرة و سطية لشرقية و جربية و لا غربية امكانية بل امرين الامرين اصلها ثابت في الارض السفلى و فرعها في السموات العلوى ابعاضها الجسمية عروقها و حقايقها الروحانية فروعا و التجلي الذاتي المخصوص باحدية جمع حقيقتها الناتج فيها بسر آتي انا الله رب العالمين ثمرتها كذا في الجرجاني • [

المشجر بفتح الجيم المشددة نزد شعراء داخل است در موش و آن بيتى است كه راست نويستند و آن را تنه درخت تصور كنند و نام آن بيت اصل كنند و بعد از يك طرف بيت اصل هم از لفظ اول آن بيت بيتى انشا كنند و بنويستند و چنين در طرف دوم بازي لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديگر انشا كنند و بنويستند درين فرع كوئي دو لفظ از بيت اصل است باز از بيت اصل سه لفظ در صدر بيت فرع در هر دو طرف آرند و همچنين تا اتمام كنند •

المشجر المطير بالياء المثناة التحتانية نزد شان عبارت است از آنكه در حشو ابیات مشجر آرند و در صدر نام پرندگان بنويستند و صورت شان هم در نقش آرند آن را مشجر مطير متصور نامند هكذا في جامع الصنائع و چون از مثال مشجر مطير استعلام مثال مشجر حاصل می شود هر مثالش اقتصار

نموده شد •

مثال اول شجر مطیر

صلیبت
دو تن
نار و از نفعه بیل * عقل و طرف شلا مستان
دیم بشاخ گل قمری * عقل را ی سر بود از الحان
نظاره صلیب * درایکی کوی انهر افسان
ظاہر کرد مرافق در قدت یزدان
طافوس جلوه کرد و بود مدول و بمان
ی غنای غنای
در بستان

مثال دوم شجر مطیر

صلیبت
ششادین حسن و لطافت
سایه بود در مرغان شای خانش * قمری
جمشادی * در هر وقت و در هر حال * عزاز
در باغ دل نشانك انشاخ در حلا * بیل
اونه دگر بیکه بود * طوی
نور است * بفرزاد قانت جوهری * کبوتر است
سر و صورت
سایه بود در مرغان شای خانش * قمری
جمشادی * در هر وقت و در هر حال * عزاز
در باغ دل نشانك انشاخ در حلا * بیل
اونه دگر بیکه بود * طوی
نور است * بفرزاد قانت جوهری * کبوتر است
سر و صورت

الشعر بالفتح والتشديد ضد الخيرو قد سبق في فصل الراء من باب الخاء المعجمة •

الشطر بالفتح وسكون الطاء المهملة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة كذا في رسالة قطب الدين المرخمي • وفي عنوان الشرف المشطور ما ذهب شطره انتهى اي هودائرة ذهب نصفها وان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه و لذا يقال البيت مشطور والرجز مشطور و لذا وقع في بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه و مثل له بقوله بالانمي في الهوى • لو ذقته لم تلم انتهى وهذا البيت من البسيط المشطور •

التشطير كالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت في باب الميم المهمة وهو جعل كل شطري البيت سبعة مخالفة لاختها اي للسبعة التي في الشطر الآخر قولنا سبعة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوز ان يسمى كل فقرتين مسجعتين سبعة تصفية لكل باسم الجزء كقوله • شعر • تدبير معتم بالله منتقم • بالله مرتغب في الله مرتقب • مرتغب اي راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اي منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سبعة مبنية على الميم والثاني على الباء كذا في المطول • الشعر بالكسر وسكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما في المنتخب وعند اهل العربية وهو الكلام الموزون المقفى الذي قصد الى وزنه وتقفيته قصدا اوليا والمتكلم بهذا الكلام يسمى شاعرا فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون مقفى لا يكون شاعرا الا ترى ان قوله تعالى لن تنا لوا البرحتى تنفقوا مما تحبون وقوله تعالى الذي انقض ظهرك ورفعنا لك ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الاتيان به موزونا ليس على سبيل القصد يعني ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء ولذا قال الله وما علمناه الشعر وما ينبغي له ان هو الا ذكر للعالمين فان الشاعر يكون المعنى منه تابعا للفظ لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر وقافيته فيحتاج الى التخيل لمعنى يأتي به لاجل ذلك اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متحركات وسكنات يكون شعرا لانه قصد منه الاتيان بالفاظ حروفها متحركة وساكنة كذلك والمعنى يتبعه والشارع قصد المعنى فجاء على ذلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى وعلى هذا ما صدر من النبي عليه السلام كلام كثير موزون مقفى لا يكون شعرا لعدم قصده الى اللفظ قصدا اوليا [كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين اصيبت اصبعه بالقطع والجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسرا وحزنا • هل انت الا اصبع دميت • وفي سبيل الله مالمقيت • وهذا لا يسمى شعرا لعدم القصد وقد مر في لفظ الرجز في فصل الراء من باب الراء] ويؤيد ما ذكرنا انك اذا تتبعت كلام الناس في الاسواق تجد فيه ما يكون موزونا واقعا في بحر من بحور الشعر ولا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم القصد الى اللفظ اولا • وههنا لطيفة وهو ان النبي عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعني قد يقصد الشاعر اللفظ اولا فيوافقه معنى حكيم كما ان الحكيم قد يقصد معنى

فيوافقه وزن شعري لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن لا يصير شاعرا والشاعر بسبب ذلك الذكر يصير حكيما حيث سمى النبي عليه السلام شعرا حكمة ونفى الله كون النبي شاعرا وذلك لان اللفظ قالب المعنى والمعنى قلب اللفظ وروحه فاذا وجد القلب لا ينظر الى القلب فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيما ولا يخرج عن الحكمة وزن كلامه والشاعر الموعظي كلامه حكيما هكذا ذكر الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة يس في تفسير قوله تعالى وما علمناه الشعر وبالجمله فالشعر ما قصد وزنه اولا وبالذات ثم يتكلم به مراعى جاذب الوزن فيتبعه المعنى فلا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا تخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلامعنى لنفي كون وزنه مقصودا لان الكلام الموزون وان صدر عنه تعالى عن قصد واختيار لكن لم يصدر عن قصد اولي وهو المراد ههنا فتأمل كذا ذكر الجليبي في حاشية شرح المواقف * فائدة * لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حثا على مكارم الاخلاق من جهاد وعبادة وحفظ فرج وغض بصر وصلة رحم وشبهه او مدحا للنبي عليه السلام والصالحين بما هو الحق وكان ابوبكر وعمر شاعرين وكان علي اشعر الثلاثة ولما نزل والشعراء يتبعهم الغاؤون الآية جاء حسان وابن رواحة وغيرهم الى النبي صلى الله عليه وسلم وكان غالب شعرهم توحيدا وذكرافقالوا يا رسول الله قد نزلت هذه الآية والله يعلم انا شعراء فقال عليه السلام ان المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه وان الذي ترمونهم به نضح النبل ونزل كذا ذكر احمد الرازي في تفسيره وفي البيضاوي ايضا مثله حيث قال والشعراء يتبعهم الغاؤون الم ترانهم في كل واد يقيمون لان اكثر مقدماتهم خيالات لا حقيقة لها واغلب كلماتهم في النسيب بالحرم وذكر صفات النساء والغزل والابتهاج وتمزيق الاعراض في القدرح في الانساب والوعد الكاذب والافتخار الباطل ومدح من لا يستحقه والاطراء فيه ثم قال قوله الا الذين آمنوا الآية استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثر ذكر الله ويكون اكثر اشعارهم في التوحيد والثناء على الله والحث على طاعته ولوقالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم مكافحة هجة المسلمين كعبد الله بن رواحة وحسان بن ثابت وكعب بن مالك وكعب بن زهير وكان عليه السلام يقول لحسان قل وروح القدس معك انتهى . التفسير ذكر في بعض الرسائل العربي اعلم ان ابا الحسن الا هو ازي ذكر في كتاب القوافي ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام الاول القصيدة وهو الواني الغير المجزول لانهم قصدوا به اتم ما يكون من ذلك الجنس الثاني الرمل وهو المجزول رباعيا كان او سداسيا لانه اقصر عن الاول فشبه بالرمل في الطواف وقد يسمى هذا ايضا قصيدة الثالث الرجز وهو ما كان على ثلاثة اجزاء كمشطور الرجز والسريع سمي بذلك لتقارب اجزائه وقلة حروفه تشبيها بالناقة التي في مشيها ضعف لداء يعثر بها الرابع الخفيف وهو المنهوك واكثر ما جاء في ترقيص الصبيان واستقاء الماء من الآبار واما يدعى الرامل شاعرا اذا كان الغالب على شعره القصيدة

اعنى القسمين الاولين فان كان الغالب عليه الرجز سمي راجزا انتهى كلامه * فائدة * اكثر برانند كه شعر ازبك بيت كمتر نباشد وبيت دو مصراع است كذا في عروض سيفي • والشعر عند المنطقيين هو القياس المركب من مقدمات يحصل للنفس منها القبض والبسط و يسمى قياسا شعريا كما اذا قيل الخمر يا قوتية سادة سيالة تنبسط النفس ولو قيل العسل مرة مهوعة تنقبض والغرض منه ترغيب النفس وهذا معنى ما قيل هو قياس مؤلف من المخيلات و المخيلات تسمى قضايا شعرية وصاحب القياس الشعري يسمى شاعرا كذا في شرح المطالع وحاشية السيد على ايساغوجي •

المشاعر عند اهل العربية من يتكلم بالشعراي الكلام الموزون المذكور وعند المنطقيين من يتكلم بالقياس الشعري وقد عرفتها قالوا شعراء العرب على طبقات جاهليون كامر القيس وطرفة وزهير ومخضرمون وهو اي المخضرم من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبيد وحسان وقد يقال لكل من ادرك دولتين و اطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية وادرك حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صحبة ولم يشترط بعض اهل اللغة نفي الصحبة وقد مر في فصل الميم من باب الخاء المعجمة ومتقدمون ويقال الاسلاميون وهم الذين كانوا في صدر الاسلام كجرير والفرزدق ومولدون وهم من بعدهم كبشار ومحدثون وهم من بعدهم كابي تمام والبحتري ومتأخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز والعراق ولا يستدل في استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهليين والمخضرمين والاسلاميين بالاتفاق • واختلف في المحدثين فقليل لا يستشهد بشعرهم مطلقا واختاره الزمخشري ومن حذا حذوه • وقيل لا يستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوي فيما يعرف انه لا مسامح فيه سوى الرواية ولا مدخل فيه للدراية هذا خلاصة ما في الخفاجي وغيره من حواشي البيضاوي في تفسير قوله كلما اضأهم مشوا فيه الآية •

الشعر بالفتح والمكون موي والشعر الزائد شعر زائد يخالف للمنابت الطبيعية بان يكون منبته غير موضع الاشعار بل يكون قريبا ممايلي العين والشعر المنقلب شعر ينبت في الجفن عند موضع الاشعار ويكون رأسه منقلبا الى داخل العين والعروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبث من محذب الكبد كذا في بحر الجواهر •

الشعور بضمتيين هو ادراك الشيء من غير ثبات وهذا عند الحكماء وهو اول مراتب وصول النفس الى المعنى فاذا حصل الوقوف قيل لذلك تصور فاذا بقي ذلك بحيث لو اراد استرجاعه امكنه ذلك قيل حفظه ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر والتذكر من خواص الانسان كالذكر كذا في بحر الجواهر • وفي الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون الآية الشعور الاحساس اي الادراك بالحس الظاهر وقد يكون بمعنى العلم • وصرح الراغب انه مشترك بينهما • وذهب بعضهم الى ان اصله هذا وذلك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية • والمشاعر الحواس

ولها معان آخر كمناسك الحج وشعائره انتهى وقد مر في لفظ الذهن في فصل النون من باب
الذال المعجمة ان المشاعر هي القوى الدراكة اي النفس وآلاتها بل جميع القوى العالية والساقطة •
الشعيرة بالفتح جو وقد يطلق على وزن ستة خرادل وقد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام
من باب الثاء المثناة ويطلق ايضا على ورم مستطيل يظهر على طرف الجفن يشبه الشعير في شكله
كما في بحر الجواهر •

الشكر بالضم وسكون الكاف لغة هو الحمد عرفا وهو فعل يشعر بتعظيم المنعم به بسبب كونه منعمًا
وذلك الفعل إما فعل القلب اعني الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال والجلال أو فعل اللسان اعني ذكر
ما يدل عليه أو فعل الجوارح وهو الاتيان بانعال دالة على ذلك [وهذا شكر العبد لله تعالى وشكر الله
للعبد ان يثني على العبد بقبول طاعته وينعم عليه بمقابلته ويكرمه بين عبادة هكذا في تعريفات الجرجاني]
والشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع والبصر وغيرهما الى ما خلق له واعطاه
لاجله كصرفه النظر الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى ما تلقى ما ينبى عن مرضياته والاجتناب عن
منهياته • ودر صحائف در صيغة هزدهم مى آرد شكر اهل كمال بيشتدر در مصايب و بلايا بود از هموم
و غموم كه راضي باشند از اينجا قومی باشند كه خبر از غم و شادي ندارند از غم و شادي و محنت و راحت
آزاد اند انتهى • ثم الفرق بين الشكر والحمد اللغويين ان الحمد اعم منه باعتبار المتعلق فان متعلقه النعمة
وغيرها ومتعلق الشكر النعمة فقط والشكر اعم من الحمد باعتبار المورد فان مورد الشكر اللسان والجزان
والاركان ومورد الحمد هو اللسان فقط فكان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا الحال بين الشكر والمدح
سواء كان المدح اعم من الحمد او مرادفا له وكذا الحال بين الحمد اللغوي وبين الحمد العرفي وكذا الحال
بين الشكر العرفي والحمد اللغوي والشكر اللغوي والحمد العرفي مترادفان كما عرفت هكذا يستفاد من
شرح المطالع و حواشيه واما الفرق بين الشكر اللغوي والعرفي فا قول ان الشكر اللغوي اعم من العرفي
لان صرف العبد جميع ما انعم الله الخ يصدق عليه انه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب الانعام ولا ينعكس
كما لا يخفى لان اللغوي كما يكون لله تعالى كذلك يكون لغيره قال عليه السلام من لم يشكر الناس
لم يشكر الله بخلاف العرفي فانه مختص بالله تعالى وكذا الحال بين الحمد العرفي والشكر العرفي
كما لا يخفى •

[الشكور من يرى عجزه عن الشكر • وقيل هو البازل وسعه في اداء الشكر بقلبه ولسانه و جوارحه
اعتقادا واعترافا وعملا • وقيل الشاكر من يشكر على الرخاء والشكور من يشكر على البلاء • وقيل الشاكر من
يشكر على العطاء والشكور من يشكر على المنع كذا الجرجاني •]

الشهر بالفتح وسكون الهاء ماه وقد سبق في لفظ السنة في فصل النون من باب السين مع بيان اقسامه

من الشهر الشمسي والقمرى والحقيقى والوسطى والاملاحي •

المشهور عند اهل الشرع اسم خبر كان من الآحاد فى الاصل اى فى الابتداء هو القرن الاول ثم انتشر فى القرن الثانى حتى روته جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب فيكون كالتواتر بعد القرن الاول والمراد من الآحاد هو الخبر الذي يرويه واحد او اثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه فلا يخرج عن كونه خبر آحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم يدلغ درجة التواتر والاشتهار • وقيل هو ما تلقوه العلماء بالقبول كذا فى بعض شروح الحسامي فى شرح النخبة وشرحه المشهور ماله طرق واسانيد محصورة باكثر من اثنين اى الثلاثة فصاعدا مالم تجتمع شروط التواتر ويسمى بالمستفيض على راي جماعة من الفقهاء • ومنهم من غير بينهما بان المستفيض يكون في ابتدائه وانتهائه سواء • والمشهور اعم من ذلك • ومنهم من قال ان المستفيض ما تلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده لذا قال ابوبكر الصرفي هو • والتواتر بمعنى واحد ثم المشهور كما يطلق على ما سر كذلك يطلق على ما اشتهر على اللسنة فيشتمل ماله اسناد واحد فصاعدا وما لا يوجد له اسناد اصلا انتهى • وفى الاتقان القراءة المشهورة ما صح سنده ولم يدلغ درجة التواتر وافق العربية والرسم واشتهر عند القراءة فلم يعدوه من الغلط ولا من الشواذ انتهى * فائدة * اختلف فى المشهور فبعض اصحاب الشافعي على انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن • وابوبكر الجصاص وجماعة من اصحاب ابي حنيفة على انه مثل التواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة • وعيسى بن ابان من اصحاب ابي حنيفة على انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون التواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب وهو اختيار الامام قاضي ابي زبد وعامة المتأخرين • قال ابو البشر حائل الاختلاف راجع الى الكفار فعند الفريق الاول من اصحاب ابي حنيفة يكفر جاحده وعند الفريق الثانى منهم لا يكفر • ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف فى الاحكام كذا فى بعض شروح الحسامي •

المشهورات فى عرف العلماء هي قضايا يعترف بها الناس وهي من المقدمات الظنية وليس المراد بالناس الاستغراق الحقيقى ان لا قضية يعترف بها جميع افراد الانسان بل العرفى من قرن او اقليم او بلدة او صناعة او غير ذلك ولا بد من اعتبار الحيثية اى يحكم بها العقل لاجل اعتراف الناس ليخرج الاوليات او يقال بخروجها لكونها من اقسام الظنيات والقول بانه يجوز ان يكون بعض القضايا من الاوليات باعتبار ومن المشهورات باعتبار لا يعابها لانه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار و ظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل الجدل قياس مركب من قضايا مشهورة او مسلمة وانكانت فى الواقع يقينية او اولية على انه يستلزم تداخل الصناعات الخمس هكذا حقق المولوي عبد الحكيم فى حاشية شرح الشمسية • وفى الصادق الحلواني حاشية الطيبي المشهورات فى المشهور ما اعترف به جميع الناس او جمهورهم

او جماعة من اهل الصناعة او من غيرهم اما لكونها حقة . جليلة كقولنا الضدان لا يجتمعان او مناسبة
للحق الجلي مع مخالفتها اياه بقيد جلي فتكون مشهورة مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء
حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا بل فيما هو شبيهه له او لاشتماله على مصلحة عامة كقولنا الظلم قبيح و العدل
حسن او لما يقتضيه الاستقراء كقولنا الملك العرظالم اولما في طباعهم كالرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة
والحمية كقولنا كشف العورة مذموم لما انه من عاداتهم من غير نفع لهم كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند
او من شرائع و آداب كالامور الشرعية وغيرها ولكل قوم مشهورات بحسب آدابهم وعاداتهم و لكل اهل صناعة
ايضا مشهورات بحسب صناعاتهم تسمى مشهورات خاعة و محدودة كما ان مشهورات كافة الناس وجمهورهم
تسمى مشهورات مطلقة دائمة و آراء محمودة ان لم تكن يقينية و المشهورات جاز ان تكون يقينية بل اولية
لكن بجهتين مختلفتين و ما لا يكون كذلك ربما تبلغ شهرته الى حيث يلتبس بالاوليات الا ان العقل اذا
خلي ونفسه يحكم بالاوليات دون المشهورات وهي قد تكون صادقة و قد تكون كاذبة بخلاف الاوليات فانها
صادقة البتة وربما يختص اسم المشهورات بما لا يكون يقينية لابتداء حكم القول بها على مجرد الشهرة بل
هذا القول هو المشهور . و قد تطلق المشهورات على ما يشبه المشهورات الحقيقية و تسمى مشهورات
في بادي الرأي كقولنا القاتل الاجير يعان ولو كان ظالما انتهى .

الإشارة معناه بديهي وهي قسمان اشارة عقلية و اشارة حسية و لاشارة ثلثة معان الاول المعنى
المصدري الذي هو فعل اي تعيين الشيء بالحس الثاني المعنى الحاصل بالمصدر و هو الامتداد الموهوم
الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه و هذا الامتداد قد يكون امتدادا خطيا فكان نقطة خرجت
من المشير و تحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار اليه و قد يكون
امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكان خطا خرج من المشير فرسم
سطحا انطبق طرفه على خط المشار اليه و قد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على
السطح من الجسم المشار اليه فكان سطحا خرج من المشير فرسم جسما انطبق طرفه على سطح
المشار اليه الثالث تعيين الشيء بالحس بانه هنا او هناك او هذه بعد اشتراكها في انها لا تقتضي
كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات و تفترق بان الاول و الثاني لا يجب ان يتعلقوا بالجوهر
بل ربما يتعلقان اولا بالعرض و ثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير اليه
اولا فكل من الجوهر و العرض يقبل ذلك التوجه و كذا ما هو تابع له و الثالث يجب ان يتعلق اولا
بالجوهر و ثانيا بالعرض فانه و ان كان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك
لا يتعلق اولا الا بماله مكن بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مقدمة
الامور العامة . و قد تطلق على حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان كما وقع في المجامعات ويقابله التنبيه

بمعنى ما لا يحتاج إثباته الى دليل كما يجيء في فصل الهاء من باب النون • والاشارة عند المولدين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويصمى بفحوى الخطاب ايضا نحو على المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففي قوله تعالى له اشارة الى أن النسب يثبت بالاب وهي من اقسام مفهوم الموافقة كما يجيء هناك وفي لفظ النص ايضا في فصل الصاد من باب النون واهل الديدع فحزوها بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمة وهذا هو ايجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابي الاصمعي بان ايجاز دلالة مطابقة ودلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم منه انه اراد بها ما تقدم من اقسام المفهوم اي اراد بها الاشارة المسماة بفحوى الخطاب هكذا يستفاد من الاتقان في نوع المنطوق والمفهوم ونوع ايجاز وعلم الاشارة قد سبق في المقدمة • ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصريح كثيرا ما يستعمل في المعنى اعم الشامل للصريح كما في جليبي المطول في تعريف علم المعاني فعلى هذا يقال اشار الى كذا في بيان علم السلوك وان كان المشار اليه مصرحا به فيما سبق واسماء الاشارة في فصل الراء من باب الشين

فصل السين المهملة * الشمس بالفتح وسكون الميم في اللغة آفتاب وعرفها اهل الهيئة بانه جرم كروي مصمت مستدير بالذات مركز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يساوي قطره فخرن الخارج المركز ويماس سطحها بسطحيه ويجيء توضيحه في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء • وعند اصحاب الكيمياء تطلق على الذهب كما ان القمر يطلق عندهم على الفضة • وعند الصوفية هي النور اي الحق سبحانه • وفي كشف اللغات آفتاب در اصطلاح سالكان كناية از روح است زيركه روح در بدن بمنزلة آفتاب است و نفس بمنزلة ماهتاب و ازین سبب گفته اند كه چون سالك نورى مثل ماهتاب بيند بداند كه اين نور روح است انتهى • وطريقة الشمس ومجرى الشمس والدائرة الشمسية هي دائرة البروج وقد سبق في فصل الراء من باب الدال •

فصل الصاد المهملة * الشخص بالفتح وسكون الخاء المعجمة كالبدين الاشخاص والشخص والاشخص الجمع كذا في المذهب • وفي عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين والشخصية هي القضية المخصوصة وقد سبق في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة [اعلم ان الشخص في اصطلاح المنطقيين عبارة عن الماهية المعروضة للتشخيصات والعارض وتقييده يكون خارجا عنها وانما الاعتبار في اللحاظ فقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص وانما التباين بينهما في اللحاظ فقط من دون ان يدخل امر في نفس احدهما دون الآخر وهذا عند المتأخرين من المحققين واما عند المتقدمين فالشخص عندهم عبارة عن الماهية مع القيد دون التقييد والتفصيل ان الطبيعة الكلية قد تؤخذ بالنظر الى امور محصلة لها كالاجناس بالنسبة الى الفصول مثلا الحيوان اذا اخذ بالنسبة الى الناطق يسمى مخلوطة ونوعا وتسمى هذه المرتبة مرتبة الخلط واذا اخذ بشرط نفى الناطق تكون مادة

مجمولة على الأول وتسمى مجردة ومعرفة وتسمى هذه المرتبة مرتبة التعرّف وإذا اخذ بشرط شيى
 اى لا بشرط شيى لا بشرط نفي شيى تسمى مطلقة وتسمى هذه المرتبة مرتبة الاطلاق وقد تؤخذ بالنظر
 الى العوارض الغير المحصلة كالانسان بالنظر الى تشخيص زيد مثلا فطبيعة الانسان اذا اخذ مع التشخيص الخاص
 مثلا تكون مخلوطة تتصور فيها المراتب الاربع احدها كون التقييد والقيد كلاهما داخليين وهذا يسمى
 بالفرد وثانيتها كون كليهما خارجيين واما التقييد فى اللحاظ فقط من دون ان يجعل جزء من الملحوظ
 وهذا هو المسمى بالشخص عند المحققين من المتأخرين واما عند المتقدمين فالتقييد داخل فى اللحاظ
 دون التقييد وثالثتها ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا وهذا هو المسمى بالصفة عندهم ورابعها
 ان يكون القيد داخلا والتقييد خارجا وهذا القسم مما لا اعتبار له عندهم ولهذا لم يسموه باسم
 وبعضهم ضبطوها بالشعر الفارسي

• شعر •

- چو تقييد وقيد است داخل بود فرد • • وگر هردو خارج بود شخص اى مرد •
- چو قيد است خارج از هست حصه • • دگر قسم باقى رها كن ز قصه •

هكذا في شرح السلم للمولوي حسن الكهنوي في خاتمة بحث الكلي وغيره [والتشخيص هو التعيين وهو
 يطلق بالاشتراك على معنيين الأول كون الشيء بحيث يتمتع فرض اشتراكه بين كثيرين وحاصله امتناع
 الاشتراك بين كثيرين وهو يحصل من نحو الوجود الذهني ويلحق الصورة الذهنية من حيث انها
 صورة ذهنية لان الحمل والانطباق وما يقابلها من شان الصور دون الاعيان والاختلاف بالكلية والجزئية
 انما هو اختلاف الادراك دون المدرك فالشيى اذا ادرك بالحواس وحصل فيها كان جزئيا واذا ادرك
 بالعقل وحصل فيه كان كليا ويدل عليه ان ما ذكره في تعريف الكلي والجزئي يظهر منه كلية الاشياء
 ونحوه فان تصور هذه المفاهيم لا يمنع فرض الشركة وانفسها تمنع عنه والثاني كون الشيء متنازا
 عما عداه وحاصله الامتياز عن الغير وهو يحصل بالوجود الخارجي اى بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة
 الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود وحقيقة ما عينه متعينة بنفسها على تقدير تعدد الوجود
 ولايراد بحصول الامتياز بالوجود الخارجي ان الوجود ينضم الى الشيء فيصير المجموع شخصا بل يراد به
 ان الشيء يصير بالوجود متنازا عما عداه كما انه يصير به مصدر الآثار ويمكن ان ينبه عليه بان تمايز
 العرضيين المتماثلين يحصل من وجودهما فى الموضوعين وكذا تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من
 وجودهما فى المادتين لما تقرر ان وجود العرض فى نفسه هو بعينه وجوده فى الموضوع وجود الصورة
 فى نفسها هو وجودها فى المادة بعينه • وقال العلم الثاني هوية الشيء تعينه ووحدته وخصوصيته وجوده
 المتفرد له كلها واحدة يعنى ان الكيفية التي بها يصير موجودا هي بعينها حيثية بها يصير شخصا
 وواحدا فالوجود والتشخيص والوحدة مفاهيم متغايرة وما به التشخيص وما به الوجود وما به الوحدة

امر واحد فظهر ان التشخيص بكل المعنيين امر اعتباري و ما به التشخيص على المعنى الاول هو نحو الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري و على المعنى الثاني هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه فتأمل لكن مذهب جمهور العلماء ان التعيين امر وجودي هو موجود في الخارج هكذا حقق مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف • وقال شارح المواقف النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعيين امر موجود على انه عين المهيئة بحسب الخارج و يمتاز عنها في الذهن فقط و المتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على المهيئة في الخارج منضمما اليها فيه و لا منافاة بينهما و تمام البحث يطلب منه [قال المولوي حسن الكهنوي في شرح سلم العلوم تشخيص الشيء عبارة عما يفيد الامتياز للشيء المعروف به من حيث انه معروض به و به يمتاز عما عداه سواء كان كليا او جزئيا خارجيا او ذهنيا ثم اعلم ان الشخص الخارجي لا يحصل في ذهن من الازهان لانه اما ان يكون باقيا في الخارج اولا و على الاول يلزم تعدد الشخص الواحد الخارجي في امكنة متعددة و هذا محال و على الثاني يلزم انعدام الشخص الخارجي عند تصوره و هذا ظاهر البطلان و اذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الا الحقيقة الكلية لزيد مع التشخيص الذهني الخاص للكشف لتلك الهوية الخارجية بحيث لا يحتمل غيره و هذا الشخص الحاصل في الذهن مباين في الوجود للهوية الخارجية و بهذا التقرير ينحل الاشكال المشهور و هو ان الصورة الخارجية لزيد و الصورة الحاصلة منه في اذهان متعددة كلها متصادقة فكانت كل واحدة من تلك الصور متكررة مع انها جزئيات انتهى من الشرح •]

الشخص عند اطباء نوع من الجمود • وقيل هو السهر السباتي وقد مرفي فصل الباء الموحدة

من باب السين •

فصل الطاء المهملة * الشرط بالفتح وسكون الراء المهملة في اللغة يمان و تعليق كردن چيزی

بچيزی كذا في الصراح • و في كنز اللغات شرط بچيزی وابستن قول يا فعل و آنچه باو وابسته باشد حصول قول يا فعل انتهى لكن قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في القاموس الشرط الزام الشيء و التزامه نقل في الاصطلاح الى تعليق حصول مضمون جملة بحصول أخرى و حروف الشرط هي الحروف الدالة على التعليق انتهى ففهم من هذا ان التعليق معنى اصطلاحي للنكاة و المفهوم من كتبهم ان الشرط هو اللفظ الذي دخلت عليه اداة الشرط يدل عليه قولهم كلم المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الفعل الاول و مسببية الفعل الثاني و تسمى الجملة الاولى شرطا و الثانية جزاء • وقد مر في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ان الشرط في اصطلاح النكاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول و مسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل انكأنت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة

او غير ذلك مثل ان تدخلت الدار فانت طالق وهذا اي الشرط النحوي هو محل النزاع بين الحنفية حيث يقولون التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم وبين الشافعية حيث يقولون باجابه اياه انتهى . قيل مرادهم بالسبب مجرد التوصل في اعتقاد المتكلم و لو ادعاء فيؤول الى الملازمة الادعائية الا ترى الى قولك ان تشتمني اكرمتك فان الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للاكرام ولا الاكرام سببا حقيقيا له لا خارجا ولا ذهنا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهارا لمكارم الاخلاق يعني انه يمكن يصير الشتم الذي هو سبب الاهانة عند الناس سبب الاكرام عنده انتهى . ثم الشرط في العرف العام هو ما يتوقف عليه وجود الشيء كذا في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ايضا فهذا يشتمل الركن و العلة وفي اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة وهو الامر الوجودي الموقوف عليه الشيء الخارج عنه الغير المحل لذلك الشيء ولا يكون وجود ذلك الشيء منه ولا لاجله و يسمى آلة ايضا و المعلوم الموقوف عليه الشيء الخ يسمى ارتفاع المانع و عدمه وفي اصطلاح الفقهاء و اصوليين هو الخارج عن الشيء الموقوف عليه ذلك الشيء الغير المؤثر في وجوده كالطهارة بالنسبة الى الصلوة كذا في شرح آداب المعهودي وهذا اصطلاح المتكلمين ايضا . قال في التلويح في فصل مفهوم الموافقة والمخالفة الشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه انتهى فبقيد التوقف خرج السبب والعلامة اذا السبب طريق الى الشيء ومقضى اليه من غير توقف لذلك الشيء عليه والعلامة دالة على وجود الشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه فقولهم لا يكون داخلا احتراز عن الركن والقيد الاخير احتراز عن العلة لوجوب كونها مؤثرة ومعنى التأثير ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا اليجاد كما في العلل العقلية و بالجملة فالشرط امر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب عليه كالوضوء فانه يتوقف عليه وجود الصلوة ولا يترتب عليه فالشرط يتعلق به وجود الحكم لا وجوبه . وفي العضدي وحاشيته للتفتازاني قال الغزالي الشرط ما يوجد المشروط دونه ولا يلزم ان يوجد عنده و اورد عليه انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط و اجيب بان ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه و ظاهر ان تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك . وقال الامدي الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشيء على تحقق ذاته ولا خفاء انه مناقشة في العبارة و الا فتوقف ذات الشيء على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري . قيل والمختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر لاعلى جهة السببية فيخرج السبب والفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيء بمثله في الخفاء والمعنى المميز هو التأثير و الافضاء و استلزام الوجود للوجود حيث

يوجد في المصعب دون الشرط والاولى ان يقال شرط الشهور ما يتوقف عليه صحة ذلك الشيء لا وجوده كالوضوء للصلاة واستقبال القبلة لها و كالشهود للنكاح وينقسم الشرط الى عقلي و شرعي وعادي و لغوي اما العقلي فكا لحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الابدية و اما الشرعي فكالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بذلك و اما العادي فكالنطفة في الرحم للولادة و اما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط و الآخر المعلق به هو الجزء • ثم الشرط اللغوي ما استعماله في السببية غالباً يقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد عدمه محتالزماً لعدمه من غير سببية و فيما لم يبق للمصعب امر يتوقف عليه سواء فاذا وجد ذلك ان شرط فقد وجد الاسباب و الشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضي فم منه انه لا يتوقف اذائه الاعلى طلوعها انتهى • و قد قسم السيد السند الشرط الى عقلي وعادي و شرعي و يجيء في لفظ المقدمة في فصل الميم من باب القاف • أعلم ان الحنفية قالوا الشرط على اربعة اضرب شرط محض و هو ما يمتنع بدونه وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافاً الى الشرط دون الوجوب و هو اما حقيقي يتوقف عليه وجود الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلاً كالشهود للنكاح و اما جعلي يعتبره المكلف و تعلق عليه تصرفاته فانه اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط و شرط فيه معنى العلة و هو الذي لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبيه و الخلف فلو شهد قوم بان رجلاً علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار و آخرون بانها دخلت الدار و قضى القاضي بوقوع الطلاق و لزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار و حدهم ضمنوا للزوج ما اداة الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن جميع معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها و اذا رجع شهود دخول الدار و شهود اليمين اي التعليق جميعاً فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة و شرط فيه معنى السببية و هو الذي اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منصوب اليه اي الذي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منصوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض اذ التعليق و هو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس و خرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال الماء فتلف و خرج

ما اذا كان المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة و لذا يضمن كما اذا حل قيد عبد الغير لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب له اذا السبب يتقدم على صورة العلة و الشرط يتأخر عنها فالحل شرط للابق اذ القيد كان مانعا له و لكن تخلل بينه و بين الاباق فعل فاعل مختار و هو العبد و ليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة و قد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب و شرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما و هو اول الشرطين الذين علق بهما حكم اذ حكم الشرط ان يضاف الوجود و ذلك يضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة كقوله لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط الاول شرط اسما لا حكما فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء و ان لم يوجد في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء و ان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء فتطلق عندنا لان المدار آخر الشرطين و الملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق و في وقت نزول الجزاء و اما فيما بين فلاه و عند زفر لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الثاني لا تطلق فكذا عكسه هذا • و ذكر فخر الاسلام قسما خامسا و سماء شرطا في معنى العلامة كالاحصان في الزنا و لا شك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط و لذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية و قد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة و ان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب و ان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض و ان شئت فارجع الى التوضيح والتلويح • أعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعاني على سبيل الاشتراك او الحقيقة والمجاز على قياس ما مر في السبب وما يجيء في العلة والله اعلم بحقيقة الحال

الشرطية عند النحاة هي الجملة المصدرة بأداة الشرط فنحو العدد اما زوج او فرد ليس جملة شرطية عندهم و قد سبق في لفظ الجملة فعلى هذا الشرطية هي مجموع الشرط والجزاء و قد تطلق الشرطية على جملة الجزاء وحده فانها يصدق عليها انها جملة منسوبة الى الشرطية صرح بهذا الفاضل الجليلي في حاشية المطول • وعند المنطقيين هي القضية المركبة من قضيتين احدهما محكوم عليها والاخرى محكوم بها و يجيء توفيم ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فالحكم في الشرطية عندهم في المقدم و التالي بخلاف اهل العربية فان الحكم عندهم في الجزاء فقط و الشرط قيد له فالجزاء ان كان خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمك و ان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاءك زيد فاکرمه كما في المطول و قد سبق تحقيقه في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب الميم • ثم الشرطية

عند المنطقيين على قسمين لانها ان اوجبت او سلبت حصول احدى القضيتين عند حصول الاخرى متمصلة وان اوجبت او سلبت انفصال احدهما عن الاخرى فمتمصلة فالمتمصلة الموجبة هي التي حكم فيها باتصال تحقق قضية بتحقيق قضية اخرى والسالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك الاتصال والمراد من الحكم بالاتصال ان يكون مدلوله المطابق ذلك لئلا ينتقض تعريف كل من المتمصلة والمنفصلة بالاخرى بناد على تلازم الشرطيات ثم المتمصلة ثلثة اقسام لانها ان اكتفي فيها بمطلق الاتصال ايجابا او سلبا تسمى متمصلة مطلقة وان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متمصلة لزومية موجبة كانت كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود وان قيد الاتصال بكونه اتفاقية سميت متمصلة اتفاقية موجبة كانت كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق او سالبة كقولنا ليس ان كان الانسان ناطقا فالخمار ناهق • اعلم انه لابد في اللزومية ان يكون بين طرفيها علاقة توجب ذلك الاتصال او سلبه والمراد بالعلاقة ههنا شئ بسببه يستصحب المقدم التالي سواء كان موجبة لذلك الاستصحاب ولا فقيده توجب ذلك احتراز عما لا يوجبه [والعلاقة على ثلثة اقسام الاول ان يكون المقدم علة للتالي كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني بالعكس كما في قولنا اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة والثالث ان يكون كلاهما معلولين بعلة واحدة كما في قولنا ان كان النهار موجودا فالعالم مضي فان وجود النهار وازاءة العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا في شروح السلم] واما الاتفاقيات فانها و ان كانت مشتملة على علاقة باعتبار ان المعية في الوجود لا بدله من علة لانها امر ممكن الا ان العلاقة فيها غير موجبة لاستصحاب التالي المقدم بخلاف اللزوميات حتى اذا لاحظ العقل المقدم حكم بامتناع انفكاك التالي بدهاة او نظرا مثلا اذا لاحظ العقل ان طلوع الشمس علة لوجود النهار يحكم بامتناع انفكاك وجود النهار عند طلوع الشمس و اذا لاحظ ناهقية الخمار عند ناهقية الانسان لا يحكم بامتناع الانفكاك بينهما وبالجملة فاللزومية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلا وقوع ذلك الاتصال والاتفاقية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلا وقوعه لا لعلاقة اي من غير وجود علاقة تقتضي ذلك او من غير اعتبارها فعلى التوجيه الاول لا تجتمع اللزومية والاتفاقية بخلاف التوجيه الثاني • والمنفصلة الموجبة هي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين اما في الصدق والكذب معا اي في التحقق والانتفاء معا وتسمى منفصلة حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا واما في الصدق فقط اي من غير ان تنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب وتسمى مانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا الشئ شجرا واما ان يكون حجرا واما في الكذب فقط اي من غير ان تنافيا في الصدق وتسمى مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشئ لا شجرا واما ان يكون لا حجرا • والمنفصلة السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك التنافي اما فيهما معا

وتسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا واما ان يكون كاتبا او في الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا ليس اما ان يكون زيد انسانا او يكون ناطقا او في الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو كقولنا ليس اما ان يكون هذا انسانا او يكون فرسا • ثم المنفصلة مطلقا حقيقية كانت او مانعة الجمع او مانعة الخلو موجبة كانت او سالبة ان حكم فيها بالتنافي او بحسب التنافي مطلقا سميت منفصلة مطلقة وان قيد التنافي او سلبه بالعناد سميت منفصلة عنادية وان قيد بالاتفاق سميت منفصلة اتفاقية • اعلم ان كلية الشرطية اي كونها كلية ان يكون التالي لازما في المتصلة للزومية و معاندا في المنفصلة العنادية على جميع التقادير اي الاوضاع التي لا تنافي مقدمية المقدم اي يمكن حصول المقدم عليها سواء كانت محالة في انفسها كقولنا كلما كان الفرس انسانا كان حيوانا فان معناه ان لزوم حيوانية الفرس ثابت للانسانية على جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع انسانية الفرس من كونه ضاحكا او كاتبا او ناطقا الى غير ذلك وهي محالة في انفسها او لم تكن محالة كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانية زيد للانسانية ثابت مع كل وضع يمكن ان يجامع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتبا الى غير ذلك وهي ممكنة في انفسها وجزئية الشرطية ان يكون التالي لازما او معاندا للمقدم على وضع معين واهما لها باهمال الاوضاع والامثلة غير خاتمية • وبالجمله فالحكم في الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصوصة وشخصية والا فان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فمخصوصة كلية او جزئية والا فمهملة والطبيعية ههنا غير معقولة •

الشرطي قسم من القياس الاقتراني ويجيء في لفظ القياس في فصل الحين من باب القاف •
المشروطة عند المنطقيين تطلق على شيئين • أحدهما المشروطة العامة وهي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع اي بشرط ان يكون ذات الموضوع متصفا بوصف الموضوع اي يكون لوصف الموضوع دخل في تحقق الضرورة مثال الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا [فان تحرك الاصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب بل ضرورة ثبوته انما هي بشرط اتصافها بوصف الكتابة و مثال السالبة قولنا بالضرورة لا شيء من الكاتب يحسب الا كاتبا فان سلب يكون الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري الا بشرط اتصافها بالكتابة ههنا في القطبي] وقد يقال المشروطة العامة على القضية التي حكم فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب في جميع اوقات ثبوت الوصف و الفرق بينهما ان الاول يجيب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة بخلاف الثاني فان الحكم فيها بامتناع الانفكاك في وقت فمجرد ان يستند الى علة فيه فقولك كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا بالمعنى الاول صادق وبالمعنى الثاني كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان في وقت كتابته وهو وقت الظاهر مثلا ان الكتابة التي هي

شرط تحقق الضرورة ليست ضرورة لذات الكاتب في شيء من الاوقات - فمما ظنك بالشئ الذي هو مشروط بالكتابة و هو حركة الاصابع فالمعنى الاول اعم من وجه من الثاني ويجيب ما يوضح هذا في لفظ الضرورة في فصل الرأ من باب الضاد المعجمة • وثانيهما المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة بالمعنى الاول مع قيد اللادوام بحسب الذات فهي من القضايا الموجبة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكلا المعنيين من القضايا الموجبة البسيطة • واما قيد اللادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هي الضرورة بحسب الوصف والضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف والادوام بحسب الوصف يمنع ان يقيد باللاادوام بحسب الوصف فان قيد تقييدا صحيحا فلا بد ان يقول باللاادوام بحسب الذات حتى تكون النسبة فيها ضرورية ودائمة في جميع اوقات وصف الموضوع لا دائمة في بعض اوقات ذات الموضوع فالشرطية الخاصة الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجبة والجزء الآخري لا دائماً هو السالبة المطلقة العامة ان مفهوم اللادوام هو قولنا لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل [لأن ايجاب الحمل للموضوع اذا لم يكن دائماً كان معناه ان الايجاب ليس متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق الايجاب في جميع الاوقات تحقق السلب في الجملة و هو معنى السالبة المطلقة العامة هكذا في القطبي] والسالبة كقولنا لا شيء من الكاتب يساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتباً لا دائماً فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة والثاني مطلقة عامة موجبة [أي قولنا كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل وهو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائماً لم يكن متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق السلب في جميع الاوقات تحقق الايجاب في الجملة و هو الايجاب المطلق العام و هذا هو معنى المطلقة العامة الموجبة هكذا في القطبي •]

الشرط بالضم باد موافق و علامت كما في مدار الافاضل و در اصطلاح سالكان شرطه عبارتست از نفس رحمانی چنانکه آنحضرت صلی الله علیه و سلم اشارت کرده اني وجدت نفس الرحمن من جانب اليمين كذا في كشف اللغات •

فصل العين المهملة * الأشباع بالباء الموحدة نزد اهل قوافي عبارتست از حرکت دخیل مطلقا و ان اكثر كسرة است و كاهی فتحة باشد چنانکه در باورو داور و كاهی ضمه چنانکه در تجاهل و تساهل و این تعریف باعتبار مشهور است و اختلاف حرکت دخیل در قوافي که بر حرف وصل مشتمل نیستند جائز نیست اما در قوافي موصلة یعنی مشتمله بر حرف وصل جائز داشته اند • و مخفي نیست که این تعریف منقوض می شود بکسره همزه مثل مائل و زائل که این کسره را توجیه گویند نه اشباع پس اولی آنست که تخصیص کنند اشباع را بحرکت دخیل در قوافي موصلة یعنی مشتمله بر حرف وصل مانند کسره همزه مائلی و زائلی و تخصیص کنند توجیه را بحرکت ما قبل روی ساکن

كأن حركة اشباع نصف اكرچه در مشهور هر دو رابلا تخصيص تعريف كرده اند و مرید است باین آنچه شمس قیس در حدائق العجم گفته كه حركة دخیل رادر قوافي موصله اشباع خوانند و در قوافي مقیده توجیه كذا فی منتخب تكمیل الصناعة و هكذا عند اهل العربية حیث وقع فی بعض الرسائل و عنوان الشرف ان حركة الدخیل فی الروي المطلق تسمى الاشباع و حركة الحرف الذي قبل الروي المقید تسمى التوجیه انتهى • فان الروي المطلق عندهم هو الروي المتحرك و الساكن يسمى روي مقیدا التشبيح نزد بلغاء از محسنات لفظي است و آن چنانست كه لفظ قانيه را ابتدای بیت دوم كند و اگر در هر مصراع همچنین كند خوب تر و لطیف تر آید مثاله

• بیت •

• زمن دل ببردني وخستي جگر • جگر عاشقان را بدینسان نگر •

• نگرکز غمت شد پریشان دلم • دلم به چنین زد چو دیدم خطر •

كذا فی جامع الصنائع و این اعم است از معاد چنانچه خواهد آمد •

الشجاعة هي هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو الافراط و الجبن الذي هو التفریط و قد سبق فی لفظ الخلق فی فصل القاف من باب النحاء المعجمة • و شجاعة العربية عند بعض اهل البیان اسم الحذف و قد سبق •

الشرع بالفنم و سكون الراء المهملة لغة مشرعة الماد و هو مورد الشاربة و الشريعة كذلك ایضا و شرعا ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء صلى الله عليهم و على نبينا و سلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل و تسمى فرعية و عملية و دون لها علم الفقه او بكيفية الاعتقاد و تسمى اصلية و اعتقادية و دون لها علم الكلام و يسمى الشرع ایضا بالدين و الملة فان تلك الاحكام من حیث انها تطاع لها دين و من حیث انها تملی و تكتب ملة و من حیث انها مشروعة شرع فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات الا ان الشريعة و الملة تضافان الى الذبي عليه السلام و الى الامة فقط استعمالا و الدين يضاف الى الله تعالى ایضا و قد يعبر عنه بعبارة أخرى فيقال هو وضع الهي يسوق ذوی العقول باختیارهم المحمود الى الخير بالذات و هو ما يصلحهم فی معاشهم و معادهم فان الوضع الالهي هو الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء عليهم و على نبينا السلام و قد يخص الشرع بالاحكام العملية الفرعية و اليه يشعر ما فی شرح العقائد الذمفية العلم المتعلق بالاحكام الفرعية يسمى علم الشرائع و الاحكام و بالاحكام الأصلية يسمى علم التوحيد و الصفات انتهى و ما فی التوضيح من ان الحكم بمعنی خطاب الله تعالى على قسمين شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع و لا يدرك لو لا خطاب الشارع كوجوب الصلوة و غیر شرعي اي خطابه تعالى بما لا يتوقف على الشرع بل الشرع يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله و رسوله انتهى و ما فی شرح المواقف من ان الشرعي هو الذي يجزم العقل بامكانه ثبوتا و انتفاء

ولا طريق للعقل اليه و يقبله العقلي وهو ما ليس كذلك انما هو ما يجهل ما يجهل هذا في لفظ الملة في
حصل الاقلام من باب الميم وقد يطلق الشرع على القضاء اي حكم القاضي كما مر في لفظ المنطق في فصل الفون
من باب الدال المهملة ثم الشرعي كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على عقل الحسي فالحسي ماله وجود
حسي فقط والشرعي ماله وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الاجاب والقبول
موجودان حسا ومع هذا له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الاجاب والقبول الموجودان حسا يرتبطان
ارتباطا حكما فيحصل معنى شرعي يكون الملك اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الاجاب
والقبول في غير المحل لا يعتبر الشرع كذا في التوضيح وفي التلويح وقه يقال ان الفعل ان كان
موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي والانحسبي انتهى [وقيل الشرع المذكور على لسان الفقهاء
بيان الاحكام الشرعية والشرعية كل طريقة موضوعة بوضع الهي ثابت من نهي من الانبياء و يطلق كثيرا
على الاحكام الجزئية التي يتهدب بها المكلف معاشا ومعادا سواء كانت منصومة من الشارع او راجعة
اليه . والشرع كالشرعية كل فعل او ترك مخصوص من نهي من الانبياء مريحا او دلالة فاطلاقه على الاصول
الكلية مجاز وان كان شائعا بخلاف الملة فان اطلاقها على الفروع مجاز وتطلق على الاصول حقيقة كالإيمان
بالله وملائكته ورسوله وكتبه وغيرها ولا يتطرق النسخ فيها ولا يختلف الفقهاء فيها لان الاصول عبارة
عن العقائد وكلها اخبار ولا يمكن النسخ في الاخبار ولا يلزم منه الكذب والتكذيب ولا يصرح فيها
اختلاف الانبياء ولا يلزم كذب احد النبيين او اجتماع النقيضين في الواقع بل انما يجري النسخ والاختلاف
في الانشآت اي الاوامر والنواهي . والشرع عند اهل السنة ورد منه لا احكام وعند اهل الاعتزال ورد مجيزا
لحكم العقل ومقررا له لا منشأ وقوله تعالى لكل جعلنا شريعة ومنهاجا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه
المشروعة ما ورد به القرآن والمنهاج ما ورد به السنة . وقال مشايخنا ورئيسهم الامام ابو منصور اما ترددي
ما ثبت بقادة من شريعة من قبلنا من الرسل بكتابنا او بقول رسولنا صار شريعة لرسولنا فيلزمه ويلزمننا
على انه شريعة رسولنا لا شريعة من قبلنا لان الرسالة سفارة العبد بين الله وبين ذوي العقول ليبين
ما قصرت عنه عقولهم من امور الدنيا والدين فلو لزمنا شريعة من قبلنا كان رسولنا رسولا من قبله سفيرا بينه
وبين امته لا رسول الله تعالى وهذا فاسد باطل كذا في كليات ابي البقاء [والعلم الشرعي هو علم صدر
عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجوده كعلم الكلام او توقف كماله كعلم العربية
والمنطق كذا قال ابن الحبر في فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس والثلاثين
وقال قبيل هذا ومن آلات العلم الشرعي من تفسيره حديث ونقده والمنطق الذي يابدهم الناس اليوم
فانه علم مفيد لا محذور فيه انما المحذور فيما كان يخطبه من الفلسفات المنابذة للشرائع انتهى
يعنى ان المنطق من آلات العلم الشرعي والعلم الشرعي تفسير وحديث ونقده فقه من هذا العلم

**BIBLIOTHECA INDICA;
COLLECTION OF ORIENTAL WORKS**

PUBLISHED BY

THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

Old Series.

کشاف اصطلاحات الفنون

**A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS
USED IN THE
SCIENCES OF THE MUSALMANS.**

PART I.

EDITED BY

MAWLAWIES MOHAMMAD WAJIB, ABD AL-HAQQ AND GHOLAM KADIR

UNDER THE SUPERINTENDENCE OF DR. ALOYS SEBENDER, M. D. PH. D.

AND

CAPTAIN W. HARRAU LEES, LL. D.

PRINTED AT THE PRESS OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL

1884

To: www.al-mostafa.com